BIBLIOTHEK DES MITTELALTERS

Texte und Übersetzungen
Vierundzwanzig Bände
Mit Illustrationen
Herausgegeben von Walter Haug

Band 20

MEISTER ECKHART
WERKE I

Texte und Übersetzungen
von Josef Quint

Herausgegeben und kommentiert
von Niklaus Largier

DEUTSCHER
KLASSIKER
VERLAG

Bibliothek deutscher Klassiker
91

© für Texte und Übersetzungen:
W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart 1936 ff.

© Deutscher Klassiker Verlag
Frankfurt am Main 1993

DEUTSCHE WERKE I

INHALT

Deutsche Werke I
Predigten 1-65 9
Anhang 683

Kommentar 713
Inhaltsverzeichnis 1107

DEUTSCHE WERKE I
PREDIGTEN 1-65

⟨PREDIGT 1⟩

Intravit Iesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matthaei.

Wir lesen in dem heiligen êwangeliô, daz unser herre gienc in den tempel und was ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften, und sprach ze den andern, die dâ hâten tûben und sôgetâniu dinc veile: ›tuot diz hin, tuot diz enwec!‹ War umbe was Jêsus ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften und hiez die hin tuon, die dâ hâten tûben? Er enmeinte anders niht, wan daz er den tempel wolte ledic hân, rehte als ob er spræche: ich hân reht ze disem tempel und wil aleine dar inne sîn und hêrschaft dar inne hân. Waz ist daz gesprochen? Dirre tempel, dâ got inne hêrschen wil gewalticlîche nâch sînem willen, daz ist des menschen sêle, die er sô rehte glîch nâch im selber gebildet und geschaffen hât, als wir lesen, daz unser herre sprach: ›machen wir den menschen nâch unserm bilde und ze unser glîchnisse.‹ Und daz hât er ouch getân. Als glîch hât er des menschen sêle gemachet im selber, daz in himelrîche noch in ertrîche von allen hêrlîchen crêatûren, diu got sô wünniclich geschaffen hât, keiniu ist, diu im als glîch ist als des menschen sêle aleine. Her umbe wil got disen tempel ledic hân, daz ouch niht mê dar inne sî dan er aleine. Daz ist dar umbe, daz im dirre tempel sô wol gevellet, wan er im alsô rehte glîch ist und im selber alsô wol behaget in disem tempel, swenne er aleine dar inne ist.

Eyâ, nû merket! Wer wâren die liute, die dâ kouften und verkouften, und wer sint sie noch? Nû merket mich vil rehte! Ich wil nû zemâle niht predigen dan von guoten liuten. Nochdenne wil ich ze disem mâle bewîsen, welhez die koufliute dâ wâren und noch sint, die alsô kouften und

PREDIGT 1

Intravit Jesus in templum et coepit eicere vendentes et ementes. Matthaei. ⟨*Matth. 21,12*⟩

Wir lesen im heiligen Evangelium, daß unser Herr in den Tempel ging und hinauswarf, die da kauften und verkauften, und zu den anderen, die da Tauben und dergleichen Dinge feilhielten, sprach: ›Tut dies fort, schafft dies hinweg!‹ ⟨Joh. 2,16⟩. Warum warf Jesus hinaus, die da kauften und verkauften, und hieß die, die da Tauben feilhielten, wegräumen? Er meinte damit nichts anderes, als daß er den Tempel leer haben wollte, recht, als ob er hätte sagen wollen: »Ich habe das Recht auf diesen Tempel und will allein darin sein und die Herrschaft darin haben.« Was will das besagen? Dieser Tempel, darin Gott gewaltig herrschen will nach seinem Willen, das ist des Menschen Seele, die er so recht als ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat, wie wir lesen, daß unser Herr sprach: ›Machen wir den Menschen nach unserm Bilde und zu unserm Gleichnis!‹ ⟨1 Mos. 1,26⟩. Und dies hat er auch getan. So gleich ihm selber hat er des Menschen Seele gemacht, daß im Himmelreich noch auf Erden unter allen herrlichen Kreaturen, die Gott so wundervoll geschaffen hat, keine ist, die ihm so gleicht wie einzig des Menschen Seele. Hierum will Gott diesen Tempel leer haben, auf daß denn auch nichts weiter darin sei als er allein. Das ist deshalb so, weil ihm dieser Tempel so wohl gefällt, da er ihm so recht gleicht und es ihm selber so wohl behagt in diesem Tempel, wenn immer er allein darin ist.

Wohlan, nun gebt acht! Wer waren die Leute, die da kauften und verkauften, und wer sind sie noch? Nun hört mir genau zu! Ich will jetzt ausnahmslos nur von *guten* Leuten predigen. Dennoch will ich diesmal aufzeigen, welches die Kaufleute waren und ⟨heute⟩ noch sind, die so kauften und

verkouften und noch tuont, die unser herre ûzsluoc und ûztreip. Und daz tuot er noch allen den, die dâ koufent und verkoufent in disem tempel: der enwil er einen einigen dar inne niht lâzen. Sehet, diz sint allez koufliute, die sich hüetent vor groben sünden und wæren gerne guote liute und tuont ir guoten werk gote ze êren, als vasten, wachen, beten und swaz des ist, aller hande guotiu werk, und tuont sie doch dar umbe, daz in unser herre etwaz dar umbe gebe, oder daz in got iht dar umbe tuo, daz in liep sî: diz sint allez koufliute. Daz ist grop ze verstânne, wan sie wellent daz eine umbe daz ander geben und wellent alsô koufen mit unserm herren. An disem koufe sint sie betrogen. Wan allez, daz sie hânt und allez, daz sie vermügen ze würkenne, gæben sie daz allez durch got, daz sie hânt, und würhten sich zemâle ûz durch got, dar umbe enwære in got nihtes niht schuldic ze gebenne noch ze tuonne, er enwolte ez denne gerne vergebene tuon. Wan daz sie sint, daz sint sie von gote, und daz sie hânt, daz hânt sie von gote und niht von in selber. Dar umbe enist in got umbe iriu werk und umbe ir geben nihtes niht schuldic, er enwellez denne gerne tuon von sîner gnâde und niht umbe iriu werk noch umbe ir gâbe, wan sie engebent von dem irn niht, sie enwürkent ouch von in selber niht, als Kristus selber sprichet: ›âne mich müget ir niht getuon.‹ Diz sint harte tôrehte liute, die alsô koufen wellent mit unserm herren; sie bekennent der wârheit kleine oder niht. Dar umbe sluoc sie unser herre ûz dem tempel und treip sie ûz. Ez enmac niht bî einander gestân daz lieht und diu vinsternisse. Got der ist diu wârheit und ein lieht in im selber. Swenne denne got kumet in disen tempel, sô vertrîbet er ûz unbekantnisse, daz ist vinsternisse, und offenbâret sich selber mit liehte und mit wârheit. Denne sint die koufliute enwec, als diu wârheit wirt bekant, und diu wârheit begert dekeiner koufmanschaft. Got ensuochet des sînen niht; in allen sînen werken ist er ledic und vrî und würket sie ûz rehter minne. Alsô tuot ouch

verkauften und es noch tun, die unser Herr hinausschlug und hinaustrieb. Und dies tut er immer noch allen denen, die da kaufen und verkaufen in diesem Tempel; von denen will er keinen einzigen darin lassen. Seht, alle die sind Kaufleute, die sich hüten vor groben Sünden und wären gern gute Leute und tun ihre guten Werke Gott zu Ehren, wie Fasten, Wachen, Beten und was es dergleichen gibt, allerhand gute Werke, und tun sie doch darum, daß ihnen unser Herr etwas dafür gebe oder daß ihnen Gott etwas dafür tue, was ihnen lieb wäre: dies sind alles Kaufleute. Das ist im groben Sinn zu verstehen, denn sie wollen das eine um das andere geben und wollen auf solche Weise markten mit unserm Herrn. Bei solchem Handel sind sie betrogen. Denn alles, was sie besitzen, und alles, was sie zu wirken vermögen, gäben sie das alles um Gottes willen hin, was sie haben, und wirkten sich um Gottes willen gänzlich aus, so wäre ihnen Gott dafür ganz und gar nichts zu geben oder zu tun schuldig, es sei denn, daß er es freiwillig umsonst tun wolle. Denn, was sie sind, das sind sie durch Gott, und was sie haben, das haben sie von Gott und nicht von sich selbst. Darum ist ihnen Gott für ihre Werke und für ihr Geben gar nichts schuldig, es sei denn, er wolle es freiwillig tun aus seiner Gnade und nicht um ihrer Werke noch um ihrer Gaben willen; denn sie geben nicht von dem Ihren, sie wirken auch nicht aus sich selbst, wie Christus selbst sagt: ›Ohne mich könnt ihr nichts tun‹ ⟨Joh. 15,5⟩. Dies sind sehr törichte Leute, die so markten wollen mit unserm Herrn; sie erkennen von der Wahrheit wenig oder nichts. Darum schlug sie unser Herr aus dem Tempel und trieb sie hinaus. Es kann nicht miteinander bestehen das Licht und die Finsternis. Gott ist die Wahrheit und ein Licht in sich selbst. Wenn denn Gott in diesen Tempel kommt, so vertreibt er daraus die Unwissenheit, das ist die Finsternis, und offenbart sich selbst mit Licht und mit Wahrheit. Dann sind die Kaufleute fort, wenn die Wahrheit erkannt wird, und die Wahrheit begehrt nicht nach irgendwelchem Kaufhandel. Gott sucht das Seine nicht; in allen seinen Werken ist er ledig und frei und wirkt sie aus echter

dirre mensche, der mit gote vereinet ist; der stât ouch ledic und vrî in allen sînen werken und würket sie aleine gote ze êren und ensuochet des sînen niht, und got der würket ez in im.

Ich spriche noch mê: alle die wîle der mensche ihtes iht suochet in allen sînen werken von allem dem, daz got gegeben mac oder geben wil, sô ist er disen koufliuten glîch. Wiltû koufmanschaft zemâle ledic sîn, alsô daz dich got in disem tempel lâze, sô soltû allez, daz dû vermaht in allen dînen werken, daz soltû lûterlîche tuon gote ze einem lobe und solt des alsô ledic stân, als daz niht ledic ist, daz noch hie noch dâ enist. Dû ensolt nihtes niht dar umbe begern. Swenne dû alsô würkest, sô sint dîniu werk geistlich und götlich, und denne sint die koufliute ûz dem tempel getriben alzemâle, und got der ist aleine dar inne, wan der mensche niht wan got meinet. Sehet, alsus ist dirre tempel ledic von allen koufliuten. Sehet, der mensche, der sich noch niht enmeinet dan aleine got und die êre gotes, der ist gewærlîche vrî und ledic aller koufmanschaft in allen sînen werken und ensuochet des sînen niht, als got ledic ist in allen sînen werken und vrî und ensuochet des sînen niht.

Ich hân ouch mê gesprochen, daz unser herre sprach ze den liuten, die dâ tûben veile hâten: ›tuot diz enwec, tuot diz hin!‹ Die liute entreip er niht ûz noch enstrâfte sie niht sêre; sunder er sprach gar güetlîche: ›tuot diz enwec!‹ als ob er sprechen wolte: diz enist niht bœse, und doch bringet ez hindernisse in der lûtern wârheit. Dise liute daz sint alle guote liute, die iriu werk tuont lûterlîche durch got und ensuochent des irn niht dar an und tuont sie doch mit eigenschaft, mit zît und mit zal, mit vor und mit nâch. In disen werken sint sie gehindert der aller bestên wârheit, daz sie solten vrî und ledic sîn, als unser herre Jêsus Kristus vrî und ledic ist und enpfæhet sich alle zît niuwe âne underlâz und âne zît von sînem himelischen vater und ist sich in dem selben nû âne underlâz wider îngebernde

Liebe. Ganz ebenso tut auch *der* Mensch, der mit Gott vereint ist; der steht auch ledig und frei in allen seinen Werken und wirkt sie allein Gott zu Ehren und sucht das Seine nicht, und Gott wirkt es in ihm.

Ich sage noch weitergehend: Solange der Mensch mit allen seinen Werken irgend etwas sucht von all dem, was Gott zu geben vermag oder geben will, so ist er diesen Kaufleuten gleich. Willst du der Kaufmannschaft gänzlich ledig sein, so daß dich Gott in diesem Tempel belasse, so sollst du alles, was du in allen deinen Werken vermagst, rein nur Gott zum Lobe tun und sollst davon so ungebunden bleiben, wie das Nichts ungebunden ist, das weder hier noch dort ist. Du sollst gar nichts dafür begehren. Wenn du so wirkst, dann sind deine Werke geistig und göttlich, und dann sind die Kaufleute allzumal aus dem Tempel vertrieben, und Gott ist allein darin; denn dieser Mensch hat nur Gott im Sinn. Seht, in solcher Weise ist dieser Tempel ledig aller Kaufleute. Seht, der Mensch, der weder sich noch irgend etwas außer Gott allein und Gottes Ehre im Auge hat, der ist wahrhaft frei und ledig aller Kaufmannschaft in allen seinen Werken und sucht das Seine nicht, so wie Gott ledig und frei ist in allen seinen Werken und das Seine nicht sucht.

Ich habe weiterhin auch gesagt, daß unser Herr zu den Leuten sprach, die da Tauben feilhielten: ›Schafft dies hinweg, tut dies fort!‹ Diese Leute trieb er nicht hinaus, noch auch schalt er sie sehr, sondern er sprach gar gütlich: ›Schafft dies hinweg!‹, als hätte er sagen wollen: »Dies ist ⟨zwar⟩ nicht böse, und doch bringt es Hindernis für die lautere Wahrheit.« Diese Leute, das sind alles *gute* Leute, die ihre Werke rein nur um Gottes willen tun und des Ihren nichts darin suchen und die sie doch mit Bindung an das eigene Ich, an Zeit und an Zahl, an Vor und an Nach tun. In diesen Werken sind sie gehindert an der ⟨Erreichung der⟩ allerbesten Wahrheit: daß sie nämlich sollten frei und ledig sein, wie unser Herr Jesus Christus frei und ledig ist und sich allzeit ohne Unterlaß und zeitlos neu empfängt von seinem himmlischen Vater und sich im selben Nun ohne Unterlaß voll-

volkomenlîche mit dankbærem lobe in die veterlîche hôcheit in einer glîcher wirdicheit. Alsô solte der mensche stân, der der aller hœhsten wârheit wolte enpfenclich werden und dar inne lebende âne vor und âne nâch und âne hindernisse aller der werke und aller der bilde, diu er ie verstuont, ledic und vri in disem nû niuwe enpfâhende götlîche gâbe und die wider îngebernde âne hindernisse in disem selben liehte mit dankbærem lobe in unserm herren Jêsû Kristô. Sô wæren die tûben enwec, daz ist hindernisse und eigenschaft aller der werke, diu nochdenne guot sint, dar inne der mensche des sînen niht ensuochet. Dar umbe sprach unser herre wol güetlîche: ›tuot diz hin, tuot diz enwec!‹ als ob er sprechen wolte: ez ist guot, doch bringet ez hindernisse.

Swenne dirre tempel alsus ledic wirt von allen hindernissen, daz ist eigenschaft und unbekantheit, sô blicket er alsô schône und liuhtet alsô lûter und klâr über allez, daz got geschaffen hât, und durch allez, daz got geschaffen hât, daz im nieman widerschînen mac dan der ungeschaffene got aleine. Und bî rehter wârheit, disem tempel ist ouch nieman glîch dan der ungeschaffene got aleine. Allez daz under den engeln ist, daz glîchet sich disem tempel nihtes niht. Die hœchsten engel selbe die glîchent disem tempel der edelen sêle etwie vil und doch niht alzemâle. Daz sie der sêle glîchent etlîcher mâze, daz ist an bekantnisse und an minne. Doch ist in zil gesetzet; dar über enmügen sie niht. Diu sêle mac wol vürbaz. Stüende ein sêle glîch dem obersten engel, des menschen, der noch lebete in der zît, der mensche möhte nochdenne in sînem vrîen vermügenne unzellîche hœher komen über den engel in einem ieglîchen nû niuwe âne zal, daz ist âne wîse, und über die wîse der engel und aller geschaffener vernunft. Und got der ist aleine vrî und ungeschaffen und dar umbe ist er ir aleine glîch nâch der vrîheit

kommen wieder eingebiert mit dankerfülltem Lobe in die väterliche Hoheit, in gleicher Würde. Ganz so sollte der Mensch dastehen, der für die allerhöchste Wahrheit empfänglich werden und darin leben möchte ohne Vor und ohne Nach und ohne Behinderung durch alle Werke und alle jene Bilder, deren er sich je bewußt wurde, ledig und frei göttliche Gabe in diesem Nun neu empfangend und sie ungehindert in diesem gleichen Lichte mit dankerfülltem Lobe in unserm Herrn Jesus Christus wieder eingebärend. So wären die Tauben hinweg, das heißt die Behinderung und die Ich-Bindung durch alle jene Werke, die ansonsten gut sind, in denen der Mensch das Seine nicht sucht. Darum sprach unser Herr gar gütlich: ›Tut dies fort, schafft dies hinweg!‹, als hätte er sagen wollen: Es ist zwar gut, doch bringt es Behinderung mit sich.

Wenn dieser Tempel so frei wird von allen Hindernissen, das heißt von Ich-Bindung und Unwissenheit, so glänzt er so schön und leuchtet so lauter und klar über alles ⟨hinaus⟩ und durch alles ⟨hindurch⟩, das Gott geschaffen hat, daß niemand ihm mit gleichem Glanz zu begegnen vermag als einzig der ungeschaffene Gott. Und in voller Wahrheit: Diesem Tempel ist wirklich niemand gleich als der ungeschaffene Gott allein. Alles, was unterhalb der Engel ist, das gleicht diesem Tempel überhaupt nicht. Die höchsten Engel selbst gleichen diesem Tempel der edlen Seele bis zu gewissem Grade, aber doch nicht völlig. Daß sie der Seele in gewissem Maße gleichen, das trifft zu für die Erkenntnis und die Liebe. Jedoch ist ihnen ein Ziel gesetzt; darüber können sie nicht hinaus. Die Seele aber kann wohl darüber hinaus. Stünde eine Seele – und zwar die ⟨Seele⟩ eines Menschen, der noch in der Zeitlichkeit lebte – auf gleicher Höhe mit dem obersten Engel, so könnte dieser Mensch immer noch in seinem freien Vermögen unermeßlich höher über den Engel hinausgelangen in jedem Nun neu, zahllos, das heißt ohne Weise, und über die Weise der Engel und aller geschaffenen Vernunft hinaus. Gott allein ist frei und ungeschaffen, und daher ist er allein ihr gleich der Freiheit nach, nicht aber im

und niht nâch der ungeschaffenheit, wan si ist geschaffen. Swenne diu sêle kumet in daz ungemischte lieht, sô sleht si in ir nihtes niht sô verre von dem geschaffenen ihte in dem nihtes nihte, daz si mit nihte enmac wider komen von ir kraft in ir geschaffen iht. Und got der understât mit sîner ungeschaffenheit ir nihtes niht und entheltet die sêle in sînem ihtes ihte. Diu sêle hât gewâget ze nihte ze werdenne und enkan ouch von ir selber ze ir selber niht gelangen, sô verre ist si sich entgangen, und ê daz sie got hât understanden. Daz muoz von nôt sîn. Wan als ich ê sprach: Jêsus was îngegangen in den tempel und was ûzwerfende, die dâ kouften und verkouften, und begunde ze sprechenne ze den andern: ›tuot diz hin!‹ Jâ, sehet, nû hân ich daz wörtelîn: Jêsus gienc în und begunde ze sprechenne: ›tuot diz hin!‹ und sie tâten ez hin. Sehet, dô was dâ nieman mê dan Jêsus aleine und begunde ze sprechenne in dem tempel. Sehet, daz wizzet vür wâr: wil ieman anders reden in dem tempel, daz ist in der sêle, dan Jêsus aleine, sô swîget Jêsus, als er dâ heime niht ensî, und er ist ouch dâ heime niht in der sêle, wan si hât vremde geste, mit den si redet. Sol aber Jêsus reden in der sêle, sô muoz si aleine sîn und muoz selber swîgen, sol si Jêsum hœren reden. Eyâ, sô gât er în und beginnet ze sprechenne. Waz sprichet her Jêsus? Er sprichet, daz er ist. Waz ist er denne? Er ist ein wort des vaters. In dem selben worte sprichet der vater sich selber und alle götlîche natûre und allez, daz got ist, alsô als er ez bekennet, und er bekennet ez, als ez ist. Und wan er ist volkomen in sînem bekantnisse und in sîner vermügenheit, her umbe sô ist er ouch volkomen in sînem sprechenne. Dâ er sprichet daz wort, dâ sprichet er sich und alliu dinc in einer andern persône und gibet im die selbe natûre, die er selber hât, und sprichet alle vernünftige geiste in dem selben worte glîch dem selben worte nâch dem bilde, als ez inneblîbende ist, nâch dem, sô ez ûzliuhtende ist, als ein ieglich bî im selber ist, niht glîch in aller wîse dem selben worte, mê: sie hânt

Hinblick auf die Unerschaffenheit, denn *sie* ist geschaffen. Wenn die Seele in das ungemischte Licht kommt, so schlägt sie in ihr Nichts so weit weg von ihrem geschaffenen Etwas in dem Nichts, daß sie aus eigener Kraft mitnichten zurückzukommen vermag in ihr geschaffenes Etwas. Und Gott stellt sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr Nichts und hält die Seele in seinem Etwas. Die Seele hat gewagt, zunichte zu werden und kann auch von sich selbst aus nicht ⟨wieder⟩ zu sich selbst gelangen – so weit ist sie sich entgangen, ehe Gott sich unter sie gestellt hat. Das muß notwendig so sein. Denn, wie ich früher sagte: ›Jesus war hineingegangen in den Tempel und warf hinaus, die da kauften und verkauften, und sprach zu den andern: »Tut dies fort!«‹ – Ja, seht, nun nehme ich das Wörtlein: ›Jesus ging hinein und hub an zu sprechen: »Tut dies fort!«‹, und sie taten es hin. Seht, nun war da niemand mehr als Jesus allein, und er begann in dem Tempel zu sprechen. Seht, dies sollt ihr fürwahr wissen: Will jemand anders in dem Tempel, das ist in der Seele, reden als Jesus allein, so schweigt Jesus, als sei er nicht daheim, und er ist auch nicht daheim in der Seele, denn sie hat fremde Gäste, mit denen sie redet. Soll aber Jesus in der Seele reden, so muß sie allein sein und muß selbst schweigen, wenn sie Jesus reden hören soll. Nun denn, so geht er hinein und beginnt zu sprechen. Was spricht der Herr Jesus? Er spricht das, was er ist. Was ist er denn? Er ist ein Wort des Vaters. In diesem nämlichen Worte spricht der Vater sich selbst und die ganze göttliche Natur und alles, was Gott ist, so wie er es erkennt ⟨,aus⟩, und er erkennt es, wie es ist. Und da er vollkommen ist in seinem Erkennen und in seinem Vermögen, darum ist er auch vollkommen in seinem Sprechen. Indem er das Wort spricht, spricht er sich und alle Dinge in einer andern Person und gibt ihm dieselbe Natur, die er selbst hat, und spricht alle vernunftbegabten Geistwesen in demselben Worte als demselben Worte ⟨wesens-⟩*gleich* ⟨aus⟩ nach dem »Bild«, insofern es *innebleibend* ist, – *nicht gleich* jedoch demselben Worte in jeder Weise, insofern es *ausleuchtet*, insofern also ein jedes für sich gesondert Sein hat; sie ⟨d. h. die *ausleuchtenden*

mügelicheit enpfangen glîcheit ze enpfâhenne von gnâden des selben wortes; und daz selbe wort, als ez in im selber ist, diz hât der vater allez gesprochen, daz wort und allez, daz in dem worte ist.

Sît der vater diz gesprochen hât, waz ist denne Jêsus sprechende in der sêle? Als ich gesprochen hân: der vater sprichet daz wort und sprichet in dem worte und anders niht, und Jêsus sprichet in der sêle. Diu wîse sînes sprechennes daz ist, daz er sich selben offenbâret und allez, daz der vater in im gesprochen hât, nâch der wîse, als der geist enpfenclich ist. Er offenbâret veterlîche hêrschaft in dem geiste in einem glîchen unmæzigen gewalte. Swenne der geist disen gewalt enpfæhet in dem sune und durch den sun, sô wirt er gewaltic in einem ieglîchen vürgange, alsô daz er glîch und gewaltic wirt in allen tugenden und in aller volkomener lûterkeit, sô daz in liep noch leit noch allez, daz got in der zît geschaffen hât, daz enmac den menschen niht zerstœren, er enblîbe gewalticlîche dar inne stânde als in einer götlîchen kraft, der engegen alliu dinc sint kleine und niht vermügende.

Ze dem andern mâle offenbâret sich Jêsus in der sêle mit einer unmæzigen wîsheit, diu er selber ist, in der wîsheit sich der vater selbe bekennet mit aller sîner veterlîchen hêrschaft und daz selbe wort, daz ouch diu wîsheit selber ist, und allez daz dar inne ist, alsô als daz selbe ein ist. Swenne disiu wîsheit mit der sêle vereinet wirt, sô ist ir aller zwîvel und alliu irrunge und alliu dünsternisse alzemâle abe genomen und ist gesetzet in ein lûter klârez lieht, daz selber got ist, als der prophête sprichet: ›herre, in dînem liehte sol man daz lieht bekennen.‹ Dâ wirt got mit gote bekant in der sêle; sô bekennet si mit dirre wîsheit sich selber und alliu dinc, und die selbe wîsheit bekennet si mit im selben, und mit der selben wîsheit bekennet si die veterlîche hêrschaft in vruhtbærer berhafticheit und die weselîche isticheit nâch einvaltiger einicheit âne einigen underscheit.

»Bilder«) haben aber die Möglichkeit erhalten, eine gnadenhafte Gleichheit mit demselben Worte zu erlangen. Und dasselbe Wort, wie es in sich selbst ist, das hat der Vater gänzlich gesprochen, das Wort und alles, was in dem Worte ist.

Da nun der Vater *dies* gesprochen hat, was spricht denn *Jesus* in der Seele? Wie ich gesagt habe: Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und sonst nicht; Jesus aber spricht *in der Seele*. Die Weise seines Sprechens ist die, daß er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart in der Weise, wie der Geist empfänglich ist. Er offenbart die väterliche Herrscherkraft in dem Geiste in gleicher unermeßlicher Gewalt. Wenn der Geist diese Gewalt in dem Sohne und durch den Sohn empfängt, so wird er ⟨selbst⟩ gewaltig in jedem Fortgang, so daß er gleich und gewaltig wird in allen Tugenden und in aller vollkommenen Lauterkeit, also daß weder Liebes noch Leides noch alles, was Gott in der Zeit geschaffen hat, den Menschen zu verstören vermag, er vielmehr machtvoll darin stehen bleibt wie in einer göttlichen Kraft, der gegenüber alle Dinge klein und unvermögend sind.

Zum andern Male offenbart sich Jesus in der Seele mit einer unermeßlichen Weisheit, die er selbst ist, in welcher Weisheit sich der Vater selbst mit seiner ganzen väterlichen Herrscherkraft sowie jenes nämliche Wort erkennt, das ja auch die Weisheit selbst ist, und alles, was darin ist, so, wie es Eins ist. Wenn diese Weisheit mit der Seele vereint wird, so ist ihr aller Zweifel und alle Irrung und alle Finsternis ganz und gar abgenommen, und sie ist versetzt in ein lauteres, klares Licht, das Gott selbst ist, wie der Prophet spricht: ›Herr, in deinem Lichte wird man das Licht erkennen‹ ⟨Ps. 35,10⟩. Da wird Gott mit Gott erkannt in der Seele; dann erkennt sie mit dieser Weisheit sich selbst und alle Dinge, und diese selbe Weisheit erkennt sie mit ihm selbst, und mit derselben Weisheit erkennt sie die väterliche Herrschermacht in ⟨ihrer⟩ fruchtbaren Zeugungskraft und das wesenhafte Ur-Sein in einfaltiger Einheit ohne jegliche Unterschiedenheit.

Jêsus der offenbâret sich ouch mit einer unmæzigen süezicheit und rîcheit ûz des heiligen geistes kraft ûzquellende und überquellende und învliezende mit übervlüzziger voller rîcheit und süezicheit in alliu enpfenclîchiu herzen. Swenne sich Jêsus mit dirre rîcheit und mit dirre süezicheit offenbâret und einiget mit der sêle, mit dirre rîcheit und mit dirre süezikeit sô vliuzet diu sêle in sich selber und ûz sich selber und über sich selber und über alliu dinc von gnâden mit gewalte âne mittel wider in ir êrste begin. Denne ist der ûzer mensche gehôrsam sînem innern menschen unz an sînen tôt und ist denne in stætem vride in dem dienste gotes alle zît. Daz ouch Jêsus in uns komen müeze und ûzwerfen und hin tuon alle hindernisse und uns mache ein, als er ein ist mit dem vater und mit dem heiligen geiste ein got, daz wir alsô ein werden mit im und êwiclîchen blîben, des helfe uns got. Âmen.

Jesus offenbart sich zudem mit einer unermeßlichen Süßigkeit und Fülle, die herausquillt aus des Heiligen Geistes Kraft und überquillt und einströmt mit überfließend reicher Fülle und Süßigkeit in alle empfänglichen Herzen. Wenn Jesus sich mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit offenbart und mit der Seele vereinigt, so fließt die Seele mit dieser Fülle und mit dieser Süßigkeit in sich selbst und aus sich selbst und über sich selbst und über alle Dinge hinaus gnadenweise mit Macht ohne Mittel zurück in ihren ersten Ursprung. Dann ist der äußere Mensch seinem inneren Menschen gehorsam bis zu seinem Tod und ist dann in stetem Frieden im Dienste Gottes allezeit.

Daß Jesus auch in uns kommen und hinauswerfen und wegräumen möge alle Hindernisse und uns Eins mache, wie er als Eins mit dem Vater und dem Heiligen Geiste *ein* Gott ist, auf daß wir so mit ihm Eins werden und ewig bleiben, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 2⟩

Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II.

Ich hân ein wörtelîn gesprochen des êrsten in dem latîne, daz stât geschriben in dem êwangeliô und sprichet alsô ze tiutsche: ›unser herre Jêsus Kristus der gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was‹.

Eyâ, nû merket mit vlîze diz wort: ez muoz von nôt sîn, daz si ein juncvrouwe was, der mensche, von der Jêsus wart enpfangen. Juncvrouwe ist alsô vil gesprochen als ein mensche, der von allen vremden bilden ledic ist, alsô ledic, als er was, dô er niht enwas. Sehet, nû möhte man vrâgen, wie der mensche, der geborn ist und vor gegangen ist in vernünftic leben, wie er alsô ledic müge sîn aller bilde, als dô er niht enwas, und er weiz doch vil, daz sint allez bilde; wie mac er denne ledic sîn? Nû merket daz underscheit, daz wil ich iu bewîsen. Wære ich alsô vernünftic, daz alliu bilde vernünfticlîche in mir stüenden, diu alle menschen ie enpfiengen und diu in gote selber sint, wære ich der âne eigenschaft, daz ich enkeinez mit eigenschaft hæte begriffen in tuonne noch in lâzenne, mit vor noch mit nâch, mêr: daz ich in disem gegenwertigen nû vrî und ledic stüende nâch dem liebesten willen gotes und den ze tuonne âne underlâz, in der wârheit sô wære ich juncvrouwe âne hindernisse aller bilde als gewærlîche, als ich was, dô ich niht enwas.

Ich spriche aber: daz der mensche ist juncvrouwe, daz enbenimet im nihtes niht von allen den werken, diu er ie getete; des stât er megetlich und vrî âne alle hindernisse der obersten wârheit, als Jêsus ledic und vrî ist und megetlich in im selber. Als die *meister* sprechent, daz glîch und glîch aleine

PREDIGT 2

Intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II. ⟨Luc. 10,38⟩

Ich habe ein Wörtlein gesprochen, zunächst auf lateinisch, das steht geschrieben im Evangelium und lautet zu deutsch also: ›Unser Herr Jesus Christus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war‹ ⟨Luk. 10,38⟩.

Wohlan, achtet nun aufmerksam auf dieses Wort: Notwendig muß es so sein, daß sie eine ›Jungfrau‹ war, jener Mensch, von dem Jesus empfangen ward. Jungfrau besagt soviel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war. Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie da er noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein? Nun gebt acht auf die Unterweisung, die will ich euch dartun. Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je ⟨in sich⟩ aufnahmen, und ⟨zudem⟩ die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wahrlich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war.

Ich sage weiter: Daß der Mensch Jungfrau ist, das benimmt ihm gar nichts von allen den Werken, die er je tat; das alles ⟨aber⟩ läßt ihn magdlich und frei dastehen ohne jede Behinderung an der obersten Wahrheit, so wie Jesus ledig und frei ist und magdlich in sich selbst. Wie die Meister

ein sache ist der einunge, her umbe sô muoz der mensche maget sîn, juncvrouwe, diu den megetlîchen Jêsum enpfâhen sol.

Nû merket und sehet mit vlîze! Daz nû der mensche iemer mê juncvrouwe wære, sô enkæme keiniu vruht von im. Sol er vruhtbære werden, sô muoz daz von nôt sîn, daz er ein wîp sî. Wîp ist daz edelste wort, daz man der sêle zuo gesprechen mac, und ist vil edeler dan juncvrouwe. Daz der mensche got enpfæhet in im, daz ist guot, und in der enpfenclicheit ist er maget. Daz aber got vruhtbærlich in im werde, daz ist bezzer; wan vruhtbærkeit der gâbe daz ist aleine dankbærkeit der gâbe, und dâ ist der geist ein wîp in der widerbernden dankbærkeit, dâ er gote widergebirt Jêsum in daz veterlîche herze.

Vil guoter gâben werdent enpfangen in der juncvröuwelicheit und enwerdent niht wider îngeborn in der wîplîchen vruhtbærkeit mit dankbærem lobe in got. Die gâbe verderbent und werdent alle ze nihte, daz der mensche niemer sæliger noch bezzer dar abe wirt. Dâ enist im sîn juncvröuwelicheit ze nihte nütze, wan er niht ein wîp enist zuo der juncvröuwelicheit mit ganzer vruhtbærkeit. Dar an lît der schade. Dar umbe hân ich gesprochen: ›Jêsus gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was‹. Daz muoz von nôt sîn, als ich iu bewîset hân.

Êlîche liute die bringent des jâres lützel mê dan éine vruht. Aber ander êlîche liute die meine ich nû ze disem mâle: alle die mit eigenschaft gebunden sint an gebete, an vastenne, an wachenne und aller hande ûzerlîcher üebunge und kestigunge. Ein ieglîchiu eigenschaft eines ieglichen werkes, daz die vrîheit benimet, in disem gegenwertigen nû gote ze wartenne und dem aleine ze volgenne in dem liehte, mit dem er dich anwîsende wære ze tuonne und ze lâzenne in einem ieglîchen nû vrî und niuwe, als ob dû anders niht enhabest noch enwellest noch enkünnest: ein ieglîchiu eigenschaft oder vürgesetzet werk, daz dir dise vrîheit benimet alle zît niuwe, daz heize ich nû ein jâr; wan dîn sêle bringet dekeine

sagen, daß nur gleich und gleich Grund für die Vereinigung ist, darum muß der Mensch Magd sein, Jungfrau, die den magdlichen Jesus empfangen soll.

Nun gebt acht und seht genau zu! Wenn nun der Mensch immerfort Jungfrau wäre, so käme keine Frucht von ihm. Soll er fruchtbar werden, so ist es notwendig, daß er *Weib* sei. »Weib« ist der edelste Name, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als »Jungfrau«. Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe, das allein ist Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebiert in Gottes väterliches Herz.

Viele gute Gaben werden empfangen in der Jungfräulichkeit, werden aber nicht in weiblicher Fruchtbarkeit mit dankbarem Lobe wieder eingeboren in Gott. Diese Gaben verderben und werden alle zunichte, so daß der Mensch nimmer seliger noch besser davon wird. Dabei ist ihm seine Jungfräulichkeit zu nichts nütze, denn er ist über seine Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit voller Fruchtbarkeit. Darin liegt der Schaden. Darum habe ich gesagt: ›Jesus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war.‹ Das muß notwendig so sein, wie ich euch dargetan habe.

Eheleute bringen im Jahr kaum mehr als *eine* Frucht hervor. Aber eine andere Art »Eheleute« habe ich nun diesmal im Sinn: alle diejenigen, die ichhaft gebunden sind an Gebet, an Fasten, an Wachen und allerhand äußerliche Übungen und Kasteiungen. Jegliche Ichgebundenheit an irgendwelches Werk, das dir die Freiheit benimmt, in diesem gegenwärtigen Nun Gott zu Gebote zu stehen und ihm allein zu folgen in dem Lichte, mit dem er dich anweisen würde zum Tun und Lassen, frei und neu in jedem Nun, als ob du anders nichts hättest noch wolltest noch könntest:– jegliche Ichgebundenheit oder jegliches vorsätzliche Werk, das dir diese allzeit neue Freiheit benimmt, das heiße ich nun ein

vruht, si enhabe daz werk getân, daz dû mit eigenschaft besezzen hâst, noch dû engetriuwest gote noch dir selber, dû enhabest dîn werk volbrâht, daz dû mit eigenschaft begriffen hâst; anders sô enhâst dû dekeinen vride. Dar umbe sô enbringest dû ouch dekeine vruht, dû enhabest dîn werk getân. Daz setze ich vür ein jâr, und diu vruht ist nochdenne kleine, wan si ûz eigenschaft gegangen ist nâch dem werke und niht von vrîheit. Dise heize ich êlîche liute, wan sie an eigenschaft gebunden stânt. Dise bringent lützel vrühte, und diu selbe ist nochdenne kleine, als ich gesprochen hân.

Ein juncvrouwe, diu ein wîp ist, diu ist vrî und ungebunden âne eigenschaft, diu ist gote und ir selber alle zît glîch nâhe. Diu bringet vil vrühte und die sint grôz, minner noch mêr dan got selber ist. Dise vruht und dise geburt machet disiu juncvrouwe, diu ein wîp ist, geborn und bringet alle tage hundert mâl oder tûsent mâl vruht joch âne zal gebernde und vruhtbære werdende ûz dem aller edelsten grunde; noch baz gesprochen: jâ, ûz dem selben grunde, dâ der vater ûz gebernde ist sîn êwic wort, dar ûz wirt si vruhtbære mitgebernde. Wan Jêsus, daz lieht und der schîn des veterlîchen herzen – als sant *Paulus* sprichet, daz er ist ein êre und ein schin des veterlîchen herzen, und er durchliuhtet mit gewalte daz veterlîche herze – dirre Jêsus ist mit ir vereinet und si mit im, und si liuhtet und schînet mit im als ein einic ein und als ein lûter klâr lieht in dem veterlîchen herzen.

Ich hân ouch mê gesprochen, daz ein kraft in der sêle ist, diu berüeret niht zît noch vleisch; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got alzemâle grüenende und blüejende in aller der vröude und in aller der êre, daz er in im selber ist. Dâ ist alsô herzenlîchiu vröude und alsô unbegrîfelîchiu grôze vröude, daz dâ nieman volle abe gesprechen kan. Wan der êwige vater gebirt sînen êwigen sun in dirre kraft âne underlâz, alsô daz disiu

Jahr; denn deine Seele bringt dabei keinerlei Frucht, ohne daß sie das Werk verrichtet hat, das du ichgebunden in Angriff genommen hast, und du hast auch weder zu Gott noch zu dir selbst Vertrauen, du habest denn dein Werk vollbracht, das du mit Ich-Bindung ergriffen hast; sonst hast du keinen Frieden. Darum bringst du auch keine Frucht, du habest denn dein Werk getan. *Dies* setze ich als ein Jahr an, und die Frucht ist dennoch klein, weil sie aus dem Werke hervorgegangen ist in Ichgebundenheit und nicht in Freiheit. Solche Menschen heiße ich »Eheleute«, weil sie in Ich-Bindung gebunden sind. Solche bringen wenig Frucht, und die ist zudem noch klein, wie ich gesagt habe.

Eine Jungfrau, die ein Weib ist, die frei ist und ungebunden ohne Ich-Bindung, die ist Gott und sich selbst allzeit gleich nahe. Die bringt viele Früchte, und die sind groß, nicht weniger und nicht mehr als Gott selbst ist. Diese Frucht und diese Geburt bringt diese Jungfrau, die ein Weib ist, zustande, und sie bringt alle Tage hundertmal oder tausendmal Frucht, ja unzählige Male, gebärend und fruchtbar werdend aus dem alleredelsten Grunde; noch besser gesagt: fürwahr, aus demselben Grunde, daraus der Vater sein ewiges Wort gebiert, aus dem wird sie fruchtbar mitgebärend. Denn Jesus, das Licht und der Widerschein des väterlichen Herzens – wie Sankt Paulus sagt, daß er eine Ehre und ein Widerschein des väterlichen Herzens sei und mit Gewalt das väterliche Herz durchstrahle ⟨vgl. Hebr. 1,3⟩ –, dieser Jesus ist mit ihr vereint und sie mit ihm, und sie leuchtet und glänzt mit ihm als ein einiges Eins und als ein lauterklares Licht im väterlichen Herzen.

Ich habe auch öfter schon gesagt, daß eine Kraft in der Seele ist, die weder Zeit noch Fleisch berührt; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ganz so grünend und blühend in aller der Freude und in aller der Ehre, wie er in sich selbst ist. Da ist so herzliche Freude und so unbegreiflich große Freude, daß niemand erschöpfend davon zu künden vermag. Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft

kraft mitgebernde ist den sun des vaters und sich selber den selben sun in der einiger kraft des vaters. Hæte ein mensche ein ganzez künicrîche oder allez daz guot von ertrîche und lieze daz lûterlîche durch got und würde der ermesten menschen einer, der ûf ertrîche iener lebet, und gæbe im denne got alsô vil ze lîdenne, als er ie menschen gegap, und lite er allez diz unz an sînen tôt und gæbe im denne got einen blik ze einem mâle ze schouwenne, wie er in dirre kraft ist: sîn vröude würde alsô grôz, daz alles diss lîdens und armüetes wære nochdenne ze kleine. Jâ, engæbe im joch got her nâch niemer mê himelrîches, er hæte nochdenne alze grôzen lôn enpfangen umbe allez, daz er ie geleit; wan got ist in dirre kraft als in dem êwigen nû. Wære der geist alle zît mit gote vereinet in dirre kraft, der mensche enmöhte niht alten; wan daz nû, dâ got den êrsten menschen inne machete, und daz nû, dâ der leste mensche inne sol vergân, und daz nû, dâ ich inne spriche, diu sint glîch in gote und enist niht dan éin nû. Nû sehet, dirre mensche wonet in éinem liehte mit gote; dar umbe enist in im noch lîden noch volgen sunder ein glîchiu êwicheit. Disem menschen ist in der wârheit wunder abegenomen, und alliu dinc stânt weselîche in im. Dar umbe enpfæhet er niht niuwes von künftigen dingen noch von keinem zuovalle, wan er wonet in einem nû alle zît niuwe âne underlâz. Alsolîchiu götlîchiu hêrschaft ist in dirre kraft.

Noch ein kraft ist, diu ist ouch unlîplich; si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner süezicheit und mit aller sîner wunne. Wærlîche, in dirre kraft ist alsô grôziu vröude und alsô grôziu, unmæzigiu wunne, daz nieman vollen dar abe gesprechen noch geoffenbâren kan. Ich spriche aber: wære ein einic mensche, der hie inne schouwete vernünftic-lîche in der wârheit einen ougenblik die wunne und die vröude, diu dar inne ist: allez daz er gelîden möhte und daz

ohne Unterlaß so, daß diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebiert. Besäße ein Mensch ein ganzes Königreich oder alles Gut der Erde und gäbe das lauterlich um Gottes willen hin und würde der ärmsten Menschen einer, der irgendwo auf Erden lebt, und gäbe ihm dann Gott so viel zu leiden, wie er je einem Menschen gab, und litte er alles dies bis an seinen Tod, und ließe ihn dann Gott *einmal* nur mit *einem* Blick schauen, wie er in dieser Kraft ist: – seine Freude würde so groß, daß es an allem diesem Leiden und an dieser Armut immer noch zu wenig gewesen wäre. Ja, selbst wenn Gott ihm nachher nimmermehr das Himmelreich gäbe, er hätte dennoch allzu großen Lohn empfangen für alles, was er je erlitt; denn Gott ist in dieser Kraft wie in dem ewigen Nun. Wäre der Geist allzeit mit Gott in dieser Kraft vereint, der Mensch könnte nicht altern; denn das Nun, darin Gott den ersten Menschen schuf, und das Nun, darin der letzte Mensch vergehen wird, und das Nun, darin ich spreche, die sind gleich in Gott und sind nichts als *ein* Nun. Nun seht, dieser Mensch wohnt in *einem* Lichte mit Gott; darum ist in ihm weder Leiden noch Zeitfolge, sondern eine gleichbleibende Ewigkeit. Diesem Menschen ist in Wahrheit alles Verwundern abgenommen, und alle Dinge stehen wesenhaft in ihm. Darum empfängt er nichts Neues von künftigen Dingen noch von irgendeinem »Zufall«, denn er wohnt in *einem* Nun, allzeit neu, ohne Unterlaß. Solche göttliche Hoheit ist in dieser Kraft.

Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlaß glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und mit all seiner Wonne. Wahrlich, in dieser Kraft ist so große Freude und so große, unermeßliche Wonne, daß es niemand erschöpfend auszusagen oder zu offenbaren vermag. Ich sage wiederum: Gäbe es irgendeinen Menschen, der hierin mit der Vernunft wahrheitsgemäß einen Augenblick lang die Wonne und die Freude schaute, die darin ist,

got von im geliten wolte hân, daz wære im allez kleine und joch nihtes niht; ich spriche noch mê: ez wære im alzemâle ein vröude und ein gemach.

Wilt dû rehte wizzen, ob dîn lîden dîn sî oder gotes, daz solt dû her an merken: lîdest dû umbe dîn selbes willen, in welher wîse daz ist, daz lîden tuot dir wê und ist dir swære ze tragenne. Lîdest dû aber umbe got und got aleine, daz lîden entuot dir niht wê und ist dir ouch niht swære, wan got treit den last. Mit guoter wârheit! Wære ein mensche, der lîden wolte durch got und lûterlîche got aleine, und viele allez daz lîden ûf in zemâle, daz alle menschen ie geliten und daz al diu werlt hât gemeinlich, daz entæte im niht wê noch enwære im ouch niht swære, wan got der trüege den last. Der mir einen zentener leite ûf mînen hals und in denne ein ander trüege ûf mînem halse, als liep leite ich hundert ûf als einen, wan ez enwære mir niht swære noch entæte mir ouch niht wê. Kürzlîche gesprochen: swaz der mensche lîdet durch got und got aleine, daz machet im got lîhte und süeze. Als ich sprach in dem beginne, dâ mite wir unser predige begunden: ›Jêsus gienc ûf in ein bürgelîn und wart enpfangen von einer juncvrouwen, diu ein wîp was‹. War umbe? Daz muoste sîn von nôt, daz si ein juncvrouwe was und ouch ein wîp. Nû hân ich iu geseit, daz Jêsus enpfangen wart; ich enhân iu aber niht geseit, waz daz bürgelîn sî, alsô als ich nû dar abe sprechen wil.

Ich hân underwîlen gesprochen, ez sî ein kraft in dem geiste, diu sî aleine vrî. Underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein huote des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein lieht des geistes; underwîlen hân ich gesprochen, ez sî ein vünkelîn. Ich spriche aber nû: ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz, daz ist hœher boben diz und daz dan der himel ob der erde. Dar umbe nenne ich ez nû in einer edelerr wîse dan ich ez ie genante, und ez lougent der edelkeit

– alles, was er leiden könnte und was Gott von ihm erlitten haben wollte, das wäre ihm alles geringfügig, ja ein Nichts; ich sage noch mehr: es wäre ihm vollends eine Freude und ein Gemach.

Willst du recht wissen, ob dein Leiden dein sei oder Gottes, das sollst du hieran erkennen: Leidest du um deiner selbst willen, in welcher Weise es immer sei, so tut dir dieses Leiden weh und ist dir schwer zu ertragen. Leidest du aber um Gott und um Gottes willen allein, so tut dir dieses Leiden nicht weh und ist dir auch nicht schwer, denn Gott trägt die Last. In voller Wahrheit: Gäbe es einen Menschen, der um Gott und rein nur um Gottes willen leiden wollte, und fiele auf ihn alles das Leiden miteinander, das sämtliche Menschen je erlitten und das die ganze Welt mitsammen trägt, das täte ihm nicht weh und wäre ihm auch nicht schwer, denn Gott trüge die Last. Wenn mir einer einen Zentner auf meinen Nacken legte und ihn dann ein *anderer* auf *meinem* Nacken hielte, so lüde ich mir ebenso lieb hundert auf wie einen, denn es wäre mir nicht schwer und täte mir auch nicht weh. Kurz gesagt: Was immer der Mensch um Gott und um Gottes willen allein leidet, das macht ihm Gott leicht und süß. So denn habe ich am Anfang gesagt, womit wir unsere Predigt begannen: ›Jesus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war‹. Warum? Das mußte notwendig so sein, daß sie eine Jungfrau war und dazu ein Weib. Nun habe ich euch darüber gesprochen, daß Jesus empfangen ward; ich habe euch aber ⟨noch⟩ nicht gesagt, was das ›Burgstädtchen‹ sei, so wie ich ⟨denn⟩ jetzt darüber sprechen will.

Ich habe bisweilen gesagt, es sei eine Kraft im Geiste, die sei allein frei. Bisweilen habe ich gesagt, es sei eine Hut des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Licht des Geistes; bisweilen habe ich gesagt, es sei ein Fünklein. Nun aber sage ich: Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das ist erhabener über dies und das als der Himmel über der Erde. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl

und der wîse und ist dar enboben. Ez ist von allen namen vrî und von allen formen blôz, ledic und vrî zemâle, als got ledic und vrî ist in im selber. Ez ist sô gar ein und einvaltic, als got ein und einvaltic ist, daz man mit dekeiner wîse dar zuo geluogen mac. Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen hân, dâ got inne ist blüejende und grüenende mit aller sîner gotheit und der geist in gote, in dirre selber kraft ist der vater gebernde sînen eingebornen sun als gewærlîche als in im selber, wan er wærlîche lebet in dirre kraft, und der geist gebirt mit dem vater den selben eingebornen sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem liehte und ist diu wârheit. Möhtet ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendet wol, waz ich spriche, wan ez ist wâr und diu wârheit sprichet ez selbe.

Sehet, nû merket! Alsô ein und einvaltic ist diz bürgelîn boben alle wîse, dâ von ich iu sage und daz ich meine, in der sêle, daz disiu edele kraft, von der ich gesprochen hân, niht des wirdic ist, daz si iemer ze einem einigen mâle einen ougenblik geluoge in diz bürgelîn und ouch diu ander kraft, dâ ich von sprach, dâ got ist inne glimmende und brinnende mit aller sîner rîcheit und mit aller sîner wunne, diu engetar ouch niemer mê dar în geluogen; sô rehte ein und einvaltic ist diz bürgelîn, und sô enboben alle wîse und alle krefte ist diz einic ein, daz im niemer kraft noch wîse zuo geluogen mac noch got selber. Mit guoter wârheit und alsô wærlîche, als daz got lebet! Got selber luoget dâ niemer în einen ougenblik und geluogete noch nie dar în, als verre als er sich habende ist nâch wîse und ûf eigenschaft sîner persônen. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wîse und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar în geluogen, ez muoz in kosten alle sîne götlîche namen und sîne persônlîche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar în geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wîse und eigenschaft: dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz.

solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst. Es ist so völlig eins und einfaltig, wie Gott eins und einfaltig ist, so daß man mit keinerlei *Weise* dahinein zu lugen vermag. Jene nämliche Kraft, von der ich gesprochen habe, darin Gott blühend und grünend ist mit seiner ganzen Gottheit und der Geist in Gott, in dieser selben Kraft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn so wahrhaft wie in sich selbst, denn er lebt wirklich in dieser Kraft, und der Geist gebiert mit dem Vater denselben eingeborenen Sohn und sich selbst als denselben Sohn und ist derselbe Sohn in diesem Lichte und ist die Wahrheit. Könntet ihr mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst.

Seht, nun merkt auf! So eins und einfaltig ist dies »Bürglein« in der Seele, von dem ich spreche und das ich im Sinn habe, über alle Weise erhaben, daß jene edle Kraft, von der ich gesprochen habe, nicht würdig ist, daß sie je ein einziges Mal ⟨nur⟩ einen Augenblick in dies Bürglein hineinluge, und auch die andere Kraft, von der ich sprach, darin Gott glimmt und brennt mit all seinem Reichtum und mit all seiner Wonne, die wagt auch nimmermehr da hineinzulugen; so ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und »Eigenschaft« seiner Personen existiert. Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.

Sehet, alsus als er ein ist und einvaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich dâ heize ein bürgelîn in der sêle, und anders kumet er enkeine wîse dar în; sunder alsô kumet er dar în und ist dâ inne. Mit dem teile ist diu sêle gote glîch und anders niht. Daz ich iu geseit hân, daz ist wâr; des setze ich iu die wârheit ze einem geziugen und mîne sêle ze einem pfande.

Daz wir alsus sîn ein bürgelîn, in dem Jêsus ûfgange und werde enpfangen und êwiclîche in uns blîbe in der wîse, als ich gesprochen hân, des helfe uns got. Âmen.

Seht, so wie er eins und einfaltig ist, so kommt er in dieses Eine, das ich da heiße ein Bürglein in der Seele, und anders kommt er auf keine Weise da hinein; sondern nur so kommt er da hinein und ist darin. Mit *dem* Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht. Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele zum Pfande.

Daß wir so ein »Bürglein« seien, in dem Jesus aufsteige und empfangen werde und ewig in uns bleibe in der Weise, wie ich's gesagt habe, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 3⟩

Nunc scio vere, quia misit dominus angelum suum.

Dô Pêtrus von dem gewalte des hôhen obersten gotes wart ûz dem gebende sîner gevancnisse erlediget, dô sprach er: ›nû weiz ich wærlîche, daz mir got sînen engel hât gesant und hât mich erlôst von dem gewalte Herôdes und von den henden der vîende‹.

Nû kêren wir daz wort umbe und sprechen: wan mir got sinen engel hât gesant, dâ von bekenne ich wærlîche. Pêtrus sprichet als vil als bekantnisse. Ich hân ez ouch mê gesprochen: bekantnisse und vernünfticheit einigent die sêle in got. Vernünfticheit diu vellet in daz lûter wesen, bekantnisse diu loufet vor, si vürloufet und durchbrichet, daz dâ geborn wirt gotes einborner sun. Unser herre sprichet in *Matthêô*, daz nieman bekennet den vater niuwan der sun. Die *meister* sprechent, bekantnisse lige an glîchnisse. Ez sprechent etliche *meister*, diu sêle sî gemachet von allen dingen, wan si eine mügelicheit hât alliu dinc ze verstânne. Ez lûtet tôrlîche und ist doch wâr. Die *meister* sprechent: swaz ich bekennen sol, daz muoz mir zemâle gegenwertic sîn und glîch mîner bekantnisse. Die *heiligen* sprechent, daz in dem vater sî mügentheit und glîcheit in dem sune und einunge in dem heiligen geiste. Dar umbe wan der vater dem sune zemâle gegenwertic ist und der sun zemâle im glîch ist, dar umbe ›bekennet nieman den vater niuwan der sun‹.

Nû sprichet *Pêtrus*: ›nû bekenne ich wærlîche‹. Wâ von bekennet man hie wærlîche? Daz ist dâ von, wan ez ein götlich lieht ist, daz nieman triuget. Daz ander, wan man dâ blôz und lûter bekennet und unbedecket mit ihte. Dâ von sprichet *Paulus*: ›got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist‹. Die *meister* sprechent, diu wîsheit, die wir hie lernen, diu süle uns dort blîben. Sô sprichet *Paulus*, si süle

PREDIGT 3

Nunc scio vere, quia misit dominus angelum suum ⟨*Act. 12,11*⟩

Als Petrus durch die Gewalt des hohen, obersten Gottes aus den Banden seiner Gefangenschaft befreit worden war, da sprach er: ›Nun weiß ich wahrhaft, daß Gott mir seinen Engel gesandt und mich erlöst hat aus der Gewalt des Herodes und aus den Händen der Feinde‹ ⟨Apg. 12,11; vgl. auch Ps. 17,1⟩.

Nun kehren wir dieses Wort um und sagen: Weil Gott mir seinen Engel gesandt hat, deshalb *erkenne* ich wahrhaft. »Petrus« besagt soviel wie Erkenntnis. Ich habe es auch sonst schon gesagt: Erkenntnis und Vernunft vereinigen die Seele mit Gott. Vernunft dringt in das lautere Sein, Erkenntnis läuft voran, sie läuft vorauf und bricht durch, auf daß ⟨da⟩ Gottes eingeborener Sohn geboren wird. Unser Herr sagt bei Matthäus, daß niemand den Vater erkennt als nur der Sohn ⟨Matth. 11,27⟩. Die Meister sagen, Erkenntnis hänge an Gleichheit. Etliche Meister sagen, die Seele sei aus allen Dingen gemacht, weil sie das Vermögen hat, alle Dinge zu erkennen. Es klingt töricht und ist doch wahr. Die Meister sagen: Was ich erkennen soll, das muß mir völlig gegenwärtig sein und meiner Erkenntnis gleichen. Die Heiligen sagen, im Vater sei Macht, im Sohne Gleichheit und im Heiligen Geist Einigung. Weil der Vater dem Sohn vollends gegenwärtig und der Sohn ihm vollends gleich ist, darum erkennt niemand den Vater als nur der Sohn.

Nun spricht Petrus: ›Jetzt erkenne ich wahrhaft‹. Warum erkennt man hier wahrhaft? Darum, weil es ein göttliches Licht ist, das niemanden trügt. Zum andern, weil man da bloß und lauter erkennt und durch nichts verhüllt. Deshalb spricht Paulus: ›Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinerlei Zugang gibt‹ ⟨1 Tim. 6,16⟩. Die Meister sagen, die Weisheit, die wir hier lernen, die werde uns dort bleiben. Paulus aber sagt, sie werde vergehen ⟨1 Kor. 13,8⟩. Ein

abe gân. Ein *meister* sprichet: lûter bekantnisse, nochdenne in disem lîbe, daz habe sô grôzen lust an im selber, daz aller geschaffener dinge lust sî rehte als ein niht wider dem luste, daz lûter bekantnisse an im treit. Nochdenne swie edel ez sî, sô ist ez doch ein zuoval; und als kleine als ein wörtelîn ist wider al der werlt, als kleine ist alliu diu wîsheit, die wir hie lernen mügen, wider die blôzen lûtern wârheit. Dâ von sprichet *Paulus*, ez süle abe gân. Swie si doch blîbe, si wirt rehte ze einer tœrinne und als ob si niht ensî wider der blôzen wârheit, die man dâ bekennet. Daz dritte, war umbe man dâ wærlîche bekennet, daz ist dâ von: diu dinc, diu man hie siht wandelhaftic, diu bekennet man dort unwandelbære, und man nimet sie dâ, als sie sint zemâle ungeteilet und nâhe bî ein; wan daz hie verre ist, daz ist dâ nâhe, wan alliu dinc sint dâ gegenwertic. Daz an dem êrsten und an dem jüngesten tage geschehen sol, daz ist dâ gegenwertic.

›Nû weiz ich wærlîche, daz mir got sînen engel hât gesant‹. Swenne got sînen engel sendet ze der sêle, sô wirt si wærlîche bekennende. In unbederbe hât got sante Pêter den slüzzel niht bevolhen, wan Pêter sprichet als vil als bekantnisse; wan bekantnisse hât den slüzzel und sliuzet ûf und dringet und brichet durch und vindet got blôz und saget denne ir gespiln, dem willen, waz si besezzen habe, swie si doch den willen ê gehabet habe; wan swaz ich wil, daz suoche ich. Bekantnisse gât vor. Si ist ein vürstinne und suochet hêrschaft in dem hœhsten und in dem lûtersten und teilet ez vort der sêle und diu sêle vort der natûre und diu natûre allen lîplîchen sinnen. Diu sêle ist als edel an irme hœhsten und lûtersten, daz ir die *meister* keinen namen enkünnen vinden. Sie sprechent ir sêle, dâ si dem lîbe daz wesen gibet. Nû sprechent die *meister*, daz nâch dem êrsten ûzbruche der gotheit, dâ der sun ûzbrichet von dem vater, dâ sî der engel aller næhest gebildet nâch gote. Ez ist wol wâr: diu sêle ist gebildet nâch gote an irme

Meister sagt: Reine Erkenntnis, selbst hier ⟨noch⟩ in diesem Leben, die berge so große Lust in sich selbst, daß aller geschaffenen Dinge Lust recht wie ein Nichts gegenüber der Lust sei, die reine Erkenntnis in sich trägt. Und doch, wie edel sie auch sei, so ist sie doch ein »Zufall«; und so klein ein Wörtlein ist, verglichen mit der ganzen Welt, so klein ist alle die Weisheit, die wir hier lernen können, gegenüber der bloßen, lauteren Wahrheit. Deshalb sagt Paulus, sie werde vergehen. Selbst wenn sie bleibt, so wird sie recht zu einer Törin und so, als ob sie nichts sei gegenüber der bloßen Wahrheit, die man dort erkennt. Der dritte Grund, weshalb man dort wahrhaft erkennt, liegt darin: Die Dinge, die man hier dem Wandel unterworfen sieht, die erkennt man dort als unwandelbar, und man nimmt sie dort, wie sie ganz ungeteilt und nahe beieinander sind; denn, was hier fern ist, das ist dort nahe, denn alle Dinge sind da gegenwärtig. Was an dem ersten und am jüngsten Tage geschieht, das ist dort gegenwärtig.

›Nun weiß ich wahrhaft, daß Gott mir seinen Engel gesandt hat.‹ Wenn Gott seinen Engel zu der Seele sendet, so wird sie wahrhaft erkennend. Nicht umsonst hat Gott Sankt Peter den Schlüssel anbefohlen, denn »Petrus« besagt soviel wie Erkenntnis ⟨vgl. Matth. 16,19⟩. Erkenntnis aber hat den Schlüssel und schließt auf und dringt und bricht durch und findet Gott unverhüllt und sagt sodann ihrem Gespielen, dem Willen, was sie in Besitz genommen habe, wiewohl sie doch den Willen ⟨dazu⟩ schon vorher gehabt hat; denn was ich *will*, das suche ich. Erkenntnis geht vorauf. Sie ist eine Fürstin und sucht Herrschaft im Höchsten und Lautersten und gibt es an die Seele weiter und die Seele weiter an die Natur und die Natur an alle leiblichen Sinne. Die Seele ist so edel in ihrem Höchsten und Lautersten, daß die Meister keinen Namen für sie finden können. Sie nennen sie »Seele«, sofern sie dem Leibe Wesen gibt. Nun sagen die Meister, nächst dem ersten Ausbruch der Gottheit, wo der Sohn aus dem Vater ausbricht, sei der Engel zu allernächst nach Gott gebildet. Wohl ist es wahr: die Seele ist nach Gott gebildet in

obersten teile; aber der engel ist ein næher bilde gotes. Allez daz des engels ist, daz ist gebildet nâch gote. Dar umbe wirt der engel gesant an die sêle, daz er sie wider bringe an daz selbe bilde, dâ er nâch gebildet ist; wan bekantnisse kumet von glîcheit. Wan denne diu sêle hât eine mügelicheit alliu dinc ze bekennenne, dâ von geruowet si niemer, si enkome in daz êrste bilde, dâ alliu dinc ein sint, und dâ geruowet si, daz ist in gote. In gote ist enkein crêatûre edeler dan diu ander.

Die *meister* sprechent: wesen und bekantnisse sî al ein, wan swaz niht enist, daz bekennet man ouch niht; swaz allermeist wesen hât, daz bekennet man ouch allermeist. Wan denne got ein überswenkende wesen hât, dar umbe überswenket er allem bekantnisse, als ich êgester sprach in dem jüngesten sermône, daz diu sêle îngebildet wirt in die êrsten lûterkeit, in den îndruk der lûtern weselicheit, dâ si gotes gesmecket, ê er wârheit oder bekantlicheit an sich vâhe, dâ alliu nemelicheit abe geleget ist: dâ bekennet si aller lûterlichest, dâ nimet si daz wesen in ebenmæzicheit. Dâ von sprichet *Paulus*: ›got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist‹. Er ist ein înhangen in sîn selbes lûter weselicheit, dâ niht zuohangendes enist. Swaz zuoval hât, daz muoz abe. Er ist ein lûter înstân in im selber, dâ noch diz noch daz enist; wan swaz in gote ist, daz ist got. Ein heiden *meister* sprichet: die krefte, die under gote swebent, die hânt ein înhangen in gote, und swie sie hânt ein lûter înstân in in selber, sô hânt sie doch ein înhangen in dem, der weder begin noch ende hât; wan in got mac niht vremdes gevallen. Des habet ein bewîsunge an dem himel: der mac niht enpfâhen enkeinen vremden îndruk in vremder wîse.

Alsô geschiht ez: swaz ze gote kumet, daz wirt verendert; swie snœde ez sî, bringen wir ez ze gote, ez gât sîn selbes abe. Des habet ein glîchnisse: hân ich wîsheit, diu enbin ich selber niht. Ich mac wîsheit gewinnen, ich mac sie ouch verliesen. Aber swaz an gote ist, daz ist got; daz enmac im niht

ihrem obersten Teile; aber der Engel ist ein näheres Bild Gottes. Alles, was am Engel ist, das ist nach Gott gebildet. Darum wird der Engel zur Seele gesandt, auf daß er sie zurückbringe zu demselben Bild, nach dem er gebildet ist; denn Erkenntnis fließt aus der Gleichheit. Da nun die Seele ein Vermögen hat, alle Dinge zu erkennen, deshalb ruht sie nimmer, bis sie in das erste Bild kommt, wo alle Dinge eins sind, und dort kommt sie zur Ruhe, das heißt: in Gott. In Gott ist keine Kreatur edler als die andere.

Die Meister sagen: Sein und Erkennen sei ganz eins, denn was nicht ist, das erkennt man auch nicht; was am allermeisten Sein hat, das erkennt man auch am allermeisten. Da denn Gott ein überschwengliches Sein hat, darum übersteigt er auch alle Erkenntnis, wie ich vorgestern in meinem letzten Sermon sagte: daß die Seele in die erste Lauterkeit eingebildet wird, in den Eindruck der lauteren Wesenheit, wo sie Gott schmeckt, ehe er Wahrheit oder Erkennbarkeit annimmt, dort, wo alle Nennbarkeit abgelegt ist; dort erkennt sie am allerlautersten, dort nimmt sie das Sein in voller Gemäßheit. Deshalb sagt Paulus: ›Gott wohnt in einem Lichte, zu dem es keinerlei Zugang gibt‹ ⟨1 Tim. 6,16⟩. Er ist ein Einwohnen in seiner eigenen lauteren Wesenheit, in der es nichts Anhaftendes gibt. Was »Zufall« hat, das muß hinweg. Er ist ein lauteres In-sich-selbst-Stehen, wo es weder dies noch das gibt; denn was in Gott ist, das ist Gott. Ein heidnischer Meister sagt: Die Kräfte, die unterhalb Gottes schweben, die haben ein Einhangen in Gott, und wiewohl sie rein in sich bestehen, so haben sie doch ein Einhangen in dem, der weder Anfang noch Ende hat; denn in Gott kann nichts Fremdes fallen. Habet dafür ein Zeugnis am Himmel: der kann keinen fremden Eindruck empfangen in fremder Weise.

Es geschieht so: Was immer zu Gott kommt, das wird verwandelt; so geringwertig es auch sei, wenn wir es zu Gott bringen, so entfällt es sich selbst. Dafür nehmt ein Gleichnis: Habe ich Weisheit, so bin ich die nicht selbst. Ich kann Weisheit gewinnen, ich kann sie auch verlieren. Was immer aber in

entvallen. Ez wirt gesast in götlîche natûre, wan götlich natûre ist sô kreftic, swaz dar în geboten wirt, daz wirt alzemâle dar în gesast oder ez blîbet alzemâle ûzen. Nû merket wunder! Sît got sô snœdiu dinc in sich verendert, waz wænet ir denne, daz er der sêle tuo, die er mit sîn selbes bilde gewirdiget hât?

Daz wir diz erlangen, des helfe uns got. Âmen.

Gott ist, das ist Gott; das kann ihm nicht entfallen. Es wird in göttliche Natur versetzt, denn göttliche Natur ist so kräftig, daß, was immer darein gegeben wird, entweder vollkommen darein versetzt wird oder gänzlich draußen bleibt. Nun vernehmt mit Staunen! Da Gott so geringwertige Dinge in sich verwandelt, was glaubt ihr wohl, daß er mit der Seele tue, die er mit dem Bild seiner selbst ausgezeichnet hat?

Daß wir dazu gelangen mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 4⟩

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est. Jacobi I°.

Sant *Jâcob* sprichet in der epistel: ›diu aller beste gâbe und volkomenheit koment von oben her abe von dem vater der liehte‹.

Nû merket! Ir sult daz wizzen: die menschen, die sich ze gote lâzent und sînen willen aleine suochent mit allem vlîze, swaz got dem menschen gibet, daz ist daz beste; dû sîst des gewis als daz got lebet, daz ez von nôt daz aller beste muoz sîn und daz kein wîse anders möhte gesîn, diu bezzer wære. Swie daz sî, daz doch ein anderz bezzer schîne, sô enwære ez dir doch niht als guot, wan got wil dise wîse und niht ein ander wîse, und disiu wîse muoz von nôt dir diu beste wîse sîn. Ez sî siechtage oder armuot oder hunger oder durst oder swaz ez sî, waz got über dich verhenget oder niht verhenget, oder swaz dir got gibet oder niht engibet, daz ist dir allez daz beste; ez sî andâht oder innicheit, daz dû der beider niht enhâst, und swaz dû hâst oder niht enhâst: setze eht dû dich rehte dar în, daz dû gotes êre meinest in allen dingen, und swaz er dir denne tuot, daz ist daz beste.

Nû möhtest dû vil lîhte sprechen: waz weiz ich, ob ez sî der wille gotes oder niht? Daz wizzet: enwære ez gotes wille niht, sô enwære ez ouch niht. Dû enhâst noch siechtagen noch nihtes niht, got enwelle ez. Und wan dû denne weist, daz ez gotes wille ist, sô söltest dû als vil wollust dar inne hân und genüegedę, daz dû keiner pîne ahtest als pîne; nochdenne kæme ez ûf daz aller hœhste der pîne, enpfündest dû dekeiner pîne oder lîdens, dannoch sô ist im unreht alzemâle; wan dû solt ez nemen von gote in dem aller besten, wan ez muoz von nôt dîn aller bestez sîn. Wan gotes wesen swebet dar an, daz

PREDIGT 4

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est. Jacobi I° ⟨Jac. 1,17⟩

Sankt Jakob sagt in der Epistel: ›Die allerbeste Gabe und Vollkommenheit kommen von oben herab vom Vater der Lichter‹ ⟨Jak. 1,17⟩.

Nun gebt acht! Ihr müßt dies wissen: Die Menschen, die sich Gott überlassen und mit allem Fleiß nur seinen Willen suchen, was immer Gott einem solchen Menschen gibt, das ist das Beste; sei dessen so gewiß, wie daß Gott lebt, daß es notwendig das Allerbeste sein muß und daß es sonst keine Weise geben könnte, die besser wäre. Mag es auch sein, daß doch etwas anderes besser *scheine*, so wäre es für dich doch nicht so gut; denn Gott will eben diese Weise und nicht eine andere, und *diese* Weise muß notwendig für dich die beste Weise sein. Es sei ⟨nun⟩ Krankheit oder Armut oder Hunger oder Durst oder was immer es sei, das Gott über dich verhängt oder nicht verhängt oder was dir Gott gibt oder nicht gibt, das alles ist für dich das Beste; sei's, daß du keines von beiden, weder Andacht noch Innerlichkeit hast und was immer du hast oder nicht hast: stelle dich nur recht darauf ein, daß du Gottes Ehre in allen Dingen im Auge hast, und was immer er dir dann antut, das ist das Beste.

Nun könntest du vielleicht sagen: Woher weiß ich, ob es der Wille Gottes sei oder nicht? Wisset: Wäre es Gottes Wille nicht, so wäre es auch nicht. Du hast weder Krankheit noch irgend etwas, Gott wolle es denn. Und da du denn weißt, daß es Gottes Wille ist, so solltest du soviel Wohlgefallen und Befriedigung daran haben, daß du keine Pein als Pein erachtest; ja, käme es selbst zum Alleräußersten der Pein, empfändest du dann irgend etwas von Pein oder Leiden, so wäre das selbst dann noch völlig verkehrt; denn du sollst es von Gott als Allerbestes nehmen, weil es notwendig dein Allerbestes sein muß. Denn Gottes Sein hängt daran, daß er das Beste

er daz beste welle. Dar umbe sol ichz ouch wellen noch ensol mir dekein dinc baz behagen. Wære ein mensche, dem ich mit allem vlîze wolte gevallen, wiste ich denne vür wâr, daz ich dem menschen baz geviele in einem grâwen kleide dan in keinem andern, swie guot ez joch wære, des ist kein zwîvel, mir enwære daz kleit lüstlîcher und lieber dan kein anderz, swie guot ez joch wære. Wære denne, daz ich einem ieglîchen wölte gevallen, swaz ich denne wiste, daz er gerne hæte, ez wære an worten oder an werken, daz tæte ich und niht ein anderz. Eyâ, nû merket iuch selber, wie iuwer minne gestalt si! Mintet ir got, sô enmöhte iu kein dinc lüstlîcher gesîn, dan daz im aller beste geviele und sîn wille an uns allermeist volbrâht würde. Swie swære diu pîne schîne oder daz ungemach, hâstû niht dar inne als grôzen wollust, sô ist im unreht.

Ich pflige dicke ein wörtelîn ze sprechenne und ist ouch wâr: wir ruofen alle tage und schrîen in dem pater noster: ›herre, dîn wille werde!‹ Sô denne sîn wille wirt, sô wellen wir zürnen und genüeget uns niht an sînem willen. Und swaz er tæte, daz solte uns aller beste gevallen. Die ez alsus nement in dem besten, die blîbent aller dinge in einem ganzen vride. Nû dünket iuch underwîlen und sprechet: ›ach, und wære ez anders komen, sô wære ez bezzer‹, oder ›wære ez niht alsô komen, sô wære ez vil lîhte baz komen‹. Als lange sô dich des dünket, sô gewinnest dû niemer vride. Dû solt ez nemen in dem aller besten. Diz ist der êrste sin von disem worte.

Noch ist ein ander sin, den merket mit vlîze! Er sprichet: ›alle gâbe‹. Waz daz aller beste ist und daz aller hœhste, daz sint eigenlîche gâbe und in dem aller eigensten. Got engibet niht sô gerne sô grôze gâbe. Ich sprach einest an dirre stat, daz got joch gerner vergibet grôze sünde dan kleine. Und sô sie ie grœzer sint, sô er sie ie gerner vergibet und sneller. Und alsô ist ez umbe die gnâde und gâbe und tugent: sô sie ie

wolle. Darum muß auch ich es wollen, und nichts soll mir besser behagen. Wollte ich einem Menschen mit allem Fleiß gefallen und wüßte ich dann für gewiß, daß ich diesem Menschen besser gefiele in einem grauen Kleide als in irgendeinem andern, wie gut es auch wäre, so gibt es darüber keinen Zweifel, daß mir dieses Kleid wohlgefälliger und lieber wäre als irgendein anderes, wär's auch noch so gut. Wär's denn, daß ich einem jeden gefallen wollte: wovon ich dann wüßte, daß es einer gern hätte, an Worten und an Werken, das täte ich und nichts anderes. Wohlan, nun prüft euch selbst daraufhin, wie es mit eurer Liebe bestellt ist! Liebtet ihr Gott, so könnte euch nichts lustvoller sein, als was ihm am allerbesten gefiele und daß sein Wille am allermeisten an uns vollbracht würde. Wie schwer auch die Pein oder das Ungemach scheinen mag, hast du nicht ebenso großes Wohlbehagen darin, so steht es nicht recht damit.

Ich pflege oft ein Wörtlein zu sprechen, und es ist auch wahr: Wir rufen alle Tage und schreien im Paternoster: ›Herr, dein Wille werde!‹ ⟨Matth. 6,10⟩. Und wenn dann sein Wille wird, so wollen wir zürnen, und sein Wille befriedigt uns nicht. Indessen, was immer er täte, das sollte uns am allerbesten gefallen. Die es so als Bestes hinnehmen, die bleiben bei allen Dingen in vollkommenem Frieden. Nun dünkt es euch mitunter, und ihr sagt: »Ach, wäre es anders gekommen, so wäre es besser«, oder: »Wäre es nicht so gekommen, so wäre es vielleicht besser gekommen«. Solange es dich so dünkt, wirst du niemals Frieden gewinnen. Du sollst es als Allerbestes hinnehmen. Dies ist der erste Sinn dieses Schriftwortes.

Es gibt auch noch einen anderen Sinn, den bedenket mit Fleiß! Er ⟨= Sankt Jakob⟩ sagt: ›Alle Gabe‹. Nur was das Allerbeste und Allerhöchste ist, das sind eigentliche Gaben und im allereigensten Sinne. Gott gibt nichts so gern wie *große* Gaben. Ich sagte einst an dieser Stätte, daß Gott sogar lieber große Sünden vergibt als kleine. Und je größer sie sind, um so lieber und schneller vergibt er sie. Und ganz so steht es mit der Gnade und Gabe und Tugend: je größer sie

grœzer sint, sô er sie ie gerner gibet; wan sîn natûre swebet dar an, daz er grôziu dinc gebe. Und dar umbe, sô diu dinc ie bezzer sint, sô ir ie mê ist. Die edelsten crêatûren daz sint die engel und sint zemâle vernünftic und enhânt niht lîplicheit an in, und der ist allermeist und ir ist mêr dan aller lîplîcher dinge zal sî. Grôziu dinc heizent eigenlich gâbe und sint im aller eigenst und aller innigest.

Ich sprach einest: swaz eigenlîche gewortet mac werden, daz muoz von innen her ûz komen und sich bewegen von innerer forme und niht von ûzen her în komen, mêr: von inwendic sol ez her ûz komen. Daz lebet eigenlîche in dem innersten der sêle. Dâ sint dir alliu dinc gegenwertic und inner lebende und suochende und sint an dem besten und sint an dem hœhsten. War umbe bevindest dû des niht? Dâ enbist dû dâ heime niht. Sô daz dinc ie edeler ist, sô ez ie gemeiner ist. Den sin hân ich gemeine mit den tieren und daz leben ist mir gemeine mit den boumen. Daz wesen ist mir noch inner, daz hân ich gemeine mit allen crêatûren. Der himel ist mêrer dan allez, daz under im ist; dar umbe ist er ouch edeler. Ie diu dinc edeler sint, ie mêrer und ie gemeiner sie sint. Diu minne ist edel, wan si gemeine ist.

Ez schînet swære, daz unser herre geboten hât, daz man den ebenkristen minnen sol als sich selben. Diz sprechent gemeinlîche grobe liute, ez süle alsô sîn: man süle sie ze dem guote minnen, dâ man sich selber zuo minnet. Nein, ez enist niht alsô. Man sol sie als sêre minnen als sich selber, und daz ist niht swære. Wellet irz eben merken, sô ist minne mê lônes wert dan ein gebot. Daz gebot schînet swære, und der lôn ist begirlich. Swer got minnet, als er in minnen sol und ouch minnen muoz, er welle oder enwelle, und als in alle crêatûren minnent, der muoz sînen ebenmenschen minnen als sich selben und sich sîner vröuden vröuwen als sîner eigenen vröuden und sîner êren als sêre begern als sîner eigener êren,

sind, um so lieber gibt er sie; denn seine Natur hängt daran, daß er große Dinge gebe. Und darum, je wertvoller die Dinge sind, um so mehr gibt es ihrer. Die edelsten Kreaturen sind die Engel, und sie sind rein geistig und haben keinerlei Körperlichkeit an sich, und von ihnen gibt es am allermeisten, und ihrer gibt es mehr als die Summe aller körperlichen Dinge. Große Dinge heißen recht eigentlich »Gaben« und gehören ihm ⟨= Gott⟩ am allereigentlichsten und allerinnigsten zu.

Ich sagte einst: Was im eigentlichen Sinne in Worten geäußert werden kann, das muß von innen heraus kommen und sich durch die innere Form bewegen, nicht dagegen von außen herein kommen, sondern: von innen muß es heraus kommen. Es lebt recht eigentlich im Innersten der Seele. Dort sind dir alle Dinge gegenwärtig und im Innern lebend und suchend und sind ⟨dort⟩ im Besten und im Höchsten. Weshalb merkst du nichts davon? Weil du dort nicht daheim bist. Je edler etwas ist, um so allgemeiner ist es. Den Sinn habe ich mit den Tieren gemein und das Leben ⟨zudem⟩ mit den Bäumen. Das Sein ist mir noch innerlicher, das habe ich gemein mit allen Kreaturen. Der Himmel ist umfassender als alles, was unter ihm ist; darum ist er auch edler. Je edler die Dinge sind, um so umfassender und allgemeiner sind sie. Die Liebe ist edel, weil sie allumfassend ist.

Es scheint schwer, was unser Herr geboten hat: daß man den Mitchristen lieben soll wie sich selbst ⟨Mark. 12,31; Matth. 22,39⟩. Grobsinnige Leute sagen gemeinhin, es sei so gemeint: man solle sie ⟨= die Mitchristen⟩ im Hinblick auf das gleiche Gute lieben, um dessentwillen man sich selbst liebt. Nein, dem ist nicht so. Man soll sie ebenso sehr lieben wie sich selbst, und das ist nicht schwer. Wollt ihrs recht bedenken, so ist Liebe mehr Belohnung als ein Gebot. Das Gebot scheint schwer, der Lohn aber ist begehrenswert. Wer Gott liebt, wie er ihn lieben soll und auch lieben muß, ob er wolle oder nicht, und wie ihn alle Kreaturen lieben, der muß seinen Mitmenschen lieben wie sich selbst und sich seiner Freuden freuen wie seiner eigenen Freuden und nach seiner

und den vremden als den sînen. Und alsô ist der mensche alle zît in vröuden, in êren und in nutze, sô ist er rehte als in himelrîche, und alsô hât er dicker vröuden dan ob er sich aleine sînes guotes vröuwete. Und wizzet in der wârheit: ist dir genühticlîcher dîn eigen êre dan eines andern, sô ist im unreht.

Wizzest daz, swenne dû iht suochest des dînen, sô envindest dû got niemer, wan dû got niht lûterlîchen suochest. Dû suochest etwaz mit gote und tuost rehte, als dû von gote eine kerzen machtest, daz man etwaz dâ mite suoche; und sô man diu dinc vindet, diu man suochet, sô wirfet man die kerzen enwec. Alsô tuost dû: swaz dû mit gote suochest, daz ist niht, swaz ez joch sî, ez sî nutz oder lôn oder innerkeit oder swaz ez joch sî; dû suochest niht, dar umbe vindest dû ouch niht. Daz dû niht vindest, daz enist kein sache anders, wan daz dû niht suochest. Alle crêatûren sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz ist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblik, sô würden sie ze nihte. Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob er got aleine hæte. Alle crêatûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke hæte âne got, rehte glîch noch minner noch mê.

Eyâ, nû merket ein wâr wort! Gæbe ein mensche tûsent mark goldes, daz man dâ mite kirchen und klœster machte, daz wære ein grôz dinc. Nochdenne hæte der vil mê geben, der tûsent mark vür niht geahten künde; der hæte verre mê getân dan jener. Dô got alle crêatûren geschuof, dô wâren sie sô snœde und sô enge, daz er sich niht dar inne beregen mohte. Doch machte er im die sêle sô glîch und sô ebenmæzic, ûf daz er sich der sêle gegeben möhte; wan swaz er ir

Ehre so sehr verlangen wie nach seiner eigenen Ehre und den Fremden ⟨so lieben⟩ wie den Angehörigen. Und auf solche Weise ist der Mensch allzeit in Freude, in Ehre und in Vorteil, so ist er recht wie im Himmelreich, und so hat er öfter Freuden, als wenn er sich nur seines eigenen Guten freute. Und wisset fürwahr: Ist dir deine eigene Ehre beglückender als die eines andern, so ist das unrecht.

Wisse, wenn immer du irgendwie das Deine suchst, so findest du Gott nimmer, weil du nicht Gott ausschließlich suchst. Du suchst etwas mit Gott und tust gerade so, wie wenn du aus Gott eine Kerze machtest, auf daß man etwas damit suche; und wenn man die Dinge findet, die man sucht, so wirft man die Kerze hinweg. Ganz so tust du: Was immer du mit Gott suchst, das ist *nichts*, was es auch sei, sei's Nutzen oder Lohn oder Innerlichkeit oder was es auch sei; du suchst ein *Nichts*, darum findest du auch ein *Nichts*. Daß du ein *Nichts* findest, ist nur dadurch verursacht, daß du ein Nichts suchst. Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines *Nichts*. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen ⟨nun⟩ haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr ⟨Sein⟩ als eine Mücke ohne Gott besäße, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr.

Wohlan, nun hört auf ein wahres Wort! Gäbe ein Mensch tausend Mark Goldes, auf daß man dafür Kirchen und Klöster baute, das wäre eine große Sache. Dennoch hätte der viel mehr gegeben, der tausend Mark für nichts erachten könnte; der hätte bei weitem mehr getan als jener. Als Gott alle Kreaturen erschaffen hatte, waren sie so geringwertig und so eng, daß er sich in ihnen nicht regen konnte. Die Seele jedoch machte er sich so gleich und so ebenbildlich, auf daß er sich der Seele geben könne; denn was er ihr sonst gäbe, das

anders gæbe, des enahtet si niht. Got muoz mir sich selber geben als eigen, als er sîn selbes ist, oder mir enwirt niht noch ensmecket mir niht. Swer in alsus zemâle enpfâhen sol, der muoz zemâle sich selben ergeben hân und sîn selbes ûzgegangen sîn; der enpfæhet glîch von gote allez, daz er hât, als eigen als erz selber hât und unser vrouwe und alle, die im himelrîche sint: daz ist disen als glîch und als eigen. Die alsô glîch ûzgegangen sint und sich selben ergeben hânt, die sulen ouch glîch enpfâhen und niht minner.

Daz dritte wort ist ›von dem vater der liehte‹. An dem worte ›vater‹ verstât man sunlicheit, und daz wort ›vater‹ liutet ein lûter gebern und ist ein leben aller dinge. Der vater gebirt sînen sun in dem êwigen verstantnisse, und alsô gebirt der vater sînen sun in der sêle als in sîner eigenen natûre und gebirt in der sêle ze eigen, und sîn wesen hanget dar an, daz er in der sêle gebere sînen sun, ez sî im liep oder leit. Ich wart einest gevrâget, waz der vater tæte in dem himel? Dô sprach ich: er gebirt sînen sun, und daz werk ist im sô lüstlich und gevellet im sô wol, daz er niemer anders getuot dan gebern sînen sun, und sie beide blüejent ûz den heiligen geist. Dâ der vater sînen sun in mir gebirt, dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander; wir sîn wol ein ander an menscheit, aber dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander. ›Dâ wir süne sîn, dâ sîn wir rehte erben‹. Der die wârheit bekennet, der weiz wol, daz daz wort ›vater‹ treit in im ein lûter gebern und süne ze habenne. Dar umbe sîn wir hie in disem sun und sîn der selbe sun.

Nû merket daz wort: ›sie koment von oben her abe‹. Nû seite ich iu gar eben vor: swer von oben wil enpfâhen, der muoz von nôt unden sîn in rehter dêmüeticheit. Und wizzet daz in der wârheit: der alzemâle niht unden ist, dem enwirt ouch nihtes niht noch enpfæhet ouch niht, swie kleine ez joch

achtet sie für nichts. Gott muß mir sich selbst so zu eigen geben, wie er sich selbst gehört, oder aber mir wird ⟨überhaupt⟩ nichts zuteil, und nichts sagt mir zu. Wer ihn so ganz empfangen soll, der muß sich selbst ganz aufgeben und sich seiner selbst ganz entäußert haben; so einer empfängt von Gott alles, was Gott hat, ganz gleich ebenso zu eigen, wie der es selbst hat und Unsere Frau und alle die, die im Himmelreiche sind: das gehört solchen ebenso gleich und ebenso eigen zu. Die so gleichmäßig sich entäußert und sich selbst aufgegeben haben, die werden auch Gleiches empfangen und nicht weniger.

Und nun das dritte in unserm Schrifttext: ›von dem Vater der Lichter‹. Bei dem Wort »Vater« denkt man an Sohnschaft, und das Wort »Vater« besagt ein lauteres Gebären und ist gleichbedeutend mit: ein Leben aller Dinge. Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid. Ich ward einst gefragt, was der Vater im Himmel täte. Da sagte ich: Er gebiert seinen Sohn, und dieses Tun ist ihm so lustvoll und gefällt ihm so wohl, daß er nie etwas anderes tut als seinen Sohn gebären, und sie beide blühen den Heiligen Geist aus. Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer. ›Wo wir Söhne sind, da sind wir rechte Erben‹ ⟨Röm. 8,17⟩. Wer die Wahrheit recht erkennt, der weiß wohl, daß das Wort »Vater« ein lauteres Gebären und ein Söhne-Haben in sich trägt. Darum sind wir hierin Sohn und sind derselbe Sohn.

Nun merkt noch auf das Wort: ›sie kommen von oben herab‹. Ich habe euch nun vor kurzem gesagt: Wer von oben her empfangen will, der muß notwendig unten sein in rechter Demut. Und wisset in Wahrheit: Wer nicht völlig unten ist, dem wird auch nichts zuteil, und er empfängt auch nichts, wie geringfügig es auch immer nur sein möge. Hast

iemer müge gesîn. Bistû iht sehende ûf dich oder ûf kein dinc oder ûf ieman, sô enbistû niht unden und enpfæhest ouch niht; mêr: bistû zemâle unden, sô enpfæhestû zemâle und volkomenliche. Gotes natûre ist, daz er gebe, und sîn wesen swebet dar an, daz er uns gebe, ob wir unden sîn. Sîn wirs niht noch enpfâhen wir niht, sô tuon wir im gewalt und tœten in. Enmügen wirs niht an im getuon, sô tuon wirz doch an uns, und als verre ez an uns ist. Daz dû ez im allez gebest eigenlîche, sô luoge, daz dû dich under tuost in rehter dêmüeticheit under got und got erhebest in dînem herzen und in dînem bekantnisse. ›Got unser herre sante sînen sun in die werlt‹. Ich sprach einest alhie: got sante sînen sun in der vülle der zît der sêle, sô si alle zît vürgangen hât. Sô diu sêle der zît und der stat ledic ist, sô sendet der vater sînen sun in die sêle. Nû diz ist daz wort: ›diu aller beste gâbe und volkomenheit koment von oben her abe von dem vater der liehte‹. Daz wir bereitet werden, die besten gâbe ze enpfâhenne, des helfe uns got der vater der liehte. Âmen.

du es irgendwie auf dich oder auf irgend etwas oder irgendwen abgesehen, so bist du nicht unten und empfängst auch nichts; bist du aber völlig unten, so empfängst du auch völlig und vollkommen. Gottes Natur ist es, daß er gibt, und sein Sein hängt daran, daß er uns gebe, wenn wir unten sind. Sind wir's nicht und empfangen wir nichts, so tun wir ihm Gewalt an und töten ihn. Können wir's nicht an ihm selbst tun, so tun wir's doch an uns und soweit es uns betrifft. Auf daß du es ihm alles zu eigen gebest, sieh zu, daß du dich in rechter Demut unter Gott erniedrigst und Gott in deinem Herzen und in deinem Erkennen erhebst. ›Gott, unser Herr, sandte seinen Sohn in die Welt‹ ⟨Gal. 4,4⟩. Ich sprach einst ebenhier: Gott sandte seinen Sohn in der Fülle der Zeit: – zu der Seele, wenn sie über alle Zeit hinausgeschritten ist. Wenn die Seele der Zeit und des Raumes ledig ist, so sendet der Vater seinen Sohn in die Seele. Nun, dies bedeutet das Wort: ›Die allerbeste Gabe und Vollkommenheit kommen von oben herab vom Vater der Lichter.‹

Daß wir bereitet werden, die beste Gabe zu empfangen, dazu helfe uns der Vater der Lichter. Amen.

〈PREDIGT 5A〉

In hoc apparuit charitas dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamus per eum.

SAnt *Johannes* spricht: ›Doran ist unns gottes liebe geoffenbart, daz er sinen sun hatt gesant in die wellt, daz wir lebend durch in‹ und mit im. und also ist unser menschlich natur unmessiklichen erhöhet von dem, daz der oberst kommen ist und an sich hat genommen die menscheit.

Ein *meister* spricht: wann ich an daz gedenck, daz unser natur ist erhaben über creaturen und sitzt in dem himel ob den engeln und wirt angebetten von in, so mŭsz ich mich allzemol frŏwen in minem hertzen, wann Jhs Chrs, min lieber herr, hat mir alles daz eygen gemacht, daz er an im hat. Er spricht ouch, daz der vatter an allem dem, daz er sine*m* sun Jesum Chrm ye gegab in menschlicher natur, so hat er mich ee angesehen und mich mer liebgehebt dann in und gab mir es ee dann im: als wie? Er gab im durch mich, wann es waz mir not. dorum̄, was er im gab, do meinet er mich mit und gab mirs als wol als im; ich nim nŭt ŭsz weder eynung noch heilikeit der gottheit noch nŭtzend nit. alles daz er im in menschlicher natur ye gegab, daz enist mir nit frömbder noch verrer dann im. wann got enkan nit wenig geben; entweders er mŭsz zemol geben oder gar nŭt geben. Sin gab ist zemol einfaltig und volkommen on teilen und nit in zyt, alles in der ewikeit und sind des gewŭsz als ich leb: söllend wir also von im empfahen, wir müssend sin in ewikeit erhaben über die zyt. Jn der ewikeit sind alle ding gegenwirtig. daz, das ob mir ist, daz ist mir also nách und also gegenwirtig alsz daz, daz hie by mir ist; und do söllend wir nemmen, waz wir von got söllend haben. Got der erkennet ouch nŭtz usser im, sunder

PREDIGT 5A

In hoc apparuit caritas dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit deus in mundum ut vivamus per eum ⟨*1 Joh. 4,9*⟩

Sankt Johannes spricht: ›Darin ist uns Gottes Liebe geoffenbart, daß er seinen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir durch ihn und mit ihm leben‹ ⟨1 Joh. 4,9⟩, und so ist unsere menschliche Natur unermeßlich erhöht dadurch, daß der Höchste gekommen ist und die Menschennatur an sich genommen hat.

Ein Meister sagt: Wenn ich daran denke, daß unsere Natur über die Kreaturen erhoben worden ist und im Himmel über den Engeln sitzt und von ihnen angebetet wird, so muß ich mich aus tiefstem Herzensgrunde freuen, denn Jesus Christus, mein lieber Herr, hat mir alles das zu eigen gemacht, was er in sich besitzt. Er ⟨= der Meister⟩ sagt auch, daß der Vater es in allem dem, was er seinem Sohn Jesus Christus je in der menschlichen Natur verlieh, eher auf mich abgesehen und mich mehr geliebt hat als ihn und es mir eher verlieh als ihm. Wieso denn? Er gab es ihm um meinetwillen, denn mir tat es not. Darum, was immer er ihm gab, damit zielte er auf mich und gab mir's recht so wie ihm; ich nehme da nichts aus, weder Einigung noch Heiligkeit der Gottheit noch irgend etwas. Alles, was er ihm je in der menschlichen Natur gab, das ist mir nicht fremder noch ferner als ihm, denn Gott kann nicht ⟨nur⟩ weniges geben; entweder muß er alles oder gar nichts geben. Seine Gabe ist völlig einfach und vollkommen ohne Teilung und nicht in der Zeit, immerzu ⟨nur⟩ in der Ewigkeit; und seid dessen so gewiß, wie ich lebe: Wenn wir so von ihm empfangen sollen, so müssen wir in der Ewigkeit sein, erhaben über die Zeit. In der Ewigkeit sind alle Dinge gegenwärtig. Das, was über mir ist, das ist mir so nahe und so gegenwärtig wie das, was hier bei mir ist; und dort werden wir von Gott empfangen, was wir von Gott haben sollen. Gott erkennt auch nichts außerhalb seiner, sondern sein

sin oug ist allein in sich selber gekert. waz er sicht, daz sicht er alles in im. dorum̄ sicht unns got nitt, so wir sind in sünden. dorum̄ also vil wir sygend in im, also vil bekennet unns got, daz ist: so vil wir on sünd sygen. und alle die werck, die unnszer herr ye gewürkt, die hat er mir als eygen gegeben, das si mir nit minder lonbar sind dann mine werk, die ich würke. sider uns allen nun glich eygen und glich noch ist, mir als im, all sin edelkeit, warum̄ ennemment wir dann nit glych? Ach, daz verstand! wer zů diser spend kommen wil, daz er disz gůt glych empfoch und gemeine und menschlich natur allen menschen glych noche, also als in menschlich natur nüt frömbdes noch vërrers noch nëhers nit ist, also můsz es ouch von not sin, daz du gelich syest in menschlicher gemeinsamkeit, dir selber nit nëher denn einem andern. Du solt alle menschen dir gelich liebhaben und gelich achten und halten; waz einem andern geschicht, es sy bösz oder gůt, daz sol dir sin, als ob es dir geschehe.

Nun disz ist der ander sin: ›Er sant in in die wellt‹. Nun sollend wir verstón die grossen wellt, do die engel insehend. wie sollend wir sin? wir sollend mit aller unser liebe und mit aller unser begerung do sin, als *S. Augustinus* spricht: waz der mensch liebhat, daz wirt er in der liebe. sollend wir nün sprechen: hatt der mensch gott lieb, daz er dann got werde? daz hilt, als ob es ungloub syg. die liebe, die ein mensch gibt, do ensind nit zwey, me eyn und eynung, und in der liebe bin ich me got, dann ich in mir selber bin. Der *prophet* spricht: ›Ich hab gesprochen, ir sind gött und kinder des aller höchsten‹. daz hellt wunderlich, daz der mensch also mag got werden in der liebe; doch so ist es in der ewigen warheit war. unnser herr Jesus xps hatt es.

›Er sant inn in die wellt‹. ›Mundum‹ betütet in ein wys ›rein‹. Merckend! Got enhat kein eygner statt dann ein rein hertz und ein reine sel; do gebirt der vatter sinen sun, als er

Auge ist nur auf ihn selbst gerichtet. Was er sieht, das sieht er alles in sich. Darum sieht uns Gott nicht, wenn wir in Sünden sind. Drum: soweit wir in ihm sind, soweit erkennt uns Gott, das heißt: soweit wir ohne Sünde sind. Und alle die Werke, die unser Herr je wirkte, die hat er mir so zu eigen gegeben, daß sie für mich nicht weniger lohnwürdig sind als meine eigenen Werke, die ich wirke. Da nun uns allen sein ganzer Adel gleich eigen und gleich nahe ist, mir wie ihm, weshalb empfangen wir denn nicht Gleiches? Ach, das müßt ihr verstehen! Wenn einer zu dieser Spende kommen will, daß er dieses Gut gleicherweise und die allgemeine und allen Menschen gleich nahe menschliche Natur empfange, dann ist es dazu nötig, daß, so wie es in menschlicher Natur nichts Fremdes noch Ferneres noch Näheres gibt, du in der menschlichen Gesellschaft gleich stehest, dir selbst nicht näher als einem andern. Du sollst alle Menschen gleich wie dich lieben und gleich achten und halten; was einem andern geschieht, sei's bös oder gut, das soll für dich so sein, als ob es dir geschehe.

Nun ist dies der zweite Sinn: ›Er sandte ihn in die Welt‹. Nun wollen wir ⟨darunter⟩ die große Welt verstehen, in die die Engel schauen. Wie sollen wir sein? Wir sollen mit unserer ganzen Liebe und mit unserem ganzen Verlangen dort sein, wie Sankt Augustinus sagt: Was der Mensch liebt, das wird er in der Liebe. Sollen wir nun sagen: wenn der Mensch Gott liebt, daß er dann Gott werde? Das klingt, wie wenn es Unglaube sei. In der Liebe, die ein Mensch schenkt, gibt es keine Zwei, sondern ⟨nur⟩ Eins und Einung, und in der Liebe bin ich mehr Gott, als daß ich in mir selbst bin. Der Prophet spricht: ›Ich habe gesagt, ihr seid Götter und Kinder des Allerhöchsten‹ ⟨Ps. 81,6⟩. Das klingt verwunderlich, daß der Mensch in solcher Weise Gott zu werden vermag in der Liebe; jedoch ist es wahr in der ewigen Wahrheit. Unser Herr Jesus Christus beweist es.

›Er sandte ihn in die Welt.‹ »Mundum« besagt in *einer* Bedeutung »rein«. Merkt auf! Gott hat keine eigentlichere Stätte als ein reines Herz und eine reine Seele; dort gebiert

inn in der ewikeit gebirt weder meer noch minder. waz ist ein rein hercz? daz ist rein, daz von allen creaturen ist gesúndert und gescheiden, wann alle creaturen machen flecken, wann si nútzend sind; wann nútzt daz ist gebresten und beflecket die sel. alle creaturen sind ein luter nicht; weder engel noch creaturen sind útz. sy hand all in all und beflecken, wann sy sind von nicht gemacht; si sind und waren nicht. waz allen creaturen widerzem ist und unlust macht, daz ist nútzt. Leit ich ein glüyende kolen in min hand, es tët mir wee. daz ist allein durch nútz, und werend wir des nichten ledig, so werend wir nit unrein.

Nun: ›wir leben in im‹ mit im. Es ist nút, daz man als vast beger als des lebens. waz ist min leben? daz von innen bewegt wirt von im selber. daz enlept nit, daz von ussen wirt bewegt. lebend wir denn mit im, so mússend wir ouch mittwúrken von innen in im, also daz wir von ussnen nit enwúrkent; sunder wir söllend dannen ussz bewegt werden, dannen ussz wir leben, daz ist: durch in. Wir mugen und müssen uss unserm aigen wúrken uon innan. Súllen wir denn leben in im oder durch in, so sol er unser aigen sin und súllen wir uss unserm aigen wúrken; also als got alle ding wúrkt uss sinem aigen und durch sich selber, also súllen wir uss demm aygen wúrken, das er ist in uns. Er ist all zumaul unser aygen, und alle ding sind unser aigen in im. Alles, das all engel und all hailgen hond und unser frow, das ⟨ist⟩ mir aigen in im und enist mir nit fremder noch verrer denn, das ich selber hon. Alle ding sind mir glich aygen in im; und súllen wir kommen in das aigen, das allẇ ding unser aigen syen, so müssen *w*ir in glich nieman in allen dingen, in ainem nit mer denn in demm andern, wann er ist in allen dingen glich.

Man findet lútt den schmacket got wol in ainer wyse und nit in der andern und wellent got ẇber ain hon in ainer andaucht und in der ander nit. ich lausz es gůt sin, aber im ist

der Vater seinen Sohn, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert, nicht mehr und nicht weniger. Was ist ein reines Herz? Das ist rein, was von allen Kreaturen abgesondert und geschieden ist, denn alle Kreaturen beflecken, weil sie ein Nichts sind; denn das Nichts ist Mangel und befleckt die Seele. Alle Kreaturen sind ein reines Nichts; weder die Engel noch die Kreaturen sind ein Etwas. Sie haben . . . und beflecken, denn sie sind aus Nichts gemacht; sie sind und waren Nichts. Was allen Kreaturen zuwider ist und Unlust schafft, das ist das Nichts. Legte ich eine glühende Kohle in meine Hand, so täte mir das weh. Das kommt allein vom »Nicht«, und wären wir frei vom »Nicht«, so wären wir nicht unrein.

Und nun: ›Wir leben in ihm‹ mit ihm. Es gibt nichts, was man so sehr begehrt wie das Leben. Was ist mein Leben? Was von innen her aus sich selbst bewegt wird. Das ⟨aber⟩ lebt nicht, was von außen bewegt wird. Leben wir denn also mit ihm, so müssen wir auch von innen her mit ihm mitwirken, so daß wir nicht von außen her wirken; wir sollen vielmehr daraus bewegt werden, woraus wir leben, das heißt: durch ihn. Wir können und müssen ⟨aber nun⟩ aus unserm Eigenen von innen her wirken. Sollen wir also denn in ihm oder durch ihn leben, so muß er unser Eigen sein und müssen wir aus unserm Eigenen wirken; so wie Gott alle Dinge aus seinem Eigenen und durch sich selbst wirkt, so müssen ⟨auch⟩ wir aus dem Eigenen wirken, das er in uns ist. Er ist ganz und gar unser Eigen, und alle Dinge sind unser Eigen in ihm. Alles, was alle Engel und alle Heiligen und Unsere Frau haben, das ist mir in ihm eigen und ist mir nicht fremder noch ferner als das, was ich selber habe. Alle Dinge sind mir gleich eigen in ihm; und wenn wir zu diesem Eigenen kommen sollen, daß alle Dinge unser Eigen seien, so müssen wir ihn gleicherweise in allen Dingen nehmen, in einem nicht mehr als in dem andern, denn er ist in allen Dingen gleich.

Man findet Leute, denen schmeckt Gott wohl in *einer* Weise, nicht aber in der andern, und sie wollen Gott durchaus ⟨nur⟩ in *einer* Weise des Sichversenkens besitzen und in der andern nicht. Ich lasse es gut sein, aber es ist völlig

zumaul unrecht. Wer got rechte niemen sol, der sol in in allen dingen glich niemen, in hertikait als in befintlichait, in waynen als in fröden, alles sol er dir glich sin. wenest du umb das du nit andaucht haust noch ernst und du es nit beschult haust mit töttlichen bresten, als du gern andächt und ernst hettest, das du dar umb nit gottes enhabist, das du nit andächt und ernst haust, ist dir laid, das selb ist yetzent andächt und ernst. Dar umb sullent ir uch nit an kain wys legen, wenn got enist nit in kainer wyse, disz noch das. Dar umb die da got also niement, die tůnd im unrecht. Sy niement wys und nit got. Dar umb behaltent disz wort, das ir got lutterlichen mainent und sůchend. was wysen denn gevelt, der sind gantz ze fryd. wann wer maynung sol luter got sin und anders nit. was ir ⟨dann⟩ gern oder ungern hond, so ist im recht, und wyssend, das im anders zemaul unrecht ist. si stossend got under ain banck, die also vil wysen wellen hon. Es sy waynen oder sunftzen, und desz glich vil, es enist alles got nit. gevellet es, so niement es und sind zufrid; geschicht das nit, so sind aber zufrid und niemant, was wch got zů der zit geben wil, und blibent allzit in demütiger vernuthait und verworffenhait, und wch sol allzit dunken, das ir unwirdig sind kaines gůtes, das wch got getůn möchte, ob er welte. Also ist denn betuttet das wort, das sant johans schribt: ›Dar an ist uns gottes mynne geoffenbaret worden‹; wären wir also, so wirt disz gůt in uns geoffenbart. das uns das verborgen ist, desz enist kain ander sach denn wir. wir sind sachen aller unser hindernusz. Hütt dich vor dir selb, so hest du wol gehütt. und sin sach, das wir nit nemen wellen, er hett uns hier zů erwelt; nement wir es nit, es můsz uns geruwen, und es sol uns ser verwyssen werden. das wir nit dar kummen, da disz gůt genummen wirt, das gebrist nit an im, sunder an uns.

verkehrt. Wer Gott in rechter Weise nehmen soll, der muß ihn in allen Dingen gleicherweise nehmen, in der Bedrängnis wie im Wohlbefinden, im Weinen wie in Freuden; überall soll er dir gleich sein. Glaubst du, daß, weil du, ohne es durch Todsünde verschuldet zu haben, weder Andacht noch Ernst hast, du deshalb eben, *weil* du keine Andacht und keinen Ernst hast, ⟨auch⟩ Gott nicht hast, und ist dir das dann leid, so ist *dies* eben jetzt ⟨deine⟩ Andacht und ⟨dein⟩ Ernst. Darum sollt ihr euch nicht auf irgendeine *Weise* verlegen, denn Gott ist in keiner Weise weder dies noch das. Darum tun die, die Gott in solcher Weise nehmen, ihm unrecht. Sie nehmen die Weise, nicht aber Gott. Darum behaltet dieses Wort: daß ihr rein nur Gott im Auge habt und sucht. Welche Weisen dann anfallen, mit denen seid ganz zufrieden. Denn euer Absehen soll rein nur auf Gott gerichtet sein und auf sonst nichts. Was ihr dann gern oder ungern habt, das ist dann recht, und wisset, daß es sonst völlig verkehrt ist. Sie schieben Gott unter eine Bank, die so viele Weisen haben wollen. Sei's nun Weinen oder Seufzen und dergleichen vieles: das alles ist nicht Gott. Fällt es an, nun so nehmt es hin und seid zufrieden; stellt es sich nicht ein, so seid abermals zufrieden und nehmt das, was euch Gott zu dem Zeitpunkt geben will, und bleibt allzeit in demütiger Vernichtung und Selbsterniedrigung, und es soll euch allzeit dünken, daß ihr unwürdig seid irgendeines Guten, das euch Gott antun könnte, wenn er wollte. So ist denn das Wort ausgelegt, das Sankt Johannes schreibt: ›Darin ist uns Gottes Liebe geoffenbart worden‹; wären wir so, so würde dieses Gute in uns geoffenbart. Daß es uns verborgen ist, daran trägt nichts anderes die Schuld als wir. *Wir* sind die Ursache aller unserer Hindernisse. Hüte dich vor dir selbst, so hast du wohl gehütet. Und ist es so, daß wir's nicht nehmen *wollen*, so hat er uns ⟨doch⟩ dazu erwählt; nehmen wir's nicht, so wird es uns gereuen müssen, und es wird uns sehr verwiesen werden. Daß wir nicht dahin gelangen, wo dieses Gut empfangen wird, das liegt nicht an ihm, sondern an uns.

⟨PREDIGT 5 B⟩

In hoc apparuit caritas dei in nobis.

›In dem ist uns erzeiget und erschinen gotes minne an uns, wan got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt, daz wir leben mit dem sune und in dem sune und durch den sun‹; wan alle, die dâ niht lebent durch den sun, den ist wærlîche unreht.

Swâ nû wære ein rîcher künic, der dâ hæte eine schœne tohter, gæbe er die eines armen mannes sune, alle die ze dem geslehte hôrten, die würden dâ von erhœhet und gewirdiget. Nû sprichet ein *meister*: got ist mensche worden, dâ von ist erhœhet und gewirdiget allez menschlich künne. Des mügen wir uns wol vröuwen, daz Kristus, unser bruoder, ist gevarn von eigener kraft über alle kœre der engel und sitzet ze der rehten hant des vaters. Dirre meister hât wol gesprochen; aber wærlîche, ich gæbe niht vil dar umbe. Waz hülfe mich, hæte ich einen bruoder, der dâ wære ein rîcher man und wære ich dâ bî ein armer man? Waz hülfe mich, hæte ich einen bruoder, der dâ wære ein wîser man, und wære ich dâ bî ein tôre?

Ich spriche ein anderz und spriche ein næherz: got ist niht aleine mensche worden, mêr: er hât menschlîche natûre an sich genomen.

Ez sprechent die *meister* gemeinlîche, daz alle menschen sint glîch edele in der natûre. Aber ich spriche wærlîche: allez daz guot, daz alle heiligen besezzen hânt und Marîâ, gotes muoter, und Kristus nâch sîner menscheit, daz ist mîn eigen in dirre natûre. Nû möhtet ir mich vrâgen: sît ich in dirre natûre hân allez, daz Kristus nâch sîner menscheit geleisten mac, wâ von ist danne, daz wir Kristum hœhen und wirdigen als unsern herren und unsern got? Daz ist dâ von, wan er ist gewesen ein bote von gote ze uns und hât uns zuo getragen

PREDIGT 5B

In hoc apparuit caritas dei in nobis ⟨1 Joh. 4,9⟩

›Darin ist uns Gottes Liebe erzeigt und in uns sichtbar geworden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, auf daß wir leben mit dem Sohne und in dem Sohne und durch den Sohn‹ ⟨1 Joh. 4,9⟩; denn alle, die da nicht durch den Sohn leben, die sind wahrlich nicht recht daran.

Wenn nun irgendwo ein reicher König wäre, der eine schöne Tochter hätte: gäbe er die dem Sohne eines armen Mannes, so würden alle, die zu dem Geschlecht gehörten, dadurch erhöht und geadelt. Nun sagt ein Meister: Gott ist Mensch geworden, dadurch ist erhöht und geadelt das ganze Menschengeschlecht. Dessen mögen wir uns wohl freuen, daß Christus, unser Bruder, aus eigener Kraft aufgefahren ist über alle Chöre der Engel und sitzt zur rechten Hand des Vaters. Dieser Meister hat recht gesprochen; aber wahrlich, ich gäbe nicht viel darum. Was hülfe es mir, wenn ich einen Bruder hätte, der da ein reicher Mann wäre und ich wäre dabei ein armer Mann? Was hülfe es mir, hätte ich einen Bruder, der da ein weiser Mann wäre, und ich wäre dabei ein Tor?

Ich sage etwas anderes und Eindringenderes: Gott ist nicht nur Mensch geworden, vielmehr: er hat die menschliche Natur angenommen.

Die Meister sagen gemeinhin, alle Menschen seien in ihrer Natur gleich edel. Ich aber sage wahrheitsgemäß: All das Gute, das alle Heiligen besessen haben und Maria, Gottes Mutter, und Christus nach seiner Menschheit, das ist *mein* Eigen in dieser Natur. Nun könntet ihr mich fragen: Da ich in dieser Natur alles habe, was Christus nach seiner Menschheit zu bieten vermag, woher kommt es dann, daß wir Christum erhöhen und als unsern Herrn und unsern Gott verehren? Das kommt daher, weil er ein Bote von Gott zu uns

unser sælicheit. Diu sælicheit, die er uns zuo truoc, diu was unser. Dâ der vater sînen sun gebirt in dem innersten grunde, dâ hât ein însweben disiu natûre. Disiu natûre ist ein und einvaltic. Hie mac wol etwaz ûzluogen und iht zuohangen, daz ist diz eine niht.

Ich spriche ein anderz und spriche ein swærerz: swer in der blôzheit dirre natûre âne mittel sol bestân, der muoz aller persônen ûzgegangen sîn, alsô daz er dem menschen, der jensît mers ist, den er mit ougen nie gesach, daz er dem alsô wol guotes günne als dem menschen, der bî im ist und sîn heimlich vriunt ist. Al die wîle dû dîner persônen mêr guotes ganst dan dem menschen, den dû nie gesæhe, sô ist dir wærlîche unreht noch dû geluogtest nie in disen einvaltigen grunt einen ougenblik. Dû hâst aber wol gesehen in einem abgezogenen bilde die wârheit in einem glîchnisse: ez was aber daz beste niht.

Ze dem andern mâle solt dû reines herzen sîn, wan daz herze ist aleine reine, daz alle geschaffenheit vernihtet hât. Ze dem dritten mâle solt dû nihtes blôz stân. Ez ist ein vrâge, waz in der helle brinne? Die *meister* sprechent gemeinlîche: daz tuot eigener wille. Aber ich spriche wærlîche, daz niht in der helle brinnet. Nû nim ein glîchnisse! Man neme einen brinnenden koln und lege in ûf mîne hant. Spræche ich, daz der kol mîne hant brante, sô tæte ich im gar unreht. Sol aber ich eigenlîche sprechen, waz mich brenne: daz tuot daz niht, wan der kol etwaz in im hât, des mîn hant niht enhât. Sehet, daz selbe niht brennet mich. Hæte aber mîn hant allez daz in ir, daz der kol ist und geleisten mac, sô hæte si viures natûre zemâle. Der danne næme allez daz viur, daz ie gebrante, und schutte ez ûf mîne hant, daz möhte mich niht gepînigen. Ze glîcher wîse alsô spriche ich: wan got und alle die, die in dem angesihte gotes sint, nâch rehter sælicheit etwaz inne hânt, daz die niht hânt, die von gote gesundert sint, daz niht aleine pîniget die sêlen mê, die in der helle sint, dan eigener wille

gewesen ist und uns unsere Seligkeit zugetragen hat. Die Seligkeit, die er uns zutrug, die war *unser*. Dort, wo der Vater im innersten Grunde seinen Sohn gebiert, da schwebt diese ‹Menschen-›Natur mit ein. Diese Natur ist Eines und einfaltig. Es mag *hier* wohl etwas herauslugen und etwas anhangen, aber das ist dieses Eine nicht.

Ich sage ein Weiteres und sage ein Schwereres: Wer unmittelbar in der Bloßheit dieser Natur stehen will, der muß allem Personhaften entgangen sein, so daß er dem Menschen, der jenseits des Meeres ist, den er mit Augen nie gesehen hat, ebensowohl Gutes gönne wie dem Menschen, der bei ihm ist und sein vertrauter Freund ist. Solange du deiner Person mehr Gutes gönnst als dem Menschen, den du nie gesehen hast, so steht es wahrlich unrecht mit dir, und du hast noch nie nur einen Augenblick lang in diesen einfaltigen Grund gelugt. Du magst aber wohl in einem abgezogenen Bilde die Wahrheit wie in einem Gleichnis gesehen haben: das Beste aber war es nicht.

Zum andern mußt du reinen Herzens sein, denn *das* Herz ist allein rein, das alle Geschaffenheit zunichte gemacht hat. Zum dritten mußt du frei sein vom »Nicht«. Man stellt die Frage, was in der Hölle brenne? Die Meister sagen allgemein: das tut der Eigenwille. Ich aber sage wahrheitsgemäß, daß das »Nicht« in der Hölle brennt. Vernimm denn nun ein Gleichnis! Man nehme eine brennende Kohle und lege sie auf meine Hand. Wollte ich nun sagen, die Kohle brenne meine Hand, so täte ich ihr gar unrecht. Soll ich aber zutreffend sagen, was mich brennt: das »Nicht« tut's, denn die Kohle hat etwas in sich, was meine Hand *nicht* hat. Seht, eben dieses »Nicht« brennt mich. Hätte aber meine Hand alles das in sich, was die Kohle ist und zu leisten vermag, so hätte sie ganz und gar Feuersnatur. Nähme einer dann alles Feuer, das je brannte, und schüttete es auf meine Hand, so könnte es mich nicht schmerzen. In gleicher Weise sage ich: Da Gott und alle die, die in der Anschauung Gottes sind, in der rechten Seligkeit etwas in sich haben, was die *nicht* haben, die von Gott getrennt sind, so peinigt dieses »Nicht« die Seelen, die in der

oder kein viur. Ich spriche wærlîche: als vil dir niht zuo haftet, als verre bist dû unvolkomen. Her umbe wellet ir volkomen sîn, sô sult ir nihtes blôz sîn.

Her umbe sprichet daz wörtelîn, daz ich vür geleit hân: ›got hât gesant sînen einbornen sun in die werlt‹; daz sult ir niht verstân vür die ûzwendige werlt, als er mit uns az und trank: ir sult ez verstân vür die inner werlt. Als wærlîche der vater in sîner einvaltigen natûre gebirt sînen sun natiurlîche, als gewærlîche gebirt er in in des geistes innigestez, und diz ist diu inner werlt. Hie ist gotes grunt mîn grunt und mîn grunt gotes grunt. Hie lebe ich ûzer mînem eigen, als got lebet ûzer sînem eigen. Swer in disen grunt ie geluogete einen ougenblik, dem menschen sint tûsent mark rôtes geslagenen goldes als ein valscher haller. Ûzer disem innersten grunde solt dû würken alliu dîniu werk sunder warumbe. Ich spriche wærlîche: al die wîle dû dîniu werk würkest umbe himelrîche oder umbe got oder umbe dîn êwige sælicheit von ûzen zuo, sô ist dir wærlîche unreht. Man mac dich aber wol lîden, doch ist ez daz beste niht. Wan wærlîche, swer gotes mê wænet bekomen in innerkeit, in andâht, in süezicheit und in sunderlîcher zuovüegunge dan bî dem viure oder in dem stalle, sô tuost dû niht anders dan ob dû got næmest und wündest im einen mantel umbe daz houbet und stiezest in under einen bank. Wan swer got suochet in wîse, der nimet die wîse und lât got, der in der wîse verborgen ist. Aber swer got suochet âne wîse, der nimet in, als er in im selber ist; und der mensche lebet mit dem sune, und er ist daz leben selbe. Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwürten, ez spræche niht anders wan: ich lebe dar umbe, daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sînem eigene; dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen,

Hölle sind, mehr als Eigenwille oder irgendein Feuer. Ich sage fürwahr: Soviel dir vom »Nicht« anhaftet, soweit bist du unvollkommen. Hierum, wollt ihr vollkommen sein, so müßt ihr frei sein vom »Nicht«.

Hierum sagt das Wörtlein, das ich euch vorgelegt habe: ›Gott hat seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt‹; das dürft ihr nicht im Hinblick auf die äußere Welt verstehen, wie er mit uns aß und trank: ihr müßt es verstehen mit Bezug auf die *innere* Welt. So wahr der Vater in seiner einfaltigen Natur seinen Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und dies ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt. Wer in diesen Grund je nur einen Augenblick lang lugte, dem Menschen sind tausend Mark roten, geprägten Goldes ⟨soviel⟩ wie ein falscher Heller. Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkst um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, ⟨also⟩ von außen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt. Man mag dich zwar wohl hinnehmen, aber das Beste ist es doch nicht. Denn wahrlich, wenn einer wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle, so tust du nicht anders, als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel um das Haupt und schöbest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott in einer ⟨bestimmten⟩ *Weise* sucht, der nimmt die Weise und verfehlt Gott, der in der Weise verborgen ist. Wer aber Gott *ohne* Weise sucht, der erfaßt ihn, wie er in sich selbst ist; und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, und er ist das Leben selbst. Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: »Warum lebst du?« – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als: »Ich lebe darum, *daß* ich lebe.« Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, daß es ⟨für⟩ sich selbst lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Men-

der dâ würket ûz eigenem grunde: war umbe würkest dû dîniu werk? solte er rehte antwürten, er spræche niht anders dan: ich würke dar umbe, daz ich würke.

Dâ diu crêatûre endet, dâ beginnet got ze sînne. Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse und lâzest got got in dir sîn. Daz minneste crêatiurlîche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz ist. War umbe? Dâ hindert ez dich eines ganzen gotes. Rehte dâ daz bilde îngât, dâ muoz got wîchen und alliu sîn gotheit. Aber dâ daz bilde ûzgât, dâ gât got în. Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgangest in crêatiurlîcher wîse, als ob alliu sîn sælicheit dar an lige. Eyâ, lieber mensche, waz schadet dir, daz dû gote günnest, daz got got in dir sî? Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltigez ein. In disem ein gebirt der vater sînen sun in dem innersten gequelle. Dâ blüejet ûz der heilige geist, und dâ entspringet in gote ein wille, der behœret der sêle zuo. Die wîle der wille stât unberüeret von allen crêatûren und von aller geschaffenheit, sô ist der wille vrî. Kristus sprichet: ›nieman kumet ze dem himel, wan der von dem himel komen ist‹. Alliu dinc sint geschaffen von nihte; dar umbe ist ir rehter ursprunc niht, und als verre sich dirre edel wille neiget ûf die crêatûren, sô vervliuzet er mit den crêatûren ze ir nihte.

Nû ist ein vrâge, ob dirre edel wille alsô vervlieze, daz er niemer müge widerkomen? Die *meister* sprechent gemeinlîche, daz er niemer widerkome, als verre er mit der zît vervlozzen ist. Aber ich spriche: swenne sich dirre wille kêret von im selber und von aller geschaffenheit einen ougenblik wider in sînen êrsten ursprunc, dâ stât der wille in sîner rehten vrîen art und ist vrî, und in disem ougenblicke wirt alliu verlorne zît widerbrâht.

schen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt, fragte: »Warum wirkst du deine Werke?« – sollte er recht antworten, er spräche nichts anderes als: »Ich wirke darum, *daß* ich wirke.«

Wo die Kreatur endet, da beginnt Gott zu sein. Nun begehrt Gott nichts mehr von dir, als daß du aus dir selbst ausgehest deiner kreatürlichen Seinsweise nach und Gott Gott in dir sein läßt. Das geringste kreatürliche Bild, das sich je in dich einbildet, das ist so groß, wie Gott groß ist. Warum? Weil es dich an einem *ganzen* Gotte hindert. Eben da, wo dieses Bild ⟨in dich⟩ eingeht, da muß Gott weichen und seine ganze Gottheit. Wo aber dieses Bild ausgeht, da geht Gott ein. Gott begehrt so sehr danach, daß du deiner kreatürlichen Seinsweise nach aus dir selber ausgehest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Nun denn, lieber Mensch, was schadet es dir, wenn du Gott vergönnst, daß Gott Gott in dir sei? Geh' völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins. In diesem Einen gebiert der Vater seinen Sohn im innersten Quell. Dort blüht aus der Heilige Geist, und dort entspringt in Gott ein Wille, der gehört der Seele zu. Solange der Wille unberührt steht von allen Kreaturen und von aller Geschaffenheit, ist der Wille frei. Christus spricht: ›Niemand kommt zum Himmel, als wer vom Himmel gekommen ist‹ ⟨Joh. 3,13⟩. Alle Dinge sind geschaffen aus nichts; darum ist ihr wahrer Ursprung das Nichts, und soweit sich dieser edle Wille den Kreaturen zuneigt, verfließt er mit den Kreaturen in ihr Nichts.

Nun stellt man die Frage, ob dieser edle Wille soweit verfließe, daß er nie wieder zurückkommen könne? Die Meister sagen gemeinhin, er komme nie wieder zurück, soweit er mit der Zeit verflossen sei. Ich aber sage: Wenn immer sich dieser Wille von sich selbst und aller Geschaffenheit ⟨nur⟩ einen Augenblick zurück in seinen ersten Ursprung kehrt, so steht der Wille ⟨wieder⟩ in seiner rechten freien Art und ist frei; und in diesem Augenblick wird alle verlorene Zeit wieder eingebracht.

Die liute sprechent dicke ze mir: bitet vür mich. Sô gedenke ich: war umbe gât ir ûz? war umbe blîbet ir niht in iu selben und grîfet in iuwer eigen guot? ir traget doch alle wârheit wesenlich in iu.

Daz wir alsô wærlîche inne müezen blîben, daz wir alle wârheit müezen besitzen âne mittel und âne underscheit in rehter sælicheit, des helfe uns got. Âmen.

Die Leute sagen oft zu mir: »Bittet für mich!« Dann denke ich: »Warum geht ihr aus? Warum bleibt ihr nicht in euch selbst und greift in euer eigenes Gut? Ihr tragt doch alle Wahrheit wesenhaft in euch.«

Daß wir in solcher Weise wahrhaft drinnen bleiben mögen, daß wir alle Wahrheit unmittelbar und ohne Unterschiedenheit in rechter Seligkeit besitzen, dazu helfe uns Gott! Amen.

⟨PREDIGT 6⟩

Iusti vivent in aeternum.

›Die gerehten suln leben êwiclîche, und ir lôn ist bî gote‹. Nû merket disen sin gar eben; aleine er groplûte und gemeine, sô ist er doch gar merklich und gar guot.

›Die gerehten suln leben‹. Welhez sint die gerehten? Ein *geschrift* sprichet: »der ist gereht, der einem ieglîchen gibet, daz sîn ist«: die gote gebent, daz sîn ist, und den heiligen und den engeln, daz ir ist, und dem ebenmenschen, daz sîn ist.

Gotes ist diu êre. Wer sint, die got êrent? Die ir selbes alzemâle sint ûzgegangen und des irn alzemâle niht ensuochent an keinen dingen, swaz ez joch sî, noch grôz noch klein, die niht ensehent under sich noch über sich noch neben sich noch an sich, die niht enmeinent noch guot noch êre noch gemach noch lust noch nutz noch innicheit noch heilicheit noch lôn noch himelrîche und dis alles sint ûzgegangen, alles des irn, dirre liute hât got êre, und die êrent got eigenlîche und gebent im, daz sîn ist.

Man sol geben den engeln und den heiligen vröude. Eyâ, wunder über alliu wunder! Mac ein mensche in disem lebene vröude geben den, die in dem êwigen lebene sint? Jâ wærlîche! ein ieglich heilige hât sô grôzen lust und sô unsprechelîche vröude, von einem ieglîchen guoten werke, von einem guoten willen oder einer begerunge hânt sie sô grôze vröude, daz ez kein munt ûzsprechen kan, noch kein herze kan ez erdenken, wie grôze vröude sie dâ von hânt. War umbe ist daz? Dâ minnent sie got als unmæzlîche sêre und hânt in sô rehte liep, daz sîn êre in lieber ist dan ir sælicheit. Niht aleine die heiligen noch die engel, mêr: got selber hât sô grôzen lust dar abe, rehte als ob ez sîn sælicheit sî, und sîn wesen swebet

PREDIGT 6

Iusti vivent in aeternum ⟨Sap. 5,16⟩

›Die Gerechten werden leben ewiglich, und ihr Lohn ist bei Gott‹ ⟨Weish. 5,16⟩. Nun merkt recht genau auf den Sinn dieses Wortes; mag er auch schlicht und allgemeinverständlich klingen, so ist er doch sehr beachtenswert und durchaus gut.

›Die Gerechten werden leben‹. Welches sind die Gerechten? Eine Schrift sagt: »Der ist gerecht, der einem jeden gibt, was sein ist«: die Gott geben, was sein ist, und den Heiligen und den Engeln, was ihrer ist, und dem Mitmenschen, was sein ist.

Gottes ist die *Ehre*. Wer sind die, die Gott ehren? Die aus sich selbst gänzlich ausgegangen sind und des Ihrigen ganz und gar nichts suchen in irgendwelchen Dingen, was immer es sei, weder Großes noch Kleines; die auf nichts unter sich noch über sich noch neben sich noch an sich sehen; die nicht nach Gut noch Ehre noch Gemach noch Lust noch Nutzen noch Innigkeit noch Heiligkeit noch Lohn noch Himmelreich trachten und sich alles dieses entäußert haben, alles Ihrigen, – von diesen Leuten hat Gott Ehre, und die ehren Gott im eigentlichen Sinne und geben ihm, was sein ist.

Den Engeln und den Heiligen soll man *Freude* geben. O Wunder über alle Wunder! Kann ein Mensch in diesem Leben Freude geben denen, die in dem ewigen Leben sind? Ja, wahrhaftig! Jeglicher Heilige hat so große Lust und so unaussprechliche Freude durch jegliches gute Werk, – durch ein gutes Wollen oder ein Begehren haben sie so große Freude, daß kein Mund es auszusprechen und kein Herz auszudenken vermag, wie große Freude sie dadurch haben. Warum ist dem so? Weil sie Gott so ganz über alle Maßen lieben und ihn so recht lieb haben, daß seine Ehre ihnen lieber ist als ihre Seligkeit. Und nicht nur die Heiligen und die Engel, vielmehr Gott selbst hat so große Lust daran,

dar an und sîn genüegede und sîn wollust. Eyâ, nû merket! Enwellen wir gote niht dienen umbe kein ander sache wan umbe die grôzen vröude, die sie dar an hânt, die in dem êwigen lebene sint, und got selber, wir möhten ez gerne tuon und mit allem vlîze.

Man sol ouch den geben, die in dem vegeviure sint, hilfe und bezzerunge und ⟨. . .⟩ den, die noch lebent.

Dirre mensche ist gereht in einer wîse, und in einem andern sinne sô sint die gereht, die alliu dinc glîch enpfâhent von gote, swaz ez joch sî, ez sî grôz oder klein, liep oder leit, und al glîch, noch minner noch mêr, einz als daz ander. Wigest dû daz ein iht mêr dan daz ander, sô ist im unreht. Dû solt dînes eigen willen alzemâle ûzgân.

Ich gedâhte niuwelîche umbe ein dinc: enwölte got niht als ich, sô wölte ich doch als er. Sumlîche liute wellent irn eigenen willen hân an allen dingen; daz ist bœse, dar în vellet gebreste. Die andern sint ein wênic bezzer, die wellent wol, waz got wil, wider sînen willen enwellent sie niht; wæren sie siech, sô wölten sie wol, daz ez gotes wille wære, daz sie gesunt wæren. Alsô wölten die liute, daz got nâch irm willen wölte, lieber dan daz sie nâch sînem willen wölten. Man muoz ez vertragen, im ist aber unreht. Die gerehten enhânt zemâle keinen willen; waz got wil, daz ist in allez glîch, swie grôz daz ungemach sî.

Den gerehten menschen den ist alsô ernst ze der gerehticheit, wære, daz got niht gereht wære, sie enahteten eine bône niht ûf got und stânt alsô vaste in der gerehticheit und sint ir selbes alsô gar ûzgegangen, daz sie niht enahtent pîne der helle noch vröude des himelrîches noch keines dinges. Jâ, wære alliu diu pîne, die die hânt, die in der helle sint, menschen oder vîende, oder alliu diu pîne, diu in ertrîche ie geliten wart oder iemer sol werden geliten, wære diu gesast bî der gerehticheit, sie enahteten sín niht einen bast; sô vaste

recht als sei es seine Seligkeit, und sein Sein hängt daran und sein Genügen und sein Wohlbehagen. Wohlan, nun merkt auf! Wollten wir Gott aus keinem andern Grunde dienen als um der großen Freude willen, welche die daran haben, die im ewigen Leben sind, und Gott selbst, wir könnten es gern tun und mit allem Fleiß.

Man soll auch denen Hilfe geben, die im Fegefeuer sind, und Förderung und ⟨gutes Beispiel⟩ denen, die noch leben.

Ein solcher Mensch ist gerecht in einer Weise, aber in einem andern Sinne sind die gerecht, die alle Dinge von Gott als gleich hinnehmen, was immer es sei, groß oder klein, lieb oder leid, und zwar ganz gleich, ohne Weniger oder Mehr, das eine wie das andere. Schlägst du das eine irgendwie höher an als das andere, so ist es verkehrt. Du sollst dich deines eigenen Willens entäußern.

Mir kam neulich der Gedanke: Wollte Gott nicht wie ich, so wollte ich doch wie er. Manche Leute wollen in allen Dingen ihren eigenen Willen haben; das ist böse, es steckt ein Makel darin. Die anderen sind ein wenig besser: die wollen wohl, was Gott will, und gegen seinen Willen wollen sie nichts; wären sie aber krank, so wollten sie wohl, es möchte Gottes Wille sein, daß sie gesund wären. So wollten also diese Leute lieber, daß Gott nach ihrem Willen wollte, als daß sie nach seinem Willen wollten. Man muß es hingehen lassen, es ist aber das Rechte nicht. Die Gerechten haben überhaupt keinen Willen; was Gott will, das gilt ihnen alles gleich, wie groß das Ungemach auch sei.

Den gerechten Menschen ist es so ernst mit der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden; und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit und haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, daß sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelreiches noch irgend etwas beachten. Ja, wäre alle Pein, die jene haben, die in der Hölle sind, Menschen oder Teufel, oder alle Pein, die je auf Erden erlitten ward oder wird erlitten werden, wäre die mit der Gerechtigkeit verknüpft, sie würden es nicht im mindesten beachten; so fest

stânt sie an gote und an der gerehticheit. Dem gerehten menschen enist niht pînlîcher noch swærer, dan daz der gerehticheit wider ist, daz er in allen dingen niht glîch ist. Als wie? Mac sie ein dinc vröuwen und ein anderz betrüeben, sô ensint sie niht gereht, mêr: sint sie ze einer zît vrô, sô sint sie ze allen zîten vrô; sint sie ze einer zît mêr vrô und ze der andern minner, sô ist in unreht. Swer die gerehticheit minnet, der stât sô vaste dar ûf, swaz er minnet, daz ist sîn wesen; den enmac kein dinc abeziehen, noch keines dinges enahtet er anders. Sant *Augustînus* sprichet: »dâ diu sêle minnet, dâ ist si eigenlîcher, dan dâ si leben gibet«. Daz wort lûtet grop und gemeine, und verstât doch wênic ieman, wie im sî, und ist doch wâr. Swer underscheit verstât von gerehticheit und von gerehtem, der verstât allez, daz ich sage.

›Die gerehten suln leben‹. Ez enist kein dinc sô liep noch sô begirlich als leben under allen dingen. Sô enist kein leben sô bœse noch sô swærlich, ein mensche enwelle dennoch leben. Ein *geschrift* diu sprichet: ie daz dinc dem tôde næher ist, ie pînlîcher ez ist. Nochdenne swie bœse daz leben ist, sô wil ez leben. War umbe izzest dû? War umbe slæfest dû? Umbe daz dû lebest. War umbe begerst dû guotes oder êren? Daz weist dû harte wol. Mêr: war umbe lebest dû? Umbe leben, und enweist dennoch niht, war umbe dû lebest. Sô begirlich ist daz leben in im selber, daz man ez umbe sich selber begert. Die in der helle sint in êwiger pîne, die enwölten niht ir leben verliesen, noch vîende noch sêlen, wan ir leben ist sô edel, daz ez sunder allez mittel vliuzet von gote in die sêle. Dar umbe wan ez von gote alsô vliuzet sunder mittel, dar umbe wellent sie leben. Waz ist leben? Gotes wesen ist mîn leben. Ist mîn leben gotes wesen, sô muoz daz gotes sîn mîn sîn und gotes isticheit mîn isticheit, noch minner noch mêr.

Sie lebent êwiclîche ›bî gote‹, rehte glîch bî gote, noch unden noch oben. Sie würkent alliu iriu werk bî gote und got

stehen sie zu Gott und zur Gerechtigkeit. Nichts ist dem gerechten Menschen peinvoller und schwerer, als was der Gerechtigkeit zuwider ist: daß er nicht in allen Dingen gleich⟨mütig⟩ ist. Wie das? Kann ein Ding die Menschen erfreuen und ein anderes sie betrüben, so sind sie nicht gerecht; vielmehr, wenn sie zu einer Zeit froh sind, so sind sie zu allen Zeiten froh; sind sie zu einer Zeit mehr und zur andern weniger froh, so sind sie unrecht daran. Wer die Gerechtigkeit liebt, der steht so fest darauf, daß, was er liebt, sein Sein ist; kein Ding vermag ihn davon abzuziehen, und auf nichts sonst achtet er. Sankt Augustinus spricht: »Wo die Seele liebt, da ist sie eigentlicher als da, wo sie Leben gibt.« Unser Schriftwort klingt schlicht und gemeinverständlich, und doch versteht kaum jemand, was es mit ihm auf sich hat, und doch ist es wahr. Wer die Lehre von der Gerechtigkeit und vom Gerechten versteht, der versteht alles, was ich sage.

›Die Gerechten werden leben.‹ Nichts ist so lieb und so begehrenswert unter allen Dingen wie das Leben. Und wiederum ist kein Leben so schlimm noch so beschwerlich, daß der Mensch nicht dennoch leben wolle. Eine Schrift sagt: Je näher etwas dem Tode ist, um so peinvoller ist es. Gleichviel, wie schlimm das Leben auch ist, es will doch leben. Warum issest du? Warum schläfst du? – Auf daß du lebest. Warum begehrst du Gut oder Ehre? Das weißt du sehr wohl. Aber: Warum lebst du? – Um des Lebens willen, und du weißt dennoch nicht, warum du lebst. So begehrenswert ist das Leben in sich selbst, daß man es um seiner selbst willen begehrt. Die in der Hölle sind, in ewiger Pein, selbst die wollten ihr Leben nicht verlieren, weder die Teufel noch die Seelen, denn ihr Leben ist so edel, daß es unvermittelt von Gott in die Seele fließt. Weil es so unmittelbar von Gott fließt, darum wollen sie leben. Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.

Sie leben ewig ›bei Gott‹, ganz gleich *bei* Gott, weder darunter noch darüber. Sie wirken alle ihre Werke bei Gott

bî in. Sant *Johannes* sprichet: ›daz wort was bî gote‹. Ez was alzemâle glîch und was bî neben, noch undenân noch obenân, sunder glîch. Dô got den menschen machete, dô machete er die vrouwen von des mannes sîten, dar umbe daz si im glîch wære. Er machete sie niht von dem houbte noch von den vüezen, daz si im wære weder vrouwe noch man, sunder daz si glîch wære. Alsô sol diu gerehte sêle glîch bî gote sîn und bî neben gote, rehte glîch, noch unden noch oben.

Wer sint die alsô glîch sint? Die nihte glîch sint, die sint aleine gote glîch. Götlich wesen enist niht glîch, in im enist noch bilde noch forme. Die sêlen, die alsô glîch sint, den gibet der vater glîch und entheltet in nihtes niht vor. Swaz der vater geleisten mac, daz gibet er dirre sêle glîch, jâ ob si glîch stât ir selber niht mêr dan einem andern, und si sol ir selber niht næher sîn dan einem andern. Ir eigen êre, ir nutz und swaz ir ist, des ensol si niht mêr begern noch ahten dan eines vremden. Swaz iemannes ist, daz sol ir weder sîn vremde noch verre, ez sî bœse oder guot. Alliu minne dirre werlt ist gebûwen ûf eigenminne. Hætest dû die gelâzen, sô hætest dû al die werlt gelâzen.

Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glîch. ›Daz wort was bî gote, und got was daz wort‹: ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle. Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glîch, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im liep oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîne natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist éin leben

und Gott bei ihnen. Sankt Johannes spricht: ›Das Wort war bei Gott‹ ⟨Joh. 1,1⟩. Es war völlig gleich und daneben, nicht darunter noch darüber, sondern gleich. Als Gott den Menschen schuf, da schuf er die Frau aus des Mannes Seite, auf daß sie ihm gleich wäre. Er schuf sie weder aus dem Haupte noch aus den Füßen, auf daß sie weder unter noch über ihm wäre, sondern daß sie gleich wäre. So auch soll die gerechte Seele gleich *bei* Gott sein und neben Gott, ganz gleich, weder darunter noch darüber.

Wer sind die, die in solcher Weise gleich sind? Die nichts gleich sind, die allein sind Gott gleich. Göttliches Wesen ist nichts gleich, in ihm gibt es weder Bild noch Form. Die Seelen, die in solcher Weise gleich sind, denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor. Was der Vater zu leisten vermag, das gibt er einer solchen Seele in gleicher Weise, fürwahr, wenn sie sich selbst nicht mehr gleicht als einem andern, und sie soll sich selbst nicht näher sein als einem andern. Ihre eigene Ehre, ihren Nutzen und was immer das Ihre ist, das soll sie nicht mehr begehren noch beachten als das eines Fremden. Was immer irgend jemandes ist, das soll ihr weder fremd noch fern sein, es sei böse oder gut. Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du *die* gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.

Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. ›Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‹ ⟨Joh. 1,1⟩: es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. Im innersten Quell, da quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein*

und éin wesen und éin werk. Allez, waz got würket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit. Mîn lîplîcher vater ist niht eigenlîche mîn vater sunder an einem kleinen stückelîn sîner natûre, und ich bin gescheiden von im; er mac tôt sîn und ich leben. Dar umbe ist der himelische vater wærlîche mîn vater, wan ich sîn sun bin und allez daz von im hân, daz ich hân, und ich der selbe sun bin und niht ein ander. Wan der vater éin werk würket, dar umbe würket er mich sînen eingebornen sun âne allen underscheit. ›Wir werden alzemâle transformieret in got und verwandelt.‹ Merke ein glîchnisse. Ze glîcher wîse, als an dem sacramente verwandelt wirt brôt in unsers herren lîchamen; swie vil der brôte wære, sô wirt doch éin lîchame. Ze glîcher wîse, wæren alliu diu brôt verwandelt in mînen vinger, sô wære doch niht mêr dan éin vinger. Mêr: würde mîn vinger verwandelt in daz brôt, sô wære diz als vil als jenez wære. Waz in daz ander verwandelt wirt, daz wirt ein mit im. Alsô wirde ich gewandelt in in, daz er würket mich sîn wesen ein, unglîch; bî dem lebenden gote, sô ist daz wâr, daz kein underscheit enist.

Der vater gebirt sînen sun âne underlâz. Dâ der sun geborn ist, dâ ennimet er niht von dem vater, wan er hât ez allez; aber dâ er geborn wirt, dâ nimet er von dem vater. In disem ensuln wir ouch niht begern von gote als von einem vremden. Unser herre sprach ze sînen jüngern: ›ich enhân iuch niht geheizen knehte sunder vriunde‹. Waz ihtes begert von dem andern, daz ist kneht, und waz dâ lônet, daz ist herre. Ich gedâhte niuwelîche, ob ich von gote iht nemen wölte oder begern. Ich wil mich harte wol berâten, wan dâ ich von gote wære nemende, dâ wære ich under gote als ein kneht und er als ein herre an dem gebenne. Alsô ensuln wir niht sîn in dem êwigen lebene.

Ich sprach einest alhie und ist ouch wâr: waz der mensche ûzer im ziuhet oder nimet, dem ist unreht. Man ensol got niht

Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied. Mein leiblicher Vater ist nicht eigentlich mein Vater, sondern nur mit einem kleinen Stückchen seiner Natur, und ich bin getrennt von ihm; er kann tot sein und ich leben. Darum ist der himmlische Vater in Wahrheit mein Vater, denn ich bin sein Sohn und habe alles das von ihm, was ich habe, und ich bin derselbe Sohn und nicht ein anderer. Weil der Vater ⟨nur⟩ *ein* Werk wirkt, darum wirkt er mich als seinen eingeborenen Sohn ohne jeden Unterschied.

›Wir werden völlig in Gott transformiert und verwandelt‹ ⟨2 Kor. 3,18⟩. Vernimm ein Gleichnis! Ganz so, wie wenn im Sakramente Brot in unseres Herrn Leib verwandelt wird: wieviel der Brote es auch wären, so wird doch nur *ein* Leib – ebenso würde, wenn alle Brote in meinen Finger verwandelt wären, doch nicht mehr als *ein* Finger sein. Würde wiederum mein Finger in das Brot verwandelt, so wäre dies soviel, wie jenes wäre. Was in ein anderes verwandelt wird, das wird eins mit ihm. Ganz so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich als sein Sein wirkt, ⟨und zwar⟩ als eines, *nicht* als *gleiches*; beim lebendigen Gotte ist es wahr, daß es da keinerlei Unterschied gibt.

Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß. Wenn der Sohn geboren *ist*, nimmt er nichts ⟨mehr⟩ vom Vater, denn er hat alles; wenn er aber geboren *wird*, nimmt er vom Vater. Im Hinblick darauf sollen wir auch nichts von Gott wie von einem Fremden begehren. Unser Herr sprach zu seinen Jüngern: ›Ich habe euch nicht Knechte geheißen, sondern Freunde‹ ⟨Joh. 15,14f.⟩. Was irgend etwas vom andern begehrt, das ist »Knecht«, und was da lohnt, das ist »Herr«. Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte. Ich will es mir sehr wohl überlegen, denn, wenn ich von Gott ⟨etwas⟩ nehmen würde, so wäre ich unter Gott wie ein Knecht und er im Geben wie ein Herr. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben.

Ich sagte einst ebenhier, und es ist auch wahr: Wenn der Mensch etwas von außerhalb seiner selbst bezieht oder

nemen noch ahten ûzer im sunder als mîn eigen und daz in im ist; noch man ensol dienen noch würken umbe kein warumbe, noch umbe got noch umbe sîn êre noch umbe nihtes niht, daz ûzer im sî, wan aleine umbe daz, daz sîn eigen wesen und sîn eigen leben ist in im. Sumlîche einveltige liute wænent, sie süln got sehen, als er dâ stande und sie hie. Des enist niht. Got und ich wir sîn ein. Mit bekennenne nime ich got in mich, mit minnenne gân ich in got. Etlîche sprechent, daz sælicheit niht lige an bekantnisse, sunder aleine an willen. Die hânt unreht; wan læge ez aleine an willen, sô enwære ez niht ein. Daz würken und daz werden ist ein. Sô der zimmerman niht enwürket, sô enwirt ouch daz hûs niht. Dâ diu barte liget, dâ liget ouch daz gewerden. Got und ich wir sîn ein in disem gewürke; er würket, und ich gewirde. Daz viur verwandelt in sich, swaz im zuogevüeget wirt und wirt sîn natûre. Daz holz daz verwandelt daz viur in sich niht, mêr: daz viur verwandelt daz holz in sich. Alsô werden wir in got verwandelt, daz wir in bekennen suln, als er ist. Sant *Paulus* sprichet: alsô suln wir bekennende sîn, rehte ich in als er mich, noch minner noch mêr, glîch blôz. ›Die gerehten suln leben êwiclîche, und ir lôn ist bî gote‹ alsô glîch.

Daz wir die gerehticheit minnen durch sich selben und got âne warumbe, des helfe uns got. Âmen.

nimmt, so ist das nicht recht. Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was *in* einem ist; zudem soll man nicht dienen noch wirken um irgendein Warum, weder um Gott noch um die eigene Ehre noch um irgend etwas, was außerhalb von einem ist, sondern einzig um dessen willen, was das eigene Sein und das eigene Leben in einem ist. Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott ⟨so⟩ sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein. Manche sagen, die Seligkeit liege nicht im Erkennen, sondern allein im Willen. *Die* haben unrecht; denn läge sie allein im Willen, so handelte es sich nicht um Eines. Das Wirken und das Werden aber ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt, und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und dies wird zu seiner Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, vielmehr verwandelt das Feuer das Holz in sich. So auch werden wir in Gott verwandelt, so daß wir ihn erkennen werden, wie er ist ⟨1 Joh. 3,2⟩. Sankt Paulus sagt: So werden wir erkennen: recht ich ihn, wie er mich, nicht weniger und nicht mehr, schlechthin gleich ⟨1 Kor. 13,12⟩. ›Die Gerechten werden ewiglich leben, und ihr Lohn ist bei Gott‹ – ganz so *gleich*.

Daß wir die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen und Gott ohne Warum lieben, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 7⟩

Populi eius qui in te est, misereberis.

Der *prophête* sprichet: ›herre, des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich‹. Unser herre antwurte: ›allez, daz anvellic ist, daz sol ich gesunt machen und sol sie williclîche minnen‹.

Ein wort nime ich, daz ›der pharisêus begerte, daz unser herre mit im æze‹, und ›unser herre sprach ze der vrouwen: vade in pace, ganc in den vride‹. Ez ist guot, der von vride ze vride kumet, ez ist lobelich; doch ist ez gebrestenlich. Man sol loufen in den vride, man ensol niht anevâhen in vride. Got wil sprechen, man sol gesast sîn in vride und gestôzen sîn in vride und sol enden in dem vride. Unser herre sprach: ›in mir hât ir aleine vride‹. Rehte als verre in got, als verre in vride. Ist sîn iht in gote, daz hât vride; ist sîn iht ûz gote, daz hât unvride. Sant *Johannes* sprichet: ›allez, daz ûz gote geborn ist, daz überwindet die werlt‹. Waz ûz gote geborn ist, daz suochet vride und loufet in vride. Dar umbe sprach er: ›vade in pace, louf in den vride‹. Der mensche, der in einem loufe ist und in einem stæten loufe ist und daz in vride ist, der ist ein himelischer mensche. Der himel loufet stæticlîche umbe und in dem loufe suochet er vride.

Nû merket: ›der pharisêus begerte, daz unser herre mit im æze‹. Diu spîse, die ich izze, diu wirt alsô vereinet mit mînem lîbe als mîn lîp mit mîner sêle. Mîn lîp und mîn sêle diu sint vereinet an einem wesene, niht als an einem werke, als mîn sêle, diu einiget sich dem ougen an einem werke, daz ist, daz ez sihet. Alsô hât diu spîse, die ich izze, ein wesen mit mîner natûre, niht vereinet an einem werke, und meinet die grôzen einunge, die wir mit gote suln hân an einem wesene, niht an

PREDIGT 7

Populi eius qui in te est, misereberis ⟨*Os. 14,4*⟩

Der Prophet spricht: ›Herr, des Volkes, das in dir ist, dessen erbarme dich‹ ⟨Hosea 14,4⟩. Unser Herr antwortete: ›Alles, was anfällig ist, das werde ich gesund machen und werde sie willig lieben.‹

Ich nehme das Schriftwort: ›Der Pharisäer begehrte, daß unser Herr mit ihm äße‹ und dazu: ›Unser Herr sprach zu der Frau: »vade in pace, geh in den Frieden«‹ ⟨Luk. 7,36/50⟩. Es ist gut, wenn man vom Frieden zum Frieden kommt, es ist löblich; trotzdem ist es mangelhaft. Man soll *laufen* in den Frieden, man soll nicht *anfangen* im Frieden. Gott ⟨= unser Herr⟩ will sagen: Man soll versetzt und hineingestoßen werden in den Frieden und soll *enden* im Frieden. Unser Herr sprach: ›In mir allein habt ihr Frieden‹ ⟨Joh. 16,33⟩. Genau so weit wie in Gott, so weit in Frieden. Was irgend von einem in Gott ist, das hat Frieden; ist dagegen etwas von einem außerhalb Gottes, so hat es Unfrieden. Sankt Johannes spricht: ›Alles, was aus Gott geboren ist, das überwindet die Welt‹ ⟨1 Joh. 5,4⟩. Was aus Gott geboren ist, das sucht Frieden und läuft in den Frieden. Darum sprach er: ›Vade in pace, lauf in den Frieden!‹ Der Mensch, der sich im Laufen und in beständigem Laufen befindet, und zwar in den Frieden, der ist ein »himmlischer« Mensch. Der Himmel läuft beständig um, und im Laufe sucht er Frieden.

Nun gebt acht! ›Der Pharisäer begehrte, daß unser Herr mit ihm äße.‹ Die Speise, die ich esse, die wird so vereint mit meinem Leibe wie mein Leib mit meiner Seele. Mein Leib und meine Seele sind vereint in einem Sein, nicht wie in einem Wirken – ⟨nicht also,⟩ wie sich meine Seele dem Auge im Wirken, das heißt darin, daß es sieht, vereint –; so auch wird die Speise, die ich esse, mit meiner Natur im *Sein* vereint, nicht dagegen im Wirken, und dies deutet auf die große Einigung, die wir mit Gott im *Sein*, nicht aber im

einem werke. Dar umbe bat der pharisêus unsern herren, daz er mit im æze.

Pharisêus sprichet als vil als einer, der abegescheiden ist und umbe kein ende enweiz. Waz ze der sêle gehœret, daz sol abegelœset sîn alzemâle. Dar nâch die krefte edeler sint, dar nâch lœsent sie mêr abe. Etlîche krefte sint sô hôch obe dem lîchamen und sô versundert, daz sie alzemâle abeschelent und scheident. Ein *meister* sprichet ein schœne wort: waz eines rüeret lîplich dinc, daz enkumet niemer dar în. Daz ander, daz man abegelœset sî und abegezogen und îngezogen. Hie von nimet man, daz ein ungelêret mensche mit minne und mit begir mac kunst nemen und lêren. Daz dritte meinet, daz man kein ende habe und niendert sî beslozzen und niendert enhafte und alsô gesast sî in vride, daz man niht enwizze umbe unvride, sô der mensche in got gesast wirt mit den kreften, die alzemâle abegelœset sint. Dar umbe sprach der *prophête*: ›herre, des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich‹.

Ein *meister* sprichet: daz hœhste werk, daz got ie geworhte an allen crêatûren, daz ist barmherzicheit. Daz heimlîcheste und daz verborgenste, dennoch daz er an den engeln ie geworhte, daz wirt ûfgetragen in barmherzicheit, daz werk barmherzicheit, als ez in im selber ist und als ez in gote ist. Swaz got würket, der êrste ûzbruch ist barmherzicheit, niht als er dem menschen sîne sünde vergibet und als sich ein mensche über den andern erbarmet; mêr er wil sprechen: daz hœhste werk, daz got würket, daz ist barmherzicheit. Ein *meister* sprichet: daz werk barmherzicheit ist gote sô gesippe, aleine wârheit und rîchtuom und güete got nennent, doch nennet in einz mêr dan daz ander. Daz hœhste werk gotes ist barmherzicheit und meinet, daz got die sêle setzet in daz hœhste und in daz lûterste, daz si enpfâhen mac, in die wîte, in daz mer, in ein ungrüntlich mer: dâ würket got barmher-

Wirken haben sollen. Darum bat der Pharisäer unsern Herrn, daß er mit ihm äße.

»Phariseus« besagt soviel wie: einer, der abgesondert ist und um kein Ende weiß. Alles Zubehör der Seele muß völlig abgelöst werden. Je edler die Kräfte sind, um so stärker lösen sie ab. Gewisse Kräfte sind so hoch über dem Körper und so abgesondert, daß sie völlig abschälend und abscheidend wirken! Ein Meister sagt ein schönes Wort: Was ⟨nur je⟩ einmal Körperliches berührt, das gelangt niemals da hinein. Zum zweiten ⟨besagt »Pharisäer«⟩, daß man abgelöst und abgezogen und eingezogen sein soll. Hieraus mag man entnehmen, daß ein ungelehrter Mensch ⟨allein⟩ durch Liebe und Begehren Wissen erlangen und lehren kann. Zum dritten besagt es ⟨= »Pharisäer«⟩, daß man kein Ende haben und nirgends abgeschlossen sein und nirgends haften und so in Frieden versetzt sein soll, daß man nichts ⟨mehr⟩ wisse von Unfrieden, wenn ein solcher Mensch in Gott versetzt wird durch die Kräfte, die völlig losgelöst sind. Darum sprach der Prophet: ›Herr, des Volkes, das in dir ist, dessen *erbarme* dich.‹

Ein Meister sagt: Das höchste Werk, das Gott je wirkte in allen Kreaturen, das ist Barmherzigkeit. Das Heimlichste und Verborgenste, selbst das, was er je in den Engeln wirkte, das wird emporgetragen in die Barmherzigkeit, und zwar in das Werk der Barmherzigkeit, so wie es in sich selbst ist und wie es in Gott ist. Was immer Gott wirkt, der erste Ausbruch ist ⟨immer⟩ Barmherzigkeit, ⟨und zwar⟩ nicht die, da er dem Menschen seine Sünde vergibt und da ein Mensch sich über den andern erbarmt; vielmehr will er ⟨= der Meister⟩ sagen: Das *höchste* Werk, das Gott wirkt, das ist Barmherzigkeit. Ein Meister sagt: Das Werk ⟨der⟩ Barmherzigkeit ist Gott so wesensverwandt, daß zwar Wahrheit und Reichtum und Gutheit Gott benennen, wenngleich ⟨von diesen⟩ das eine ihn mehr aussagt als das andere: das *höchste* Werk Gottes aber ist Barmherzigkeit, und es bedeutet, daß Gott die Seele in das Höchste und Lauterste versetzt, das sie zu empfangen vermag: in die Weite, in das Meer, in ein unergründliches

zicheit. Dar umbe sprach der *prophête*: ›herre, des volkes, daz in dir ist, des erbarme dich‹.

Waz volkes ist in gote? Sant *Johannes* sprichet: ›got ist diu minne, und der dâ blîbet in der minne, der blîbet in gote und got in im‹. Aleine Sant *Johannes* spreche, minne diu einige, minne ensetzet niemer in got; vil lîhte lîmet si zuo. Minne eneiniget niht, enkeine wîs niht; daz geeiniget ist, daz heftet si zesamen und bindet ez zuo. Minne einiget an einem werke, niht an einem wesene. Die besten *meister* sprechent, daz diu vernünfticheit schele alzemâle abe und nimet got blôz, als er lûter wesen ist in im selben. Bekantnisse brichet durch wârheit und güete und vellet ûf lûter wesen und nimet got blôz, als er âne namen ist. Ich spriche: noch bekantnisse noch minne eneiniget niht. Minne nimet got selben, als er guot ist, und entviele got dem namen güete, minne enkünde niemer vürbaz. Minne nimet got under einem velle, under einem kleide. Des entuot vernünfticheit niht; vernünfticheit nimet got, als er in ir bekant ist; dâ enkan si in niemer begrîfen in dem mer sîner gruntlôsicheit. Ich spriche: über disiu beidiu, bekantnisse und minne, ist barmherzicheit; dâ würket got barmherzicheit in dem hœhsten und in dem lûtersten, daz got gewürken mac.

Ein *meister* sprichet ein schœne wort, daz neizwaz gar heimlîches und verborgens und verre dar enboben ist in der sêle, dâ ûzbrechent die krefte vernünfticheit und wille. Sant *Augustînus* sprichet: als daz unsprechelich ist, dâ der sun ûzbrichet von dem vater in dem êrsten ûzbruche, alsô ist neizwaz gar heimlîches dar enboben dem êrsten ûzbruche, dâ ûzbrechent vernünfticheit und wille. Ein *meister* sprichet, der aller beste von der sêle gesprochen hât, daz alliu menschlî chiu künst niemer enkumet dar în, waz diu sêle in irm grunde sî. Waz diu sêle sî, dâ hœret übernatiurlîchiu kunst zuo. Dâ

Meer; dort wirkt Gott Barmherzigkeit. Darum sprach der Prophet: ›Herr, des *Volkes*, das in dir ist, dessen erbarme dich.‹

Welches Volk ist in Gott? Sankt Johannes spricht: ›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm‹ ⟨1 Joh. 4,16⟩. Obwohl Sankt Johannes sagt, die Liebe vereinige, so versetzt doch die Liebe niemals in Gott; allenfalls verleimt sie ⟨schon Vereinigtes⟩. Die Liebe vereinigt nicht, in gar keiner Weise; was ⟨schon⟩ vereinigt *ist*, das heftet sie zusammen und bindet es zu. Liebe vereint im Wirken, nicht aber im Sein. Die besten Meister sagen, die Vernunft schäle völlig ab und erfasse Gott entblößt, wie er reines Sein in sich selbst sei. Das Erkennen bricht durch die Wahrheit und Gutheit hindurch und wirft sich auf das reine Sein und erfaßt Gott bloß, wie er ohne Namen ist. Ich ⟨aber⟩ sage: Weder das Erkennen noch die Liebe einigen. Die Liebe ergreift Gott selbst, insofern er gut ist, und entfiele Gott dem Namen »Gutheit«, so würde die Liebe nimmermehr weiterkommen. Die Liebe nimmt Gott unter einem Fell, unter einem Kleide. Das tut die Vernunft nicht; die Vernunft nimmt Gott so, wie er in ihr erkannt wird; sie kann ihn aber niemals erfassen im Meer seiner Unergründlichkeit. Ich sage: Über diese beiden, ⟨über das⟩ Erkennen und ⟨die⟩ Liebe ⟨hinaus⟩ ragt die Barmherzigkeit; im Höchsten und Lautersten, das Gott zu wirken vermag, dort wirkt Gott Barmherzigkeit.

Ein Meister spricht ein schönes Wort: daß etwas in der Seele ist, das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen. Sankt Augustinus sagt: Wie das, wo der Sohn aus dem Vater ausbricht im ersten Ausbruch, unaussprechlich ist, so auch gibt es etwas gar Heimliches oberhalb des ersten Ausbruchs, in dem Vernunft und Wille ausbrechen. Ein Meister, der am allerbesten von der Seele gesprochen hat, sagt, daß das gesamte menschliche Wissen niemals darein eindringt, was die Seele in ihrem Grunde sei. ⟨Zu begreifen,⟩ was die Seele sei, dazu gehört übernatürliches Wissen. Wissen wir doch

ûzgânt die krefte von der sêle in diu werk, dâ enwizzen wir niht von; wir wizzen wol ein wênic dâ von, ez ist aber kleine. Waz diu sêle in irm grunde sî, dâ enweiz nieman von. Waz man dâ von gewizzen mac, daz muoz übernatiurlich sîn, ez muoz von gnâden sîn: dâ würket got barmherzicheit. Âmen.

nichts von dem, wo die Kräfte aus der Seele in die Werke ausgehen; wir wissen wohl ein wenig davon, es ist aber gering. Was die Seele in ihrem Grunde sei, davon weiß niemand etwas. Was man davon wissen kann, das muß übernatürlich sein, es muß aus Gnade sein: dort wirkt Gott ; Barmherzigkeit. Amen.

⟨PREDIGT 8⟩

In occisione gladii mortui sunt.

Man liset von den marteræren, daz ›sie tôt sint under dem swerte‹. Unser herre sprach ze sînen jüngern: ›ir sît sælic, sô ir etwaz lîdet durch mînen namen‹.

Nû sprichet er: ›sie sint tôt‹. Daz êrste, daz sie tôt sint, daz meinet, swaz man lîdet in dirre werlt und in disem lîbe, daz nimet ein ende. Sant *Augustînus* sprichet: alliu pîne und werk der arbeit daz nimet ein ende, aber der lôn, den got dar umbe gibet, der ist êwic. Daz ander, daz wir anesehen süln, daz allez diz leben tœtlich ist, daz wir niht vürhten süln alle pîne und alle die arbeit, die uns zuokomen, wan ez nimet ende. Daz dritte, daz wir uns halten, als ob wir tôt sîn, daz uns niht berüere weder liep noch leit. Ein *meister* sprichet: den himel enmac niht berüeren, und meinet, daz der mensche ein himelisch mensche ist, dem alliu dinc niht sô vil ensint, daz sie in berüeren mügen. Ez sprichet ein *meister*: sît daz alle crêatûren sô snœde sint, wâ von kumet ez denne, daz sie den menschen sô lîhte von gote kêrent; diu sêle ist doch an irm snœdesten bezzer dan der himel und alle crêatûren? Er sprichet: ez kumet dâ von, daz er gotes wênic ahtet. Ahtete der mensche gotes, als er solte, ez wære bî nâhe unmügelich, daz er iemer geviele. Und ist ein guotiu lêre, daz sich der mensche halte in dirre werlt, als ob er tôt sî. Sant *Grêgôrius* sprichet, daz gotes nieman enmüge vil hân, wan der grunttôt ist dirre werlt.

Diu vierde lêre ist aller beste. Er sprichet, daz sie tôt sîn. Der tôt gibet in ein wesen. Ein *meister* sprichet: diu natûre engebrichet niemer, si engebe ein bezzerz. Als luft ze viure

PREDIGT 8

In occisione gladii mortui sunt ⟨*2 Hebr. 11,37*⟩

Man liest von den Märtyrern, daß ›sie gestorben sind unter dem Schwerte‹ ⟨2 Hebr. 11,37⟩. Unser Herr sprach zu seinen Jüngern: ›Selig seid ihr, so ihr etwas leidet um meines Namens willen‹ ⟨Matth. 5,11 u. 10,22⟩.

Nun heißt es: ›sie sind tot‹. Daß ›sie tot sind‹, will zum ersten besagen, daß alles, was immer man in dieser Welt und in diesem Leben leidet, ein Ende nimmt. Sankt Augustinus sagt: Alle Pein und jedes Werk der Mühsal nimmt ein Ende, aber der Lohn, den Gott dafür gibt, der ist ewig. Zum zweiten, daß wir uns gegenwärtig halten sollen, daß dieses ganze Leben sterblich ist, daß wir alle Pein und alle die Mühsal, die uns zustoßen mögen, nicht fürchten sollen, denn das nimmt ein Ende. Zum dritten, daß wir uns verhalten sollen, als ob wir tot seien, so daß uns weder Lieb noch Leid berühre. Ein Meister sagt: Den Himmel vermag nichts zu berühren, und das will besagen, daß *der* Mensch ein himmlischer Mensch ist, dem alle Dinge nicht soviel gelten, daß sie ihn zu berühren vermögen. Es spricht ein Meister: Da alle Kreaturen so nichtig sind, woher kommt es denn, daß sie den Menschen so leicht von Gott abwenden; die Seele ist doch in ihrem Geringsten wertvoller als der Himmel und alle Kreaturen? Er antwortet: Es kommt daher, daß er Gottes wenig achtet. Achtete der Mensch Gottes, wie er sollte, so wäre es fast unmöglich, daß er jemals fiele. Und es ist eine gute Lehre, daß der Mensch sich verhalten soll in dieser Welt, als ob er tot sei. Sankt Gregorius sagt, niemand könne Gott in reichem Maße besitzen, als wer für diese Welt bis auf den Grund tot sei.

Die vierte Lehre ⟨aber⟩ ist die allerbeste. Es heißt, ›sie seien tot‹. Der Tod ⟨aber⟩ gibt ihnen ein Sein. Ein Meister sagt: Die Natur zerstört nichts, ohne daß sie ein Besseres ⟨dafür⟩ gibt. Wenn Luft zu Feuer wird, so ist das etwas

wirt, daz ist bezzer; aber sô luft ze wazzer wirt, daz ist ein zerstœren und irret. Sît diz diu natûre tuot, vil mêr tuot ez got: der gebrichet niemer, er engebe ein bezzerz. Die marterære sint tôt und hânt verlorn ein leben und hânt enpfangen ein wesen. Ein *meister* sprichet, daz edelste daz sî wesen und leben und bekantnisse. Bekantnisse ist hœher dan leben oder wesen, wan in dem, daz ez bekennet, sô hât ez leben und wesen. Aber dar nâch ist leben edeler dan wesen oder bekantnisse, als der boum der lebet; sô hât der stein ein wesen. Nû nemen wir wider wesen blôz und lûter, als ez in im selber ist; sô ist wesen hœher dan bekantnisse oder leben, wan in dem, daz ez wesen hât, sô hât ez bekantnisse und leben. Sie hânt verlorn ein leben und hânt vunden ein wesen. Ein *meister* sprichet, daz gote niht sô glîch ensî als wesen; als verre ez wesen hât, als verre ist ez gote glîch. Ein *meister* sprichet: wesen ist sô lûter und sô hôch, allez daz got ist, daz ist ein wesen. Got enbekennet niht dan aleine wesen, er enweiz niht dan wesen, wesen ist sîn rinc. Got enminnet niht dan sîn wesen, er gedenket niht dan sîn wesen. Ich spriche: alle crêatûren sint ein wesen. Ein *meister* sprichet, daz etlîche crêatûren sô nâhe gote sint und hânt sô vil gedrücket in sich götlîches liehtes, daz sie andern crêatûren wesen gebent. Daz enist niht wâr, wan wesen ist sô hôch und sô lûter und gote sô sippe, daz nieman wesen geben enmac wan got aleine in im selber. Gotes eigenschaft ist wesen. Ein *meister* sprichet: ein crêatûre mac wol der andern leben geben. Dar umbe aleine in wesene liget allez, daz iht ist. Wesen ist ein êrster name. Allez, daz gebrestenlich ist, daz ist abeval von wesene. Allez unser leben solte ein wesen sîn. Als verre unser leben ein wesen ist, als verre ist ez in gote. Als verre unser leben îngeslozzen ist in wesene, als verre ist ez gote sippe. Ez enist kein leben sô krank, der ez nimet, als ez wesen ist, sô ist ez edeler dan allez, daz ie leben gewan. Ich bin des gewis, bekante ein sêle daz minste, daz wesen hât, si enkêrte niemer einen ougenblik

Besseres; wenn aber Luft zu Wasser wird, so ist das ein Zerstören und eine Verirrung. Wenn dies die Natur ⟨schon⟩ tut, so tut's Gott um so mehr: niemals zerstört er, ohne ein Besseres ⟨dafür⟩ zu geben. Die Märtyrer sind tot und haben ein *Leben* verloren, haben aber ein *Sein* empfangen. Ein Meister sagt, das Edelste sei Sein und Leben und Erkennen. Erkennen ist höher als Leben oder Sein, denn darin, daß es erkennt, hat es ⟨zugleich⟩ Leben und Sein. Hinwiederum aber ist Leben edler als Sein oder Erkennen, wie der Baum, der *lebt*, während der Stein ⟨nur⟩ ein Sein hat. Fassen wir aber nun wiederum das Sein als rein und lauter, wie es in sich selbst ist: dann ist Sein höher als Erkennen oder Leben; denn darin, daß es Sein hat, hat es ⟨zugleich⟩ Erkennen und Leben.

Sie haben ein Leben verloren und haben ein Sein gefunden. Ein Meister sagt, daß Gott nichts so gleich sei wie Sein; soweit etwas Sein hat, soweit gleicht es Gott. Ein Meister sagt: Sein ist so lauter und so hoch, daß alles, was Gott ist, ein Sein ist. Gott erkennt nichts als nur Sein, er weiß nichts als Sein, Sein ist sein Ring. Gott liebt nichts als sein Sein, er denkt nichts als sein Sein. Ich sage: Alle Kreaturen sind ein Sein. Ein Meister sagt, daß gewisse Kreaturen Gott so nahe sind und soviel des göttlichen Lichtes in sich eingedrückt besitzen, daß sie anderen Kreaturen Sein verleihen. Das ist nicht wahr, denn Sein ist so hoch und so lauter und Gott so verwandt, daß niemand Sein verleihen kann als Gott allein in sich selbst. Gottes eigenstes Wesen ist Sein. Ein Meister sagt: Eine Kreatur kann wohl der andern *Leben* geben. Eben darum ist alles, was irgendwie *ist*, einzig nur im *Sein* begründet. Sein ist ein erster Name. Alles, was mangelhaft ist, das ist Abfall vom Sein. Unser ganzes Leben sollte ein Sein sein. Soweit unser Leben ein Sein ist, soweit ist es in Gott. Soweit unser Leben eingeschlossen ist im Sein, soweit ist es Gott verwandt. Ein Leben mag noch so gering sein, faßt man es, sofern es Sein ist, so ist es edler als alles, was je Leben gewann. Ich bin des gewiß: Erkennte eine Seele ⟨auch nur⟩ das Geringste, das Sein hat, sie kehrte sich nie wieder nur

dannân. Daz snœdeste, daz man in gote bekennet, der joch einen bluomen bekante, als er ein wesen in gote hât, daz wære edeler dan alliu diu werlt. Daz snœdeste, daz in gote ist, als ez ein wesen ist, daz ist bezzer, dan der einen engel bekante.

Der engel, dâ er sich kêrte ze der crêatûren bekennenne, dâ würde ez naht. Sant *Augustînus* sprichet: swenne die engel die crêatûren âne got bekennent, daz ist ein âbentlieht; aber swenne sie die crêatûren in gote bekennent, daz ist ein morgenlieht. Daz sie got bekennent, als er aleine in im selben wesen ist, daz ist der liehte mittac. Ich spriche: diz solte der mensche begrîfen und bekennen, daz daz wesen sô edel ist. Ez enist kein crêatûre sô snœde, si enbeger des wesens. Die rûpen, swenne die abevallent von den boumen, sô kriechent sie eine want ûf, daz sie ir wesen behalten. Alsô edel ist daz wesen. Wir loben in gote sterben, ûf daz er uns setze in ein wesen, daz bezzer ist dan ein leben: ein wesen, dâ unser leben inne lebet, dâ unser leben ein wesen wirt. Der mensche sol sich williclîche geben in den tôt und sterben, daz im ein bezzer wesen werde.

Ich spriche etwenne, daz ein holz edeler ist dan golt; daz ist gar wunderlich. Ein stein ist edeler, als er ein wesen hât, dan got und sîn gotheit âne wesen, ob man im wesen möhte abetuon. Ez muoz gar ein kreftic leben sîn, in dem tôtiu dinc lebende werdent, in dem joch der tôt ein leben wirt. Gote dem enstirbet niht: alliu dinc lebent in im. ›Sie sint tôt‹, sprichet diu geschrift von den marteræren, und sint gesast in ein êwic leben, in daz leben, dâ daz leben ein wesen ist. Man sol grunttôt sîn, daz uns berüere weder liep noch leit. Waz man bekennen sol, daz muoz man bekennen in sîner ursache. Niemer enmac man ein dinc rehte in im selber bekennen, man enbekenne ez in sîner ursache. Niemer enmac ez bekant nisse sîn, ez enbekenne denne in sîner berlîchen sache. Alsô enmac daz leben niemer volbrâht werden, ez enwerde denne brâht in sîne berlîchen sache, dâ daz leben ein wesen ist, daz

einen Augenblick davon ab. Das Geringste, das man ⟨als⟩ in Gott erkennt, ja, erkennte man selbst ⟨nur⟩ eine Blume so, wie sie ein Sein in Gott hat, das wäre edler als die ganze Welt. Das Geringste, das in Gott ist, sofern es ein *Sein* ist, das ist besser, als wenn jemand einen Engel *erkennte*.

Wenn der Engel sich dem Erkennen der Kreaturen zukehrte, so würde es Nacht. Sankt Augustinus sagt: Wenn die Engel die Kreaturen *ohne Gott* erkennen, so ist das ein Abendlicht; wenn sie aber die Kreaturen *in Gott* erkennen, so ist das ein Morgenlicht. Erkennen sie ⟨wiederum⟩ Gott, wie er rein in sich selbst Sein ist, so ist das der lichte Mittag. Ich sage: Dies sollte der Mensch begreifen und erkennen, daß das Sein so edel ist. Keine Kreatur ist so gering, daß sie nicht nach dem Sein begehrte. Die Raupen, wenn sie von den Bäumen herabfallen, so kriechen sie an einer Wand hoch, auf daß sie ihr Sein erhalten. So edel ist das Sein. Wir preisen das Sterben in Gott, auf daß er uns versetze in ein Sein, das besser ist als Leben: ein Sein, in dem unser Leben lebt, darin unser Leben ein Sein wird. Der Mensch soll sich willig in den Tod geben und sterben, auf daß ihm ein besseres Sein zuteil werde.

Ich sage mitunter, Holz sei besser als Gold; das ist gar verwunderlich. Ein Stein ist edler, sofern er ein Sein hat, als Gott und seine Gottheit ohne Sein, dafern man ihm das Sein entziehen könnte. Es muß ein gar kräftiges Leben sein, in dem tote Dinge lebendig werden, ja, in dem selbst der Tod ein Leben wird. Gott, dem stirbt nichts; alle Dinge leben in ihm. ›Sie sind tot‹, sagt die Schrift von den Märtyrern, und sind versetzt in ein ewiges Leben, in jenes Leben, in dem das Leben ein Sein ist. Man soll bis auf den Grund tot sein, so daß uns weder Lieb noch Leid berühre. Was man erkennen soll, muß man in seiner Ursache erkennen. Niemals kann man ein Ding recht in sich selbst erkennen, wenn man es nicht in seiner Ursache erkennt. Das kann niemals wahres Erkennen sein, was etwas nicht in seiner offenbaren Ursache erkennt. So auch kann das Leben niemals vollendet werden, es werde denn in seine offenbare Ursache gebracht, in der das Leben

diu sêle enpfæhet, sô si ze grunde stirbet, daz wir leben in dem lebene, dâ leben ein wesen ist. Waz uns des hindert, daz wir hier inne niht stæte sîn, daz bewîset ein *meister* und sprichet: ez kumet dâ von, daz wir zît rüeren. Waz zît rüeret, daz ist tœtlich. Ein *meister* sprichet: des himels louf ist êwic; ez ist wol wâr, dâ kumet zît von, daz tuot ez im abevallenne. In sînem loufe ist er êwic; er enweiz von zît niht, und meinet, daz diu sêle gesast sî in ein lûter wesen. Daz ander ist, daz ez in im treit widersatzunge. Waz ist widersatzunge? Liep und leit, wîz und swarz daz hât widersatzunge, und diu enblîbet in wesene niht.

Ein *meister* sprichet: diu sêle ist dar umbe dem lîbe gegeben, daz si geliutert werde. Diu sêle, als si von dem lîbe ist gescheiden, sô enhât si weder vernunft noch willen: si ist ein, si enmöhte niht die kraft geleisten, dâ mite si sich ze gote kêren möhte; si hât sie wol in irm grunde als in ir wurzeln und niht in dem werke. Diu sêle wirt geliutert in dem lîchamen dar umbe, daz si samene, daz zerspreitet ist und ûzgetragen. Waz die vünf sinne ûztragent, als daz wider înkumet in die sêle, sô hât si eine kraft, dâ wirt ez allez ein. Daz ander, daz si geliutert wirt in üebunge der tugende, daz ist, swenne diu sêle ûfklimmet in ein leben, daz vereinet ist. Dar ane liget der sêle lûterkeit, daz si geliutert ist von einem lebene, daz geteilet ist, und tritet in ein leben, daz vereinet ist. Allez daz geteilet ist in nidern sachen, daz wirt vereinet, als diu sêle ûfklimmet in ein leben, dâ kein widersatzunge enist. Swenne diu sêle kumet in daz lieht der vernünfticheit, sô enweiz si niht widersatzunge. Waz dém liehte entvellet, daz vellet in tœtlicheit und stirbet. Daz dritte ist der sêle lûterkeit, daz si ûf niht ensî geneiget. Waz ûf iht anders ist geneiget, daz stirbet und enmac niht bestân.

Wir biten des unsern lieben herren got, daz er uns helfe von einem lebene, daz geteilet ist, in ein leben, daz vereinet ist. Des helfe uns got. Âmen.

ein Sein ist, das die Seele empfängt, wenn sie bis in den Grund stirbt, auf daß wir leben in jenem Leben, in dem das Leben ein Sein ist. Was uns daran hindert, darin beständig zu sein, das weist ein Meister auf und sagt: Es kommt daher, daß wir die Zeit berühren. Was die Zeit berührt, das ist sterblich. Ein Meister sagt: Des Himmels Lauf ist ewig; wohl ist es wahr, daß die Zeit von ihm herkommt, aber das geschieht im Abfallen. In seinem Lauf ⟨selbst⟩ hingegen ist er ewig, er weiß ⟨da⟩ nichts von Zeit, und das deutet darauf hin, daß die Seele in ein reines Sein gesetzt sein soll. Das zweite ⟨, das hindert,⟩ ist, wenn etwas einen Gegensatz in sich enthält. Was ist Gegensatz? Lieb und Leid, weiß und schwarz, das steht im Gegensatz, und der hat im *Sein* keinen Bestand.

Ein Meister sagt: Die Seele ist dazu dem Leibe gegeben, daß sie geläutert werde. Die Seele, wenn sie vom Leibe geschieden ist, hat weder Vernunft noch Willen: sie ist eins, sie vermöchte nicht die Kraft aufzubringen, mit der sie sich zu Gott kehren könnte; sie hat sie ⟨= Vernunft und Willen⟩ wohl in ihrem Grunde als in deren Wurzel, nicht aber in ihrem Wirken. Die Seele wird im Körper geläutert, auf daß sie sammele, was zerstreut und herausgetragen ist. Wenn das, was die fünf Sinne hinaustragen, wieder in die Seele hereinkommt, so hat sie eine Kraft, in der es alles eins wird. Zum andern wird die Seele geläutert in der Übung der Tugenden, das heißt, wenn die Seele hinaufklimmt in ein Leben, das geeint ist. Daran liegt der Seele Lauterkeit, daß sie geläutert ist von einem Leben, das geteilt ist, und eintritt in ein Leben, das geeint ist. Alles, was in niederen Dingen geteilt ist, das wird vereint, wenn die Seele hinaufklimmt in ein Leben, in dem es keinen Gegensatz gibt. Wenn die Seele in das Licht der Vernunft kommt, so weiß sie nichts von Gegensatz. Was *diesem* Lichte entfällt, das fällt in Sterblichkeit und stirbt. Zum dritten liegt darin der Seele Lauterkeit, daß sie auf nichts geneigt sei. Was zu irgend etwas anderm hingeneigt ist, das stirbt und kann nicht Bestand haben.

Wir bitten Gott, unsern lieben Herrn, darum, daß er uns helfe von einem Leben, das geteilt ist, in ein Leben, das eins ist. Dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 9⟩

Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei.

›Als ein morgensterne miten in dem nebel und als ein voller mâne in sînen tagen und als ein widerschînendiu sunne alsô hât dirre geliuhtet in dem tempel gotes‹.

Nû nime ich daz leste wort: ›tempel gotes‹. Waz ist ›got‹ und waz ist ›tempel gotes‹?

Vierundzweinzic meister kâmen zesamen und wolten sprechen, waz got wære. Sie kâmen ze rehter zît und ir ieglîcher brâhte sîn wort, der nime ich nû zwei oder drî. Der eine sprach: got ist etwaz, gegen dem alliu wandelbæriu und zîtlîchiu dinc niht ensint, und allez, daz wesen hât, daz ist vor im kleine. Der ander sprach: got ist etwaz, daz dâ ist über wesene von nôt, daz in im selber niemannes bedarf und des alliu dinc bedürfen. Der dritte sprach: »got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse«.

Ich lâze daz êrste und daz leste und spriche von dem andern, daz got etwaz ist, daz von nôt über wesene sîn muoz. Waz wesen hât, zît oder stat, daz enrüeret ze gote niht, er ist dar über. Got ist in allen crêatûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über. Daz selbe, daz er ist in allen crêatûren, daz ist er doch dar über; waz dâ in vil dingen ein ist, daz muoz von nôt über diu dinc sîn. Etlîche *meister* wolten, daz diu sêle aleine in dem herzen wære. Des enist niht, und dâ hânt grôze meister an geirret. Diu sêle ist ganz und ungeteilet alzemâle in dem vuoze und alzemâle in dem ougen und in ieglîchem glide. Nime ich ein stücke von der zît, sô enist ez weder der tac hiute noch der tac gester. Nime ich aber nû, daz begrîfet in im alle zît. Daz nû, dâ got die werlt inne machete, daz ist als nâhe dirre zît als daz nû, dâ ich iezuo inne spriche, und der

PREDIGT 9

Quasi stella matutina in medio nebulae et quasi luna plena in diebus suis lucet et quasi sol refulgens, sic iste refulsit in templo dei ⟨*Eccli. 50,6f.*⟩

›Wie ein Morgenstern mitten im Nebel und wie ein voller Mond in seinen Tagen und wie eine strahlende Sonne, so hat dieser geleuchtet im Tempel Gottes‹ ⟨Jes. Sir. 50,6f.⟩.

Nun nehme ich das letzte Wort: ›Tempel Gottes‹. Was ist »Gott«, und was ist ›Tempel Gottes‹?

Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten besprechen, was Gott wäre. Sie kamen zu bestimmter Zeit ⟨zusammen⟩, und jeder von ihnen brachte sein Wort vor; von denen greife ich nun zwei oder drei heraus. Der eine sagte: Gott ist etwas, dem gegenüber alle wandelbaren und zeitlichen Dinge nichts sind, und alles, was Sein hat, das ist vor ihm gering. Der zweite sprach: Gott ist etwas, das notwendig über dem Sein ist, das in sich selbst niemandes bedarf und dessen doch alle Dinge bedürfen. Der dritte sprach: »Gott ist eine Vernunft, die da lebt in der Erkenntnis einzig ihrer selbst.«

Ich lasse das erste und das letzte Wort beiseite und spreche von dem zweiten: daß Gott etwas ist, das notwendig über dem Sein sein muß. Was Sein hat, Zeit oder Statt, das rührt nicht an Gott; er ist darüber. Gott ist ⟨zwar⟩ *in* allen Kreaturen, sofern sie Sein haben, und ist doch *darüber*. Mit eben dem, was er *in* allen Kreaturen ist, ist er doch *darüber*; was da in vielen Dingen Eins ist, das muß notwendig *über* den Dingen sein. Etliche Meister meinten, daß die Seele nur im Herzen sei. Dem ist nicht so, und darin haben große Meister geirrt. Die Seele ist ganz und ungeteilt vollständig im Fuße und vollständig im Auge und in jedem Gliede. Nehme ich ein Stück Zeit, so ist das weder der heutige Tag noch der gestrige Tag. Nehme ich aber das *Nun*, so begreift das *alle* Zeit in sich. Das Nun, in dem Gott die Welt erschuf, das ist dieser Zeit so

jüngeste tac ist als nâhe disem nû als der tac, der gester was.

Ein *meister* sprichet: got ist etwaz, daz dâ würket in êwicheit ungeteilet in im selber, daz niemannes hilfe noch gezouwes bedarf und in im selber blîbende ist, daz nihtes bedarf und des alliu dinc bedürfen und dâ alliu dinc înkriegent als in ir lestez ende. Diz ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse und gât in die breite. Sant *Bernhart* sprichet: got ze minnenne daz ist wîse âne wîse. Ein arzât, der einen siechen gesunt wil machen, der enhât niht wîse der gesuntheit, wie gesunt er den siechen welle machen; er hât wol wîse, wâ mite er in gesunt welle machen, aber wie gesunt er in welle machen, daz ist âne wîse; als gesunt, als er iemer mac. Wie liep wir got suln hân, daz enhât niht wîse; als liep, als wir iemer mugen, daz ist âne wîse.

Ein ieglich dinc würket in wesene, kein dinc enmac würken über sîn wesen. Daz viur enmac niht würken dan in dem holze. Got würket über wesene in der wîte, dâ er sich geregen mac, er würket in unwesene; ê denne wesen wære, dô worhte got; er worhte wesen, dô niht wesen enwas. Grobe *meister* sprechent, got sî ein lûter wesen; er ist als hôch über wesene, als der oberste engel ist über einer mücken. Ich spræche als unrehte, als ich got hieze ein wesen, als ob ich die sunnen hieze bleich oder swarz. Got enist weder diz noch daz. Und sprichet ein *meister*: swer dâ wænet, daz er got bekant habe, und bekante er iht, sô enbekante er got niht. Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehœhet. Nime ich kupfer in dem golde, sô ist ez dâ und ist dâ in einer hœhern wîse, dan ez ist an im selber. Sant *Augustînus* sprichet: got ist wîse âne wîsheit, guot âne güete, gewaltic âne gewalt.

Kleine *meister* lesent in der schuole, daz alliu wesen sîn

nahe wie das Nun, in dem ich jetzt spreche, und der jüngste Tag ist diesem Nun so nahe wie der Tag, der gestern war.

Ein Meister sagt: Gott ist etwas, das da wirkt in Ewigkeit ungeteilt in sich selbst, das niemandes Hilfe noch eines Werkzeuges bedarf und in sich selbst verharrt, das nichts bedarf, dessen aber alle Dinge bedürfen und zu dem alle Dinge hindrängen als zu ihrem letzten Ziel. Dieses Endziel hat keine bestimmte Weise, es entwächst der Weise und geht in die Breite. Sankt Bernhard sagt: ⟨Die Weise⟩ Gott zu lieben, das ist Weise ohne Weise. Ein Arzt, der einen Kranken gesund machen will, der hat keine ⟨bestimmte⟩ Weise der Gesundheit, *wie* gesund er den Kranken machen wolle; er hat wohl eine Weise, *womit* er ihn gesund machen will; *wie* gesund aber er ihn machen will, das ist ohne ⟨bestimmte⟩ Weise: so gesund, wie er nur immer vermag. *Wie* lieb wir Gott haben sollen, dafür gibt es keine ⟨bestimmte⟩ Weise: so lieb, wie wir nur immer vermögen, das ist *ohne* Weise.

Ein jedes Ding wirkt in ⟨seinem⟩ Sein; kein Ding kann über sein Sein hinaus wirken. Das Feuer vermag nirgends als im Holze zu wirken. Gott wirkt oberhalb des Seins in der Weite, wo er sich regen kann; er wirkt im Nichtsein. Ehe es noch Sein gab, wirkte Gott; er wirkte Sein, als es Sein noch nicht gab. Grobsinnige Meister sagen, Gott sei ein lauteres Sein; er ist so hoch über dem Sein, wie es der oberste Engel über einer Mücke ist. Ich würde etwas ebenso Unrichtiges sagen, wenn ich Gott ein Sein nennte, wie wenn ich die Sonne bleich oder schwarz nennen wollte. Gott ist weder dies noch das. Und ein Meister sagt: Wer da glaubt, daß er Gott erkannt habe, und dabei irgend etwas erkennen würde, der erkennte Gott nicht. Wenn ich aber gesagt habe, Gott sei kein Sein und sei *über* dem Sein, so habe ich ihm damit nicht das Sein abgesprochen, vielmehr habe ich es in ihm erhöht. Nehme ich Kupfer im Golde, so ist es dort ⟨vorhanden⟩ und ist da in einer höheren Weise, als es in sich selbst ist. Sankt Augustinus sagt: Gott ist weise ohne Weisheit, gut ohne Gutheit, gewaltig ohne Gewalt.

Kleine Meister lehren in der Schule, alle Wesen seien

geteilet in zehen wîse, und die selben sprechent sie gote zemâle abe. Dirre wîsen enberüeret got keiniu, und er enbirt ir ouch keiner. Diu êrste, diu des wesens allermeist hât, dâ alliu dinc wesen inne nement, daz ist substancie, und daz leste, daz des wesens aller minnest treit, daz heizet relatio, daz ist glîch in gote dem aller grœsten, daz des wesens allermeist hât; sie hânt ein glîch bilde in gote. In gote sint aller dinge bilde glîch; aber sie sint unglîcher dinge bilde. Der hœhste engel und diu sêle und diu mücke hânt ein glîch bilde in gote. Got enist niht wesen noch güete. Güete klebet an wesene und enist niht breiter dan wesen; wan enwære niht wesen, sô enwære niht güete, und wesen ist noch lûterer dan güete. Got enist guot noch bezzer noch allerbeste. Wer dâ spræche, daz got guot wære, der tæte im als unrehte, als ob er die sunnen swarz hieze.

Nû sprichet doch got: ›nieman enist guot dan got aleine‹. Waz ist guot? Daz ist guot, daz sich gemeinet. Den heizen wir einen guoten menschen, der gemeine und nütze ist. Dar umbe sprichet ein heidenischer *meister*: ein einsidel enist weder guot noch bœse in dem sinne, wan er niht gemeine noch nütze enist. Got ist daz aller gemeineste. Kein dinc gemeinet sich von dem sînen, wan alle crêatûren von in selber niht ensint. Swaz sie gemeinent, daz hânt sie von einem andern. Sie gebent sich ouch niht selben. Diu sunne gibet irn schîn und blîbet doch dâ stânde, daz viur gibet sîne hitze und blîbet doch viur; aber got gemeinet daz sîne, wan er von im selber ist, daz er ist, und in allen den gâben, die er gibet, sô gibet er sich selben ie zem êrsten. Er gibet sich got, als er ist in allen sînen gâben, als verre als ez an im ist, der in enpfâhen möhte. Sant *Jâcob* sprichet: ›alle guoten gâben sint von oben her abe vliezende von dem vater der liehte‹.

Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sînem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînem tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes. Niergen wonet

geteilt in zehn Seinsweisen, und diese sprechen sie sämtlich Gott ab. Keine dieser Seinsweisen berührt Gott, aber er ermangelt auch keiner von ihnen. Die erste, die am meisten Sein besitzt, in der alle Dinge ihr Sein empfangen, das ist die Substanz; und die letzte, die am allerwenigsten Sein enthält, die heißt Relation, und die ist in Gott dem Allergrößten, das am meisten Sein besitzt, gleich: sie haben ein gleiches Urbild in Gott. In Gott sind aller Dinge Urbilder *gleich*; aber sie sind *ungleicher* Dinge Urbilder. Der höchste Engel und die Seele und die Mücke haben ein gleiches Urbild in Gott. Gott ist weder Sein noch Gutheit. Gutheit haftet am Sein und reicht nicht weiter als das Sein; denn, gäbe es kein Sein, so gäbe es keine Gutheit, und das Sein ist noch lauterer als die Gutheit. Gott ist nicht gut noch besser noch allerbest. Wer da sagte, Gott sei gut, der täte ihm ebenso unrecht, wie wenn er die Sonne schwarz nennen würde.

Nun aber sagt doch Gott selbst: ›Niemand ist gut als Gott allein‹ ⟨Mark. 10,18⟩. Was ist gut? Das ist gut, was sich mitteilt. Den nennen wir einen guten Menschen, der sich mitteilt und nützlich ist. Darum sagt ein heidnischer Meister: Ein Einsiedler ist weder gut noch böse in diesem Sinne, weil er sich nicht mitteilt noch nützlich ist. Gott ist das Allermitteilsamste. Kein Ding teilt sich aus Eigenem mit, denn alle Kreaturen sind nicht aus sich selbst. Was immer sie mitteilen, das haben sie von einem andern. Sie geben auch nicht sich selbst. Die Sonne gibt ihren Schein und bleibt doch an ihrem Ort stehen; das Feuer gibt seine Hitze und bleibt doch Feuer; Gott aber teilt das *Seine* mit, weil er aus sich selbst ist, was er ist, und in allen Gaben, die er gibt, gibt er zuerst stets sich selbst. Er gibt sich als Gott, wie er es in allen seinen Gaben ist, soweit es bei dem liegt, der ihn empfangen möchte. Sankt Jakob spricht: ›Alle guten Gaben fließen von oben herab vom Vater der Lichter‹ ⟨Jak. 1,17⟩.

Wenn wir Gott im Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig erglänzt? *Vernunft* ist ›der Tempel Gottes‹. Nirgends

got eigenlîcher dan in sînem tempel, in vernünfticheit, als der ander *meister* sprach, daz got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekantnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stilheit. Got in sîn selbes bekantnisse bekennet sich selben in im selben.

Nû nemen wirz in der sêle, diu ein tröpfelîn hât vernünfticheit, ein vünkelîn, ein zwîc. Diu hât krefte, die dâ würkent in dem lîbe. Ein kraft ist, dâ von der mensche döuwet, diu würket mêr in der naht dan in dem tage, dâ von der mensche zuonimet und wehset. Diu sêle hât ouch eine kraft in dem ougen, dâ von ist daz ouge sô kleinlich und sô verwenet, daz ez diu dinc niht ennimet in der gropheit, als sie an in selber sint; sie müezent ê gebiutelt werden und klein gemachet in dem lufte und in dem liehte; daz ist dâ von, daz ez die sêle bî im hât. Ein ander kraft ist in der sêle, dâ mite si gedenket. Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu niht gegenwertic ensint, daz ich diu dinc als wol bekenne, als ob ich sie sæhe mit den ougen, und noch baz – ich gedenke wol eine rôsen in dem winter – und mit dirre kraft würket diu sêle in unwesene und volget gote, der in unwesene würket.

Ein heidenischer *meister* sprichet: diu sêle, diu got minnet, diu nimet in under dem velle der güete – noch sint ez allez heidenischer meister wort, diu hie vor gesprochen sint, die niht enbekanten dan in einem natiurlîchen liehte; noch enkam ich niht ze der heiligen meister worten, die dâ bekanten in einem vil hœhern liehte – er sprichet: diu sêle, diu got minnet, diu nimet in under dem velle der güete. Vernünfticheit ziuhet gote daz vel der güete abe und nimet in blôz, dâ er entkleidet ist von güete und von wesene und von allen namen.

Ich sprach in der schuole, daz vernünfticheit edeler wære dan wille, und gehœrent doch beidiu in diz lieht. Dô sprach ein *meister* in einer andern schuole, wille wære edeler dan vernünfticheit, wan wille nimet diu dinc, als sie in in selben

wohnt Gott eigentlicher als in seinem Tempel, in der Vernunft, wie jener andere Meister sagte: Gott sei eine Vernunft, die da lebt im Erkennen einzig ihrer selbst, nur in sich selbst verharrend dort, wo ihn nie etwas berührt hat; denn da ist er allein in seiner Stille. Gott erkennt im Erkennen seiner selbst sich selbst in sich selbst.

Nun nehmen wir's ⟨= das Erkennen⟩, wie's in der Seele ist, die ein Tröpflein Vernunft, ein »Fünklein«, einen »Zweig« besitzt. Sie ⟨= die Seele⟩ hat Kräfte, die im Leibe wirken. Da ist eine Kraft, mit Hilfe derer der Mensch verdaut; die wirkt mehr in der Nacht als am Tage; kraft derer nimmt der Mensch zu und wächst. Die Seele hat weiterhin eine Kraft im Auge; durch die ist das Auge so subtil und so fein, daß es die Dinge nicht in der Grobheit aufnimmt, wie sie an sich selbst sind; sie müssen vorher gesiebt und verfeinert werden in der Luft und im Lichte; das kommt daher, weil es ⟨= das Auge⟩ die Seele bei sich hat. Eine weitere Kraft ist in der Seele, mit der sie denkt. Diese Kraft stellt in sich die Dinge vor, die nicht gegenwärtig sind, so daß ich diese Dinge ebenso gut erkenne, als ob ich sie mit den Augen sähe, ja, noch besser – ich kann mir eine Rose sehr wohl ⟨auch⟩ im Winter denkend vorstellen –, und mit dieser Kraft wirkt die Seele im Nichtsein und folgt darin Gott, der im Nichtsein wirkt.

Ein heidnischer Meister sagt: Die Seele, die Gott liebt, die nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit – noch sind es alles heidnischer Meister Worte, die bisher angeführt wurden, die nur in einem natürlichen Lichte erkannten; noch kam ich nicht zu den Worten der heiligen Meister, die da erkannten in einem viel höheren Lichte – er sagt also: Die Seele, die Gott liebt, die nimmt ihn unter der Hülle der Gutheit. Vernunft aber zieht Gott die Hülle der Gutheit ab und nimmt ihn bloß, wo er entkleidet ist von Gutheit und von Sein und von allen Namen.

Ich sagte in der Schule, daß die Vernunft edler sei als der Wille, und doch gehören sie beide in dieses Licht. Da sagte ein Meister in einer andern Schule, der Wille sei edler als die Vernunft, denn der Wille nehme die Dinge, wie sie in sich

sint, und vernünfticheit nimet diu dinc, als sie in ir sint. Daz ist wâr. Ein ouge ist edeler in im selber dan ein ouge, daz an eine want gemâlet ist. Ich spriche aber, daz vernünfticheit edeler ist dan wille. Wille nimet got under dem kleide der güete. Vernünfticheit nimet got blôz, als er entkleidet ist von güete und von wesene. Güete ist ein kleit, dâ got under verborgen ist, und wille nimet got under dem kleide der güete. Wære güete an gote niht, mîn wille enwölte sîn niht. Der einen künic kleiden wolte an dem tage, als man in ze künige machete, und kleidete in in grâwiu kleit, der enhæte in niht wol gekleidet. Dâ von enbin ich niht sælic, daz got guot ist. Ich enwil des niemer begern, daz mich got sælic mache mit sîner güete, wan er enmöhte ez niht getuon. Dâ von bin ich aleine sælic, daz got vernünftic ist und ich daz bekenne. Ein *meister* sprichet: vernünfticheit gotes ist, dâ des engels wesen zemâle ane hanget. Man vrâget, wâ daz wesen des bildes aller eigenlîchest sî: in dem spiegel oder in dem, von dem ez ûzgât? Ez ist eigenlîcher in dem, von dem ez ûzgât. Daz bilde ist in mir, von mir, zuo mir. Die wile der spiegel glîch stât gegen mînem antlite, sô ist mîn bilde dar inne; viele der spiegel, sô vergienge daz bilde. Des engels wesen hanget dar an, daz im götlich vernünfticheit gegenwertic ist, dar inne er sich bekennet.

›Als ein morgensterne miten in dem nebel‹. Ich meine daz wörtelîn ›quasi‹, daz heizet ›als‹, daz heizent diu kint in der schuole ein bîwort. Diz ist, daz ich in allen mînen predigen meine. Daz aller eigenlîcheste, daz man von gote gesprechen mac, daz ist wort und wârheit. Got nante sich selber ein wort. Sant *Johannes* sprach: ›in dem anvange was daz wort‹, und meinet, daz man bî dem worte sî ein bîwort. Als der vrîe sterne, nâch dem vrîtac genant ist, Vênus: der hât manigen namen. Als er vor der sunnen gât und er ê ûfgât dan diu sunne, sô heizet er ein morgensterne; als er der sunnen nâch

selbst sind; Vernunft aber nehme die Dinge, wie sie in ihr sind. Das ist wahr. Ein Auge ist edler in sich selbst als ein Auge, das an eine Wand gemalt ist. Ich aber sage, daß die Vernunft edler ist als der Wille. Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Gutheit. Die Vernunft nimmt Gott bloß, wie er entkleidet ist von Gutheit und von Sein. Gutheit ist ein Kleid, darunter Gott verborgen ist, und der Wille nimmt Gott unter diesem Kleide der Gutheit. Wäre keine Gutheit an Gott, so würde mein Wille ihn nicht wollen. Wer einen König kleiden wollte am Tage, da man ihn zum König machte, und kleidete ihn in graue Kleider, der hätte ihn nicht wohl gekleidet. Nicht dadurch bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will ⟨auch⟩ niemals danach begehren, daß Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Dadurch allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne. Ein Meister sagt: Gottes Vernunft ist es, woran des Engels Sein gänzlich hängt. Man stellt die Frage, wo das Sein des Bildes ganz eigentlich sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild. Des Engels Sein hängt daran, daß ihm die göttliche Vernunft gegenwärtig ist, darin er sich erkennt.

›Wie ein Morgenstern mitten im Nebel.‹ Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein ›quasi‹, das heißt »gleichwie«; das nennen die Kinder in der Schule ein »Beiwort«. Dies ist es, auf das ich's in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist »Wort« und »Wahrheit«. Gott nannte sich selbst ein »Wort«. Sankt Johannes sprach: ›Im Anfang war das Wort‹ ⟨Joh. 1,1⟩, und er deutet damit ⟨zugleich⟩ an, daß man bei diesem Worte ein »Beiwort« sein solle. So wie der »freie Stern«, nach dem der »Freitag« benannt ist, die Venus: der hat manchen Namen. Wenn er der Sonne voraufgeht und eher aufgeht als die Sonne, so heißt er ein »Morgenstern«; wenn er aber hinter der Sonne hergeht, so daß die Sonne eher

gât, alsô daz diu sunne ê undergât, sô heizet er ein âbentsterne. Etwenne loufet er ob der sunnen, etwenne bî niden der sunnen. Vor allen sternen ist er alwege glîch nâhe der sunnen; er enkumet ir niemer verrer noch næher und meinet einen menschen, der hie zuo komen wil, der sol gote alle zît bî und gegenwertic sîn, alsô daz in niht von gote müge geverren weder glücke noch unglücke noch kein crêatûre.

Er sprichet ouch: ›als ein voller mâne in sînen tagen‹. Der mâne hât hêrschaft über alle viuhte natûre. Niemer enist der mâne der sunnen sô nâhe, dan sô er vol ist und als er sîn lieht von der sunnen zem êrsten nimet; und dâ von, daz er der erde næher ist dan kein sterne, sô hât er zwêne schaden: daz er bleich und vleckeht ist und daz er sîn lieht verliuset. Niemer enist er sô kreftic, dan sô er der erde aller verrest ist, denne sô wirfet er daz mer aller verrest ûz; ie mêr er abenimet, ie minner er ez ûzgewerfen mac. Ie mêr diu sêle erhaben ist über irdischiu dinc, ie kreftiger si ist. Der niht dan die crêatûren bekante, der endörfte niemer gedenken ûf keine predige, wan ein ieglîchiu crêatûre ist vol gotes und ist ein buoch. Der mensche, der hie zuo komen wil, dâ von hie vor gesprochen ist – hie gât alliu diu rede zemâle ûf – der sol sîn als ein morgensterne: iemermê gote gegenwertic und iemermê bî und glîch nâhe und erhaben über alliu irdischiu dinc und bî dem worte sîn ein bîwort.

Ez ist ein vürbrâht wort, daz ist der engel und der mensche und alle crêatûren. Ez ist ein ander wort, bedâht und vürbrâht, dâ bî mac ez komen, daz ich in mich bilde. Noch ist ein ander wort, daz dâ ist unvürbrâht und unbedâht, daz niemer ûzkumet, mêr ez ist êwiclich in dem, der ez sprichet; ez ist iemermê in einem enpfâhenne in dem vater, der ez sprichet, und inneblîbende. Vernünfticheit ist allez înwert würkende. Ie kleinlîcher und ie geistlîcher daz dinc ist, ie krefticlîcher ez înwert würket, und ie diu vernunft kreftiger und kleinlîcher ist, ie daz, daz si bekennet, mêr dâ mite

untergeht, so heißt er ein »Abendstern«; manchmal läuft er oberhalb der Sonne, manchmal unterhalb. Vor allen Sternen ist er der Sonne beständig gleich nahe; er kommt ihr niemals ferner noch näher und zeigt damit an, daß ein Mensch, der hierzu kommen will, Gott allezeit nahe und gegenwärtig sein soll, so daß ihn nichts von Gott entfernen kann, weder Glück noch Unglück noch irgendeine Kreatur.

Der Schrifttext sagt weiterhin: ›Wie ein voller Mond in seinen Tagen.‹ Der Mond hat Herrschaft über alle feuchte Natur. Nie ist der Mond der Sonne so nahe wie dann, wenn er voll ist und wenn er sein Licht unmittelbar von der Sonne empfängt. Davon aber, daß er der Erde näher ist als irgendein Stern, hat er zwei Nachteile: daß er bleich und fleckig ist und daß er sein Licht verliert. Nie ist er so kräftig, wie wenn er der Erde am allerfernsten ist, dann wirft er das Meer am allerweitesten aus; je mehr er abnimmt, um so weniger vermag er es auszuwerfen. Je mehr die Seele über irdische Dinge erhaben ist, um so kräftiger ist sie. Wer weiter nichts als die Kreaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch. Der Mensch, der dazu gelangen will, wovon im voraufgehenden gesprochen wurde – hierauf läuft die ganze Predigt mit allem hinaus –, der muß sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu »bei« ⟨ihm⟩ und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und muß bei dem »Worte« ein »Beiwort« sein.

Es gibt ein hervorgebrachtes Wort: das ist der Engel und der Mensch und alle Kreaturen. Es gibt ein anderes Wort, gedacht und vorgebracht, durch das es möglich wird, daß ich mir etwas vorstelle. Noch aber gibt es ein anderes Wort, das da sowohl unvorgebracht wie ungedacht ist, das niemals austritt: vielmehr bleibt es ewig in dem, der es spricht. Es ist im Vater, der es spricht, immerfort im Empfangenwerden und innebleibend. Vernunft ist stets nach innen wirkend. Je feiner und je geistiger etwas ist, um so kräftiger wirkt es nach innen; und je kräftiger und feiner die Vernunft ist, um so mehr wird das, was sie erkennt, mit ihr vereint und mit ihr

vereinet wirt und mêr ein mit ir wirt. Alsô enist ez niht umbe lîplîchiu dinc; ie kreftiger diu sint, ie mêr sie ûzwert würkent. Gotes sælicheit liget an der înwertwürkunge der vernünfticheit, dâ daz wort inneblîbende ist. Dâ sol diu sêle sîn ein bîwort und mit gote würken ein werk, in dem înswebenden bekantnisse ze nemenne ir sælicheit in dem selben, dâ got sælic ist.

Daz wir alle zît bî disem worte müezen sîn ein bîwort, des helfe uns der vater und diz selbe wort und der heilige geist. Âmen.

eins. So ⟨aber⟩ ist es nicht mit körperlichen Dingen; je kräftiger die sind, um so mehr wirken sie nach außen. Gottes Seligkeit ⟨aber⟩ liegt im Einwärtswirken der Vernunft, wobei das »Wort« innebleibend ist. Dort soll die Seele ein »Beiwort« sein und mit Gott *ein* Werk wirken, um in dem in sich selbst schwebenden Erkennen ihre Seligkeit zu schöpfen: in demselben, wo Gott selig ist.

Daß wir allzeit bei diesem »Wort« ein »Beiwort« sein mögen, dazu helfe uns der Vater und dieses nämliche Wort und der Heilige Geist. Amen.

⟨PREDIGT 10⟩

In diebus suis placuit deo et inventus est iustus.

Diz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz ist geschriben in der epistel, und mac man ez sprechen von einem heiligen bîhter, und sprichet daz wort ze tiutsche alsô: ›er ist inne vunden gereht in sînen tagen, er hât gote wol gevallen in sînen tagen‹. Gerehticheit hât er vunden von innen. Mîn lîp ist mêr in mîner sêle, dan mîn sêle in mînem lîbe sî. Mîn lîp und mîn sêle ist mêr in gote, dan sie in in selben sîn; und daz ist gerehticheit: diu ursache aller dinge in der wârheit. Als sant *Augustînus* sprichet: got ist der sêle næher, dan si ir selber sî. Diu nâheit gotes und der sêle diu enhât keinen underscheit in der wârheit. Daz selbe bekantnisse, dâ sich got selben inne bekennet, daz ist eines ieglîchen abegescheidenen geistes bekantnisse und kein anderz. Diu sêle nimet ir wesen âne mittel von gote; dar umbe ist got der sêle næher, dan si ir selber sî; dar umbe ist got in dem grunde der sêle mit aller sîner gotheit.

Nû sprichet ein *meister*, ob daz götlîche lieht vlieze in der sêle krefte als lûter, als ez in dem wesene ist, wan diu sêle ir wesen âne mittel von gote hât und die krefte vliezent âne mittel ûz dem wesene der sêle? Götlich lieht daz ist ze edel darzuo, daz ez den kreften niht gemeinschaft enmac tuon; wan allez, daz dâ berüeret und berüeret wirt, dem ist got verre und vremde. Und dar umbe wan die krefte berüeret werdent und berüerent, sô verliesent sie irn magetuom. Götlich lieht enmac niht in sie geliuhten; aber mit üebunge und mit abelegunge mügen sie enpfenclich werden. Hie ûf sprichet ein ander *meister*, daz den kreften werde gegeben ein lieht, daz glîch sî dem innern. Ez glîchet sich dem innern, aber ez enist niht daz inner lieht. Von dem liehte in ein îndruk

PREDIGT 10

In diebus suis placuit deo et inventus est iustus ⟨*Eccli. 44,16f.*⟩

Dieses Wort, das ich auf lateinisch gesprochen habe, ist geschrieben in der Epistel, und man kann es von einem heiligen Bekenner aussagen, und das Wort lautet zu deutsch so: ›Er ist innen gerecht erfunden worden in seinen Tagen, er hat Gott wohlgefallen in seinen Tagen‹ ⟨Jes. Sir. 44,16f.⟩. Gerechtigkeit hat er innen gefunden. Mein Leib ist mehr in meiner Seele, als daß meine Seele in meinem Leibe sei. Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien; Gerechtigkeit aber ist dies: die Ursache aller Dinge in der Wahrheit. Wie Sankt Augustinus sagt: Gott ist der Seele näher, als sie sich selbst ist. Die Nähe zwischen Gott und der Seele kennt keinen Unterschied ⟨zwischen beiden⟩, fürwahr. Dasselbe Erkennen, in dem sich Gott selbst erkennt, das ist eines jeden losgelösten Geistes Erkennen und kein anderes. Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott; darum ist Gott der Seele näher, als sie sich selbst ist; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit.

Nun fragt ein Meister, ob das göttliche Licht in die Kräfte der Seele ebenso rein fließe, wie es im Sein ⟨der Seele⟩ ist, da ⟨ja doch⟩ die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott hat und die Kräfte unmittelbar aus dem Sein der Seele fließen? Göttliches Licht ist zu edel dazu, als daß es mit den Kräften irgendwelche Gemeinschaft machen könnte; denn alles, was berührt und berührt wird, dem ist Gott fern und fremd. Und darum, weil die Kräfte berührt werden und berühren, verlieren sie ihre Jungfräulichkeit. Göttliches Licht kann nicht in sie leuchten; jedoch durch Übung und Läuterung können sie empfänglich werden. Hierzu sagt ein anderer Meister, daß den Kräften ein Licht gegeben werde, das dem innern ⟨Lichte⟩ gleiche. Es *gleicht* zwar dem innern Licht, es *ist* aber *nicht* das innere Licht. Von diesem Licht nun wider-

beschihet, daz sie werdent enpfenclich des innern liehtes. Ein ander *meister* sprichet, daz alle die krefte der sêle, die dâ würkent in dem lîbe, daz die sterbent mit dem lîbe âne bekantnisse und willen: daz blîbet der sêle aleine. Sterbent die krefte, die dâ würkent in dem lîbe, sô blîbent sie doch in der wurzel.

Sant *Philippus* sprach: ›herre, wîse uns den vater, sô genüeget uns‹. Nû enkumet nieman ze dem vater wan durch den sun. Wer den vater sihet, der sihet den sun, und der heilige geist ist ir beider minne. Diu sêle ist als einveltic an ir selber, daz si in ir gegenwerticheit niht enverstât wan ein bilde. Als si des steines bilde verstât, sô enverstât si niht des engels bilde, und als si des engels bilde verstât, sô enverstât si kein anderz; und daz selbe bilde, daz si verstât, daz muoz si minnen in der gegenwerticheit. Verstüende si tûsent engel, daz wære als vil als zwêne engel, und si enverstüenden doch niht dan einen. Nû sol sich der mensche vereinen in im selber. Nû sprichet sant *Paulus*: ›sît ir nû vrî gemachet von iuwern sünden, sô sît ir worden knehte gotes‹. Der eingeborne sun hât uns gevrîet von unsern sünden. Nû sprichet unser herre vil næher dan sant Paulus: ›ich enhân iuch niht knehte geheizen, ich hân iuch mîne vriunde geheizen‹. ›Der kneht enweiz niht sînes herren willen‹, aber der vriunt weiz allez, daz sîn vriunt weiz. ›Allez, daz ich von mînem vater gehœret hân, daz hân ich iu kunt getân‹, und allez, daz mîn vater weiz, daz weiz ich, und allez, daz ich weiz, daz wizzet ir; wan ich und mîn vater hân einen geist. Der mensche, der nû weiz allez, daz got weiz, der ist ein got-wizzender mensche. Der mensche nimet got in sîn selbes eigenschaft und in sîn selbes einicheit und in sîn selbes gegenwerticheit und in sîn selbes wârheit; dem menschen dem ist gar reht. Aber dem menschen, der von inwendigen dingen nie gewon enist, der

fährt ihnen ⟨d. h. den Kräften⟩ ein Eindruck, so daß sie des innern Lichtes empfänglich werden. Ein anderer Meister sagt, daß alle Kräfte der Seele, die im Leibe wirken, mit dem Leibe sterben, mit Ausnahme der Erkenntnis und des Willens: die allein bleiben der Seele. Sterben ⟨nun zwar⟩ die Kräfte, die im Leibe wirken, so bleiben sie doch in ihrer Wurzel bestehen.

Sankt Philippus sprach: ›Herr, weise uns den Vater, so genügt es uns‹ ⟨Joh. 14,8⟩. Nun kommt niemand zum Vater, es sei denn durch den Sohn ⟨Joh. 14,6⟩. Wer den Vater sieht, der sieht den Sohn ⟨Joh. 14,9⟩, und der Heilige Geist ist ihrer beider Liebe. Die Seele ist so einfaltig in sich selbst, daß sie immer nur *ein* Bild gegenwärtig wahrnehmen kann. Wenn sie des Steines Bild wahrnimmt, so nimmt sie nicht des Engels Bild wahr, und nimmt sie des Engels Bild wahr, so nimmt sie zugleich kein anderes wahr; das gleiche Bild aber, das sie wahrnimmt, das muß sie auch im Gegenwärtigsein lieben. Nähme sie tausend Engel wahr, das wäre soviel wie zwei Engel, und doch nähme sie nicht mehr als einen einzigen Engel wahr. Nun also soll der Mensch sich in sich selbst zur Eins zusammenfassen. Sankt Paulus spricht: ›Seid ihr nun freigemacht von euren Sünden, so seid ihr Knechte Gottes geworden‹ ⟨Röm. 6,22⟩. Der eingeborene Sohn hat uns befreit von unseren Sünden. Nun aber spricht unser Herr viel treffender als Sankt Paulus: ›Ich habe euch nicht Knechte geheißen, ich habe euch vielmehr meine Freunde geheißen.‹ ›Der Knecht kennt seines Herrn Willen nicht‹, aber der Freund weiß alles, was sein Freund weiß. ›Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch kund getan‹ ⟨Joh. 15,15⟩, und alles, was mein Vater weiß, das weiß ich, und alles, was ich weiß, das wißt ihr; denn ich und mein Vater haben *einen* Geist. Der Mensch, der nun alles weiß, was Gott weiß, der ist ein Gott-wissender Mensch. *Dieser* Mensch erfaßt Gott in seinem Eigensein und in seiner eigenen Einheit und in seiner eigenen Gegenwart und in seiner eigenen Wahrheit; mit einem solchen Menschen ist es gar recht bestellt. Aber der Mensch, der von inwendigen Dingen

enweiz niht, waz got ist. Als ein man, hât er wîn in sînem keller und enhæte er sîn niht getrunken noch versuochet, sô enweiz er niht, daz er guot ist. Alsô ist den liuten, die in unwizzenne lebent: die enwizzen niht, waz got ist und sie dünket und wænent leben. Daz wizzen enist niht von gote. Ein mensche muoz ein lûter klâr wizzen hân götlîcher wârheit. Der mensche, der eine rehte meinunge hât in allen sînen werken, der anvanc der meinunge ist got und daz werk der meinunge daz ist er selber und ist lûter götlîchiu natûre und endet sich in götlîcher natûre in im selber.

Nû sprichet ein *meister*, daz kein mensche enist sô tôreht, er enbeger wîsheit. War umbe enwerden wir denne niht wîs? Dâ gehœret vil dar zuo. Diu meiste sache ist, daz der mensche muoz durchgân und übergân alliu dinc und aller dinge ursache, und dis beginnet den menschen verdriezen. Dâ von blîbet der mensche in sîner kleinheit. Daz ich ein rîcher mensche bin, dar umbe enbin ich niht wîs; aber daz mir daz wesen der wîsheit und der natûre einförmic ist und ich diu wîsheit selber bin, sô bin ich ein wîser mensche.

Ich sprach einest ze einem klôster: daz ist daz eigen bilde der sêle, dâ weder ûz- noch îngebildet wirt, dan daz got selber ist. Diu sêle hât zwei ougen, einz inwendic und einz ûzwendic. Daz inner ouge der sêle ist, daz in daz wesen sihet und sîn wesen von gote âne allez mittel nimet: daz ist sîn eigen werk. Daz ûzer ouge der sêle ist, daz dâ gekêret ist gegen allen crêatûren und die merket nâch bildelîcher wîse und nâch kreftlîcher wîse. Welher mensche nû in sich selber wirt gekêret, daz er bekennet got in sînem eigenen smacke und in sînem eigenen grunde, der mensche ist gevrîet von allen geschaffenen dingen und ist in im selber beslozzen in einem wâren slozze der wârheit. Alsô als ich einest sprach, daz unser herre kam ze sînen jüngern an dem ôstertage mit beslozzenen

nichts gewöhnt ist, der weiß nicht, was Gott ist. Wie ein Mann, der Wein in seinem Keller hat, aber nichts davon getrunken noch versucht hätte, der weiß nicht, daß er gut ist. So auch steht es mit den Leuten, die in Unwissenheit leben: die wissen nicht, was Gott ist, und doch glauben und wähnen sie zu leben. Solches Wissen stammt nicht von Gott. Ein Mensch muß ein lauteres, klares Wissen haben von göttlicher Wahrheit. Der Mensch, der in allen seinen Werken ein rechtes Streben hat, bei dem ist der *Anfang* dieses seines Strebens Gott, und die *Ausführung* des Strebens ist ⟨wiederum⟩ Gott selber und ist die lautere göttliche Natur, und es ⟨= sein Streben⟩ *endet* in göttlicher Natur, in ihm selbst.

Nun sagt ein Meister, daß es keinen noch so törichten Menschen gibt, der nicht nach Weisheit begehre. Warum aber werden wir denn nicht weise? Da gehört viel dazu. Das Wichtigste ist, daß der Mensch durch alle Dinge hindurch- und über alle Dinge und aller Dinge Ursache hinausgehen muß, und das fängt dann an, den Menschen zu verdrießen. Infolgedessen bleibt der Mensch in seiner Beschränktheit. Wenn ich ein reicher Mensch bin, bin ich deshalb nicht ⟨auch⟩ schon weise; wenn mir aber das Wesen der Weisheit und deren Natur eingeformt ist und ich die Weisheit selbst bin, dann bin ich ein weiser Mensch.

Ich sagte einst in einem Kloster: Das ist das eigentliche Bild der Seele, wo nichts aus- noch eingebildet wird, außer was Gott selbst ist. Die Seele hat zwei Augen, ein inneres und ein äußeres. Das *innere* Auge der Seele ist jenes, das in das Sein schaut und sein Sein ganz unmittelbar von Gott empfängt: dies ist sein ihm eigenes Werk. Das *äußere* Auge der Seele ist jenes, das da allen Kreaturen zugewendet ist und sie in bildhafter Weise und in der Wirkweise einer Kraft wahrnimmt. Der Mensch aber nun, der in sich selbst gekehrt wird, so daß er Gott in dessen eigenem Geschmack und in dessen eigenem Grunde erkennt, ein solcher Mensch ist befreit von allen geschaffenen Dingen und ist in sich selbst verschlossen unter einem wahren Schlosse der Wahrheit. Wie ich einst sagte, daß unser Herr am Ostertage zu seinen

türn; alsô dirre mensche, der dâ gevrîet ist von aller anderheit und von aller geschaffenheit, in den menschen enkumet got niht: er ist dâ wesenlîche.

›Er ist gote gevellic gewesen in sînen tagen‹.

Dâ ist mêr tac dan einer, dâ man sprichet ›in sînen tagen‹: der sêle tac und gotes tac. Die tage, die dâ hin sint sehs tage oder siben, und die tage, di dâ wâren vor sehs tûsent jâren, die sint dem tage hiute als nâhe als der tac, der gester was. War umbe? Dâ ist diu zît in einem gegenwertigen nû. Daz der himel loufet, der êrste umbelouf des himels dâ von ist ez tac. Dâ geschihet in einem nû der sêle tac, und in irm natiurlîchen liehte, dâ alliu dinc inne sint, dâ ist ein ganzer tac; dâ ist tac und naht ein. Dâ ist gotes tac, dâ diu sêle stât in dem tage der êwicheit in einem wesenlîchen nû, und dâ gebirt der vater sînen eingebornen sun in einem gegenwertigen nû und wirt diu sêle wider in got geborn. Als dicke sô diu geburt geschihet, als dicke gebirt si den eingebornen sun. Dar umbe ist der süne vil mêr, die die juncvrouwen gebernt dan der, die die vrouwen gebernt, wan sie gebernt über zît in êwicheit. Wie vil der süne ist, die diu sêle gebirt in êwicheit, sô ist ir doch niht mêr dan éin sun, wan ez geschihet über zît in dem tage der êwicheit.

Nû ist dem menschen gar reht, der in tugenden lebet, wan ich sprach vor aht tagen, daz die tugende wæren in gotes herzen. Der in tugent lebet und in tugent würket, dem ist gar reht. Der des sînen niht ensuochet an keinen dingen weder an gote noch an crêatûren, der wonet in gote und got wonet in im. Dem menschen ist lustlich alliu dinc ze lâzenne und ze versmæhenne, und dem ist lustlich alliu dinc ze volbringenne ûf ir aller hœhstez. Ez sprichet sant *Johannes*: ›deus caritas est‹, ›got ist diu minne‹, und diu minne ist got, ›und wer in der

Jüngern kam bei verschlossenen Türen, so auch ist es mit diesem Menschen, der da befreit ist von aller Fremdheit und von aller Geschaffenheit: in einen solchen Menschen *kommt* Gott nicht erst hinein: er *ist* ⟨vielmehr⟩ wesenhaft darin.

›Er ist Gott wohlgefällig gewesen in seinen Tagen.‹ Es liegt da mehr als nur *ein* Tag vor, wenn man sagt ›in seinen Tagen‹: ⟨nämlich⟩ der Seele Tag und Gottes Tag. Die Tage, die seit sechs oder sieben Tagen verflossen sind, und die Tage, die da waren vor sechstausend Jahren, die sind dem heutigen Tage so nahe wie der Tag, der gestern war. Warum? Weil da die Zeit in einem gegenwärtigen Nun ist. Dadurch, daß der Himmel läuft, ist es durch den ersten Umlauf des Himmels Tag. Dort ereignet sich in einem Nun der Seele Tag, und in ihrem natürlichen Lichte, in dem alle Dinge sind, da ist ein *ganzer* Tag: da ist Tag und Nacht eins. Da hingegen ist Gottes Tag, wo die Seele in dem Tage der Ewigkeit steht in einem wesenhaften Nun, und da gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in einem gegenwärtigen Nun und wird die Seele wiedergeboren in Gott. Sooft diese Geburt geschieht, so oft gebiert sie den eingeborenen Sohn. Darum gibt es der Söhne viel mehr, die die Jungfrauen gebären, als derer, die die Frauen gebären, denn jene gebären über der Zeit in der Ewigkeit ⟨vgl. Is. 54,1⟩. Wie viele der Söhne nun auch sein mögen, die die Seele in der Ewigkeit gebiert, so gibt's ihrer doch nicht mehr als *einen* Sohn, denn es geschieht ⟨eben⟩ über der Zeit im Tage der Ewigkeit.

Nun ist es gar recht bestellt mit dem Menschen, der in Tugenden lebt, denn ich sagte vor acht Tagen, daß die Tugenden in Gottes Herzen seien. Wer in Tugend lebt und in Tugend wirkt, mit dem steht es gar recht. Wer des Seinen nichts sucht an keinen Dingen, weder an Gott noch an den Kreaturen, der wohnt in Gott, und Gott wohnt in ihm. Einem solchen Menschen ist es lustvoll, alle Dinge zu lassen und zu verschmähen, und dem ist es eine Lust, alle Dinge auf ihr Allerhöchstes zu vollenden. Es spricht Sankt Johannes: ›Deus caritas est‹ – ›Gott ist die Liebe‹, und die Liebe ist Gott, ›und wer in der Liebe wohnt, der wohnt in Gott, und

minne wonet, der wonet in gote und got wonet in im‹. Der dâ in gote wonet, der hât wol gehûset und ist ein erbe gotes, und in wem got wonet, der hât wirdige hûsgenôzen in im. Nû sprichet ein *meister*, daz der sêle werde gegeben ein gâbe von gote, dâ von diu sêle beweget wirt ze innern dingen. Ez sprichet ein *meister*, daz diu sêle berüeret wirt âne mittel von dem heiligen geiste, wan in der minne, dâ sich got selben inne minnet, in der minne minnet er mich, und diu sêle minnet got in der selben minne, dâ er sich selben inne minnet, und enwære disiu minne niht, dar inne got die sêle minnet, der heilige geist enwære niht. Ez ist ein hitze und ein ûzblüejen des heiligen geistes, dar inne diu sêle got minnet.

Nû schrîbet ein *êwangeliste*: ›diz ist mîn lieber sun, in dem ich mir wol behage‹. Nû schrîbet der ander *êwangeliste*: ›diz ist mîn lieber sun, in dem mir alliu dinc behagent‹. Nû schrîbet der dritte *êwangeliste*: ›diz ist mîn lieber sun, in dem ich mir selber behage‹. Allez, daz gote gevellet, daz gevellet im in sînem eingebornen sune; allez, daz got minnet, daz minnet er in sînem eingebornen sune. Nû sol der mensche alsô leben, daz er ein sî mit dem eingebornen sune und daz er der eingeborne sun sî. Zwischen dem eingebornen sune und der sêle enist kein underscheit. Zwischen dem knehte und dem herren enwirt niemer minne glîch. Die wîle ich kneht bin, sô bin ich dem eingebornen sune gar verre und unglîch. Sæhe ich got ane mit mînen ougen, sô wære mir gar unreht, mit den ougen, dâ mite ich die varwe anesihe, wan ez ist zîtlich; wan allez, daz zîtlich ist, daz ist gote verre und vremde. Dâ man zît nimet, und nimet man sie von dem minsten, nû, daz ist zît und stât in im selber. Die wîle der mensche zît und stat hât und zal und menige und schar, sô ist im gar unreht und ist im got verre und vremde. Dar umbe sprichet unser herre: wer mîn jünger wil werden, der muoz sich selben lâzen; nieman enmac mîn wort hœren noch mîne lêre, er enhabe denne sich selben gelâzen. Alle crêatûren in in selber sint niht. Dar umbe

Gott wohnt in ihm‹ ⟨1 Joh. 4,16⟩. Wer da in Gott wohnt, der hat gute Wohnung bezogen und ist ein Erbe Gottes, und in wem Gott wohnt, der hat würdige Hausgenossen bei sich. Nun sagt ein Meister, daß der Seele von Gott eine Gabe gegeben werde, durch die die Seele bewegt wird zu inneren Dingen. Es sagt ein Meister, daß die Seele unmittelbar vom Heiligen Geist berührt wird, denn in der Liebe, darin sich Gott selbst liebt, in dieser Liebe liebt er mich, und die Seele liebt Gott in derselben Liebe, darin er sich selbst liebt; wäre aber diese Liebe nicht, darin Gott die Seele liebt, so wäre ⟨auch⟩ der Heilige Geist nicht. Es ist eine Hitze und ein Ausblühen des Heiligen Geistes, darin die Seele Gott liebt.

Nun schreibt der eine Evangelist: ›Dies ist mein lieber Sohn, in dem ich mir wohlgefalle‹ ⟨Mark. 1,11⟩. Der zweite Evangelist aber schreibt nun: ›Dies ist mein lieber Sohn, in dem mir alle Dinge gefallen‹ ⟨Luk. 3,22⟩. Und nun schreibt der dritte Evangelist: ›Dies ist mein lieber Sohn, in dem ich mir selbst gefalle‹ ⟨Matth. 3,17⟩. Alles, was Gott gefällt, das gefällt ihm in seinem eingeborenen Sohn; alles, was Gott liebt, das liebt er in seinem eingeborenen Sohn. Nun soll der Mensch so leben, daß er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und daß er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied. Zwischen dem Knechte und dem Herrn wird niemals gleiche Liebe. Solange ich Knecht bin, bin ich dem eingeborenen Sohne gar fern und ungleich. Wollte ich Gott ansehen mit meinen Augen, mit jenen Augen, mit denen ich die Farbe ansehe, so täte ich gar unrecht daran, denn dieses ⟨Schauen⟩ ist zeitlich; nun ist aber alles, was zeitlich ist, Gott fern und fremd. Nimmt man Zeit, und nimmt man sie auch nur im Kleinsten, im »Nun«, so ist es ⟨doch noch⟩ Zeit und besteht in sich selbst. Solange der Mensch Zeit und Raum hat und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran und ist Gott ihm fern und fremd. Darum sagt unser Herr: Wer mein Jünger werden will, der muß sich selbst lassen ⟨Luk. 9,23⟩; niemand kann mein Wort hören noch meine Lehre, er habe denn sich selbst gelassen. Alle Kreaturen sind in sich selbst

hân ich gesprochen: lâzet niht und nemet ein volmachet wesen, dâ der wille reht ist. Der allen sînen willen hât gelâzen, dem smacket mîn lêre und hœret mîn wort. Nû sprichet ein *meister*, daz alle crêatûren nement ir wesen âne mittel von gote; dar umbe hânt die crêatûren, daz sie got minnent von rehter natûre mêr dan sich selben. Bekante der geist sîne blôze abegescheidenheit, er enmöhte sich ûf kein dinc geneigen, er enmüeste blîben ûf sîner blôzen abegescheidenheit. Dar umbe sprichet er: ›er hât im wol gevallen in sînen tagen‹.

Der sêle tac und gotes tac hânt underscheit. Dâ diu sêle in irm natiurlîchen tage ist, dâ bekennet si alliu dinc obe zît und stat; ir enist kein dinc weder verre noch nâhe. Dar umbe hân ich gesprochen, daz alliu dinc glîch edel sîn in disem tage. Ich sprach einest, daz got die werlt nû schepfet, und alliu dinc sint glîch edel in disem tage. Spræchen wir, daz got die werlt schepfete gester oder morne, sô giengen wir mit einer tôrheit umbe. Got schepfet die werlt und alliu dinc in einem gegenwertigen nû; und diu zît, diu dâ vergangen ist vor tûsent jâren, diu ist gote iezuo als gegenwertic und als nâhe als diu zît, diu iezuo ist. Diu sêle, diu dâ stât in einem gegenwertigen nû, dâ gebirt der vater in sie sînen eingebornen sun, und in der selben geburt wirt diu sêle wider in got geborn. Daz ist ein geburt, als dicke si widergeborn wirt in got, sô gebirt der vater sînen eingebornen sun in sie.

Ich hân gesprochen von einer kraft in der sêle; an irm êrsten ûzbruche sô ennimet si got niht, als er guot ist, si ennimet niht got, als er diu wârheit ist: si gründet und suochet vort und nimet got in sîner einunge und in sîner einœde; si nimet got in sîner wüestunge und in sînem eigenen grunde. Dar umbe enlât si ir niht genüegen, si suochet vürbaz, waz daz sî, daz got in sîner gotheit ist und in sînem eigentuome sîner eigenen natûre. Nû sprichet man, daz kein einunge grœzer sî, dan daz die drîe persônen sîn ein got. Dar

nichts. Darum habe ich gesagt: Laßt ab vom Nichts und ergreift ein vollkommenes Sein, in dem der Wille recht ist. Wer seinen ganzen Willen gelassen hat, dem schmeckt meine Lehre, und er hört mein Wort. Nun sagt ein Meister, daß alle Kreaturen ihr Sein unmittelbar von Gott empfangen; darum ist es bei den Kreaturen so, daß sie Gott ihrer rechten Natur nach mehr lieben als sich selbst. Erkennte der Geist sein reines Abgeschiedensein, so könnte er sich auf kein Ding mehr hinneigen, er müßte vielmehr auf seinem reinen Abgeschiedensein verharren. Darum heißt es: ›Er hat ihm wohlgefallen in seinen Tagen.‹

Der Seele Tag und Gottes Tag sind unterschieden. Wo die Seele in ihrem natürlichen Tage ist, da erkennt sie alle Dinge über Zeit und Raum; kein Ding ist ihr ⟨da⟩ fern oder nah. Darum habe ich gesagt, daß alle Dinge gleich edel seien in diesem Tage. Ich sagte einst, daß Gott die Welt *jetzt* erschafft, und alle Dinge sind gleich edel in diesem Tage. Würden wir sagen, daß Gott die Welt gestern oder morgen erschüfe, so würden wir uns töricht verhalten. Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun, und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott jetzt ebenso gegenwärtig und ebenso nahe wie die Zeit, die jetzt ist. Die Seele, die da steht in einem gegenwärtigen Nun, in die gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn, und in derselben Geburt wird die Seele wieder in Gott geboren. Das ist *eine* Geburt: so oft sie ⟨= die Seele⟩ wiedergeboren wird in Gott, so oft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in sie.

Ich habe von einer Kraft in der Seele gesprochen; in ihrem ersten Ausbruche erfaßt sie Gott nicht, sofern er gut ist, sie erfaßt Gott auch nicht, sofern er die Wahrheit ist: sie dringt bis auf den Grund und sucht weiter und erfaßt Gott in seiner Einheit und in seiner Einöde; sie erfaßt Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde. Deshalb läßt sie sich nichts genügen; sie sucht weiter danach, was das sei, das Gott in seiner Gottheit und im Eigentum seiner eigenen Natur sei. Nun sagt man, daß keine Einung größer sei als die, daß die

nâch sprichet man, daz kein einunge grœzer sî dan got und diu sêle. Wenne der sêle ein kus beschihet von der gotheit, sô stât si in ganzer volkomenheit und in sælicheit; dâ wirt si umbevangen von der einicheit. In dem êrsten berüerenne, dâ got die sêle berüeret hât und berüerende ist ungeschaffen und ungeschepfelich, dâ ist diu sêle als edel als got selber ist nâch der berüerunge gotes. Got berüeret sie nâch im selber. Ich predigete einest in latîne, und daz was an dem tage der drîvalticheit, dô sprach ich: der underscheit kumet von der einicheit, der underscheit in der drîvalticheit. Diu einicheit ist der underscheit, und der underscheit ist diu einicheit. Ie der underscheit mêr ist, ie diu einicheit mêr ist, wan daz ist underscheit âne underscheit. Wæren dâ tûsent persônen, sô enwære doch dâ niht dan einicheit. Dâ got die crêatûre anesihet, dâ gibet er ir ir wesen; dâ diu crêatûre got anesihet, dâ nimet si ir wesen. Diu sêle hât ein vernünftic bekennelich wesen: dâ von, swâ got ist, dâ ist diu sêle, und swâ diu sêle ist, dâ ist got.

Nû sprichet er: ›er ist inne vunden‹. Daz ist inne, daz dâ wonet in dem grunde der sêle, im innersten der sêle, in vernünfticheit und engât niht ûz und ensihet niht ûf kein dinc. Dâ sint alle krefte der sêle glîch edel; hie ist er inne vunden gereht. Daz ist gereht, daz dâ glîch ist in liebe und in leide und in bitterkeit und in süezicheit und dem zemâle kein dinc wider enist, daz er sich ein vindet in der gerehticheit. Der gerehte mensche der ist ein mit gote. Glîcheit wirt geminnet. Minne minnet alwege glîch; dar umbe sô minnet got den gerehten menschen im selber glîch.

Daz wir uns inne vinden in dem tage und in der zît der vernünfticheit und in dem tage der wisheit und in dem tage der gerehticheit und in dem tage der sælicheit, des helfe uns der vater und der sun und der heilige geist. Âmen.

drei Personen *ein* Gott seien. Danach – so sagt man – sei keine Einung größer als die zwischen Gott und Seele. Wenn der Seele ein Kuß widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfangen von der Einheit. Im ersten Berühren, in dem Gott die Seele als ungeschaffen und unerschaffbar berührt hat und berührt, da ist die Seele der Berührung Gottes nach ebenso edel wie Gott selbst. Gott berührt sie nach sich selbst. Ich predigte einst in lateinischer Sprache, und das war am Tage der Dreifaltigkeit, da sagte ich: Die Unterschiedenheit kommt aus der Einheit, ⟨ich meine⟩ die Unterschiedenheit in der Dreifaltigkeit. Die Einheit *ist* die Unterschiedenheit, und die Unterschiedenheit *ist* die Einheit. Je größer die Unterschiedenheit ist, um so größer ist die Einheit, denn das ⟨eben⟩ ist die Unterschiedenheit ohne Unterschied. Wären da tausend Personen, so wäre doch da nichts als Einheit. Wenn Gott die Kreatur ansieht, gibt er ihr damit ihr Sein; wenn die Kreatur Gott ansieht, empfängt sie damit ihr Sein. Die Seele hat ein vernünftiges, erkennendes Sein; daher: wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott.

Nun heißt es: ›Er ist *innen* gefunden.‹ Das ist *innen*, was im Grunde der Seele wohnt, im Innersten der Seele, in der Vernunft, und nicht ausgeht und auf kein Ding ⟨draußen⟩ schaut. Dort sind alle Kräfte der Seele gleich edel; hier ›ist er innen gerecht erfunden‹. Das ist gerecht, was gleich ist in Lieb und Leid und in Bitterkeit und in Süßigkeit und wem kein Ding im Wege steht, daß er sich eins findet in der Gerechtigkeit. Der gerechte Mensch ist eins mit Gott. Gleichheit wird geliebt. Die Liebe liebt stets Gleiches; darum liebt Gott den gerechten Menschen als sich selbst gleich.

Daß wir uns *innen* finden im Tage und in der Zeit der Vernunft und im Tage der Weisheit und im Tage der Gerechtigkeit und im Tage der Seligkeit, dazu helfe uns der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Amen.

⟨PREDIGT 11⟩

Impletum est tempus Elizabeth.

›Elizabêten zît ist ervüllet, und si gebar einen sun. Johannes ist sîn name. Dô sprâchen die liute: waz wunders sol werden von disem kinde, wan gotes hant ist mit im?‹ Ein *geschrift* sprichet: diu grœste gâbe ist daz, daz wir gotes kint sîn und daz er sînen sun in uns geber. Diu sêle ensol niht in sich gebern, diu gotes kint wil sîn und in der gotes sun geborn sol werden, in die ensol sich niht anders gebern. Gotes hœhstiu meinunge ist gebern. Im engenüeget niemer, er engeber denne sînen sun in uns. Der sêle engenüeget ouch enkeine wîs niht, der sun gotes enwerde denne in ir geborn. Und dâ entspringet gnâde. Gnâde wirt dâ îngegozzen. Gnâde enwürket niht; ir werk ist ir gewerden. Si vliuzet ûz dem wesene gotes und vliuzet in daz wesen der sêle und niht in die krefte.

Dô diu zît vol was, dô wart geborn gnâde. Wenne ist vüllede der zît? Sô der zît niemê enist. Swer in der zît sîn herze gesast hât in êwicheit und in dem alliu zîtlîchiu dinc tôt sint, daz ist vüllede der zît. Ich sprach einest: der envröuwet sich niht alle zît, der sich vröuwet in der zît. Sant *Paulus* sprichet: ›vröuwet iuch in gote alle zît‹. Der vröuwet sich alle zît, der sich vröuwet über zît und ûzer der zît. Ein *geschrift* sprichet: driu dinc hindernt den menschen, daz er got enkeine wîs bekennen kan. Daz êrste ist zît, daz ander lîplicheit, daz dritte manicvalticheit. Als lange disiu driu in mir sint, sô enist got in mir niht noch enwürket in mir niht eigenlîche. Sant *Augustînus* sprichet: ez kumet von gîticheit der sêle, daz si vil wil begrîfen und hân, und grîfet an die zît und die lîplicheit und die manicvalticheit und verliuset dâ mite daz selbe, daz si hât. Wan als lange sô mêr und mêr in dir ist, sô enkan got niemer gewonen noch gewürken in dir.

PREDIGT 11

Impletum est tempus Elizabeth ⟨*Luc. 1,57*⟩

›Für Elisabeth erfüllte sich die Zeit, und sie gebar einen Sohn. Johannes ist sein Name. Da sprachen die Leute: ›Was wunders soll werden aus diesem Kinde? Denn Gottes Hand ist mit ihm‹ ⟨Luk. 1,57/63/66⟩. In einer Schrift heißt es: Das ist die größte Gabe, daß wir Gottes Kinder seien und daß er seinen Sohn in uns gebäre ⟨1 Joh. 3,1⟩. Die Seele, die Gottes Kind sein will, soll nichts in sich gebären, und die, in der Gottes Sohn geboren werden soll, in die soll sich nichts anderes gebären. Gottes höchstes Streben ist: gebären. Ihm genügt es nimmer, er gebäre denn seinen Sohn in uns. Auch die Seele begnügt sich in keiner Weise, wenn der Sohn Gottes in ihr nicht geboren wird. Und da entspringt die Gnade. Die Gnade wird da eingegossen. Die Gnade *wirkt* nicht; ihr *Werden* ist ihr Werk. Sie fließt aus dem Sein Gottes und fließt in das Sein der Seele, nicht aber in die Kräfte.

Als die Zeit erfüllt war, da ward geboren »Gnade«. Wann ist »Fülle der Zeit«? – Wenn es keine Zeit mehr gibt. Wenn man *in* der Zeit sein Herz in die Ewigkeit gesetzt hat und alle zeitlichen Dinge in einem tot sind, so ist das »Fülle der Zeit«. Ich sagte einst: Der freut sich nicht *alle* Zeit, der sich freut *in* der Zeit. Sankt Paulus spricht: ›Freut euch in Gott alle Zeit!‹ ⟨Phil. 4,4⟩. Der freut sich alle Zeit, der sich über der Zeit und außerhalb der Zeit freut. Eine Schrift sagt: Drei Dinge hindern den Menschen, so daß er Gott auf keinerlei Weise erkennen kann. Das erste ist Zeit, das zweite Körperlichkeit, das dritte Vielheit. Solange diese drei in mir sind, ist Gott nicht in mir noch wirkt er in mir in eigentlicher Weise. Sankt Augustinus sagt: Es kommt von der Begehrlichkeit der Seele her, daß sie vieles ergreifen und besitzen will, und so greift sie nach der Zeit und nach der Körperlichkeit und nach der Vielheit und verliert dabei eben das, was sie besitzt. Denn solange als mehr und mehr in dir ist, kann Gott nimmer in dir

Disiu dinc müezen iemer ûz, sol got în, dû enhætest sie denne in einer hœhern und bezzern wîse, daz menige ein sî worden in dir. Ie denne der manicvalticheit mêr ist in dir, ie der einicheit mêr ist, wan daz eine ist gewandelt in daz ander.

Ich sprach einest: einicheit einet alle manicvalticheit, aber manicvalticheit eneinet niht einicheit. Sô wir überhaben werden über alliu dinc und allez, daz in uns ist, ûferhaben ist, sô endrücket uns niht. Waz under mir ist, daz endrücket mich niht. Wære ich lûterlîche got meinende, daz niht obe mir enwære dan got, sô enwære mir nihtes niht swære noch enwürde niht als schiere betrüebet. Sant *Augustînus* sprichet: herre, als ich mich neige ûf dich, sô wirt mir benomen alliu swære, leit und arbeit. Als wir zît und zîtlich dinc hân übertreten, sô sîn wir vrî und alle zît vrô, und denne ist vüllede der zît, und denne sô wirt der sun gotes geborn in dir. Ich sprach einest: dô diu zît vol was, dô sante got sînen sun. Wirt iht in dir geborn dan der sun, sô enhâst dû des heiligen geistes niht noch gnâde enwürket in dir niht. Ursprunc des heiligen geistes ist der sun. Enwære der sun niht, sô enwære ouch der heilige geist niht. Der heilige geist kan niergen sîn ûzvliezen hân noch sîn ûzblüejen dan aleine von dem sune. Dâ der vater gebirt sînen sun, dâ gibet er im allez, daz er hât wesenlîche und natiurlîche. In dem gebenne quillet ûz der heilige geist. Alsô ist gotes meinunge, daz er sich uns alzemâle gebe. Ze glîcher wîse, als daz viur daz holz in sich ziehen wil und sich wider in daz holz, sô vindet ez im daz holz unglîch. Des hœret dâ zît zuo. Von êrste machet ez warm und heiz, und denne sô rouchet ez und krachet, wan ez im unglîch ist; und ie daz holz denne heizer wirt, ie ez stiller wirt und geruowiger, und ie glîcher ez dem viure ist, ie vridelîcher ez ist, biz ez zemâle viur wirt. Sol daz viur daz holz in sich drücken, sô muoz al unglîcheit ûz sîn.

In der wârheit, diu got ist, meinest dû iht dan got eine,

wohnen noch wirken. Diese Dinge müssen stets heraus, soll Gott hinein, es sei denn, du hättest sie in einer höheren und besseren Weise so, daß die Vielheit zur Eins in dir geworden wäre. Je mehr dann der Vielheit in dir ist, um so mehr Einheit ist vorhanden, denn das eine ist gewandelt in das andere.

Ich sagte einst: Einheit eint alle Vielheit, aber Vielheit eint nicht Einheit. Wenn wir emporgehoben werden über alle Dinge und alles, was in uns ist, hinaufgehoben ist, so drückt uns nichts. Was unter mir ist, das drückt mich nicht. Wenn ich rein nur nach Gott strebte, so daß nichts über mir wäre als Gott, so wäre mir nichts schwer und würde ich nicht so schnell betrübt. Sankt Augustinus spricht: Herr, wenn ich mich dir zuneige, so wird mir benommen alle Beschwer, Leid und Mühsal. Wenn wir über die Zeit und zeitliche Dinge hinausgeschritten sind, so sind wir frei und allzeit froh, und dann ist »Fülle der Zeit«; dann wird der Sohn Gottes in dir geboren. Ich sprach einst: Als die Zeit erfüllt war, da sandte Gott seinen Sohn ⟨Gal. 4,4⟩. Wird irgend etwas anderes in dir geboren als der Sohn, so hast du den Heiligen Geist nicht, und Gnade wirkt nicht in dir. Ursprung des Heiligen Geistes ist der Sohn. Wäre der Sohn nicht, so wäre auch der Heilige Geist nicht. Der Heilige Geist kann nirgends sein Ausfließen noch sein Ausblühen nehmen als einzig vom Sohne. Wo der Vater seinen Sohn gebiert, da gibt er ihm alles, was er in seinem Sein und in seiner Natur hat. In diesem Geben quillt der Heilige Geist aus. So auch ist es Gottes Streben, daß er sich *uns* völlig gebe. In gleicher Weise, wie wenn das Feuer das Holz in sich ziehen will und sich hinwieder in das Holz, so befindet es vorerst das Holz als ihm ⟨= dem Feuer⟩ ungleich. Darum bedarf es der Zeit. Zuerst macht es ⟨das Holz⟩ warm und heiß, und dann raucht es und kracht, weil es ihm ⟨= das Holz dem Feuer⟩ ungleich ist; und je heißer das Holz dann wird, um so stiller und ruhiger wird es, und je gleicher es dem Feuer ist, um so friedlicher ist es, bis es ganz und gar Feuer wird. Soll das Feuer das Holz in sich aufnehmen, so muß alle Ungleichheit ausgetrieben sein.

Bei der Wahrheit, die Gott ist: Hast du es auf irgend etwas

oder suochest dû iht dan got, sô enist daz werk, daz dû würkest, dîn niht noch ez enist entriuwen gotes niht. Swaz dîn ende meinende ist in dem werke, daz ist daz werk. Swaz in mir würket, daz ist mîn vater, und ich bin im undertænic. Ez ist unmügelich, daz in der natûre zwêne veter sîn; ez muoz iemer éin vater sîn in der natûre. Swenne ander dinc sint ûz und vol, sô geschihet disiu geburt. Swaz vüllet, daz rüeret an allen enden und sîn engebristet niergen; ez hât breite und lenge, hœhe und tiefe. Hæte ez hœhe und niht breite noch lenge noch tiefe, sô envulte ez niht. Sant *Paulus* der sprichet: ›bitet, daz ir begrîfen müget mit allen heiligen, welhez sî diu breite, diu hœhe, diu lenge und diu tiefe‹.

Disiu driu stücke meinent drîer hande bekantnisse. Daz eine ist sinnelich. Daz ouge sihet gar verre diu dinc, diu ûz im sint. Daz ander ist vernünftic und ist vil hœher. Daz dritte meinet eine edele kraft der sêle, diu ist sô hôch und sô edel, daz si got nimet in sînem blôzen eigenen wesene. Disiu kraft enhât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und al. Si enweiz von gester noch von êgester, von morne noch von übermorne, wan ez ist in der êwicheit weder gester noch morne, dâ ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsent jâr komen sol, daz ist dâ gegenwertic, und daz jensît mers ist. Disiu kraft nimet got in sînem kleithûse. Ein *geschrift* sprichet: in im, übermitz im und durch in. ›In im‹ daz ist in dem vater, ›übermitz im‹ daz ist in dem sune, ›durch in‹ daz ist in dem heiligen geiste. Sant *Augustînus* sprichet ein wort, daz disem hillet gar unglîche und ist im doch gar glîch: niht enist wârheit, ez enhabe in im beslozzen alle wârheit. Disiu kraft nimet alliu dinc in der wârheit. Dirre kraft enist kein dinc bedecket. Ein *geschrift* sprichet: den mannen sol daz houbet blôz sîn und den vrouwen bedecket. Die vrouwen daz sint die nidersten krefte, die suln bedecket

denn allein auf Gott abgesehen oder suchst du irgend etwas anderes als Gott, so ist das Werk, das du wirkst, nicht dein noch ist es fürwahr Gottes. Worauf deine Endabsicht in deinem Werke abzielt, das *ist* das Werk. Was in mir wirkt, das ist mein Vater, und ich bin ihm untertänig. Es ist unmöglich, daß es in der Natur zwei Väter gebe; es muß stets *ein* Vater sein in der Natur. Wenn die anderen Dinge heraus und »erfüllt« sind, dann geschieht diese Geburt. Was füllt, das rührt an alle Enden, und nirgends gebricht es an ihm; es hat Breite und Länge, Höhe und Tiefe. Hätte es Höhe, aber nicht Breite noch Länge noch Tiefe, so würde es nicht füllen. Sankt Paulus spricht: ›Bittet, daß ihr zu begreifen vermöget mit allen Heiligen, welches sei die Breite, die Höhe, die Länge und die Tiefe‹ ⟨Eph. 3,18⟩.

Diese drei Stücke bedeuten dreierlei Erkenntnis. Die eine ist sinnlich: Das Auge sieht gar weithin die Dinge, die außerhalb seiner sind. Die zweite ist vernünftig und ist viel höher. Mit der dritten ist eine edle Kraft der Seele gemeint, die so hoch und so edel ist, daß sie Gott in seinem bloßen, eigenen Sein erfaßt. Diese Kraft hat mit nichts etwas gemein; sie macht aus nichts etwas und alles. Sie weiß nichts vom Gestern noch vom Vorgestern, vom Morgen noch vom Übermorgen, denn in der Ewigkeit gibt es kein Gestern noch Morgen, da gibt es ⟨vielmehr nur⟩ ein gegenwärtiges Nun; was vor tausend Jahren war und was nach tausend Jahren kommen wird, das ist da gegenwärtig und ⟨ebenso⟩ das, was jenseits des Meeres ist. Diese Kraft erfaßt Gott in seinem Kleidhause. Eine Schrift sagt: In ihm, mittels seiner und durch ihn ⟨Röm. 11,36⟩. ›In ihm‹, das ist in dem Vater, ›mittels seiner‹, das ist in dem Sohne, ›durch ihn‹, das ist in dem Heiligen Geiste. Sankt Augustinus spricht ein Wort, das diesem gar ungleich klingt, und es ist ihm doch ganz gleich: Nichts ist Wahrheit, was nicht alle Wahrheit in sich beschlossen hält. Jene Kraft erfaßt alle Dinge in der Wahrheit. Dieser Kraft ist kein Ding verdeckt. Eine Schrift sagt: Den Männern soll das Haupt entblößt sein und den Frauen bedeckt ⟨1 Kor. 11,7 u. 6⟩. Die ›Frauen‹, das sind die nieder-

sîn. Der man ist disiu kraft, diu sol blôz und unbedecket sîn.

›Waz wunders sol werden von disem kinde?‹ Ich sprach niuwelîche wider etlîche liute, die vil lîhte ouch hie sint, ein wörtelîn, und sagete alsô: ez enist niht sô bedecket, ez ensüle entdecket werden. Allez daz niht ist, sol abegeleget sîn und sô bedecket, daz ez joch niemermê gedâht sol werden. Von nihte ensuln wir niht wizzen und mit nihte ensuln wir niht gemeine hân. Alle crêatûren sint ein lûter niht. Swaz niht hie noch dâ enist und dâ ein vergezzenheit aller crêatûren ist, dâ ist vüllede alles wesens. Ich sprach dô: niht ensol in uns bedecket sîn, wir ensüln ez gote alzemâle entdecken und im alzemâle geben. Swâ wir uns inne vinden mugen, ez sî in mügenne oder in unmügenne, in liebe oder in leide, swâ wir uns zuo geneiget vinden, des suln wir ûzgân. In der wârheit, entdecken wir im allez, sô entdecket er uns her wider allez, daz er hât, und enbedecket uns in der wârheit alzemâle niht allez, daz er geleisten mac, wîsheit noch wârheit noch heimlicheit noch gotheit noch nihtes niht. Diz ist in der wârheit als wâr, als daz got lebet, ob wir im entdecken. Entdecken wir im niht, sô enist kein wunder, ob er uns denne niht entdecket; wan ez muoz rehte glîch sîn, wir im als er uns.

Ez ist ze klagenne von etlîchen liuten, die sich gar hôch dünkent und gar ein mit gote, und sint noch zemâle gar ungelâzen, und hânt sich noch ze als kleinen dingen in liebe und in leide. Dise sint dem harte verre, daz sie sich dünkent. Sie meinent vil und wellent als vil. Ich sprach etwenne: der niht suochet, daz der niht vindet, wem mac er daz klagen? Er vant, daz er suochte. Swer iht suochet oder meinet, der suochet und meinet niht, und der umbe iht bitet, dem wirt niht. Aber der niht ensuochet noch niht enmeinet dan lûter got, dem entdecket got und gibet im allez, daz er verborgen

sten Kräfte, die sollen bedeckt sein. Der ›Mann‹ aber, das ist jene Kraft, die soll entblößt und unbedeckt sein.

›Was wunders soll werden aus diesem Kinde?‹ Ich sprach neulich zu einigen Leuten, die vielleicht auch hier anwesend sind, ein Wörtlein und sagte so: Es ist nichts so verdeckt, das nicht aufgedeckt werden solle ⟨Matth. 10,26; Luk. 12,2; Mark. 4,22⟩. Alles, was nichts ist, soll abgelegt werden und so verdeckt, daß es selbst nicht einmal mehr gedacht werden soll. Vom Nichts sollen wir nichts wissen, und mit dem Nichts sollen wir nichts gemein haben. Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Was weder hier noch dort ist und wo ein Vergessensein aller Kreaturen ist, da ist Fülle alles Seins. Ich sagte damals: Nichts soll in uns bedeckt sein, das wir nicht Gott völlig aufdecken und ihm vollständig geben. Worin immer wir uns finden mögen, sei's in Vermögen oder in Unvermögen, in Lieb oder in Leid, wozu wir uns immer geneigt finden, dessen sollen wir uns entäußern. In der Wahrheit: Wenn wir ihm ⟨= Gott⟩ alles aufdecken, so deckt er uns wiederum alles auf, was er hat, und er verdeckt uns in der Wahrheit ganz und gar nichts von alledem, was er zu bieten vermag, weder Weisheit noch Wahrheit noch Heimlichkeit noch Gottheit noch irgend etwas. Dies ist wahrlich so wahr, wie daß Gott lebt, dafern wir's ihm aufdecken. Decken wir's ihm nicht auf, so ist es kein Wunder, wenn er's uns dann *auch* nicht aufdeckt; denn es muß ganz gleich sein: wir ihm, wie er uns.

Man muß klagen über gewisse Leute, die sich gar hoch und gar eins mit Gott dünken und sind dabei doch noch ganz und gar ungelassen und halten sich noch an geringfügige Dinge in Lieb und in Leid. Diese sind weit entfernt von dem, was sie sich dünken. Sie streben nach viel und wollen ebenso viel. Ich sprach irgendwann: Wer das Nichts sucht, daß der das Nichts findet, wem kann er das klagen? Er fand, was er suchte. Wer irgend etwas sucht oder erstrebt, der sucht und erstrebt das Nichts, und wer um irgend etwas bittet, dem wird das Nichts zuteil. Aber wer nichts sucht und nichts erstrebt als rein nur Gott, dem entdeckt und gibt Gott alles,

hât in sînem götlîchen herzen, daz ez im als eigen wirt, als ez gotes eigen ist, weder minner noch mêr, ob er in aleine meinet âne mittel. Daz der sieche der spîse und des wînes niht ensmecket, waz wunders ist daz? wan er ennimet den wîn noch die spîse niht in irm eigenen smacke. Diu zunge hât eine decke und ein kleit, dâ si mite enpfindet, und daz ist bitter nâch sühticheit der suht. Ez enkam noch niht dar, dâ ez smecken solte; ez dünket den siechen bitter, und er hât reht, wan ez muoz bitter sîn mit dem kleide und mit dem mittel. Daz mittel ensî denne abe, sô ensmecket ez niht nâch sînem eigene. Sô lange als mittel niht abe enist an uns, sô ensmecket uns got niemer in sînem eigene, und unser leben ist uns dicke swære und bitter.

Ich sprach einest: die megede volgent dem lambe nâch, swar ez gât, âne mittel. Hie werdent sumlîche megede und sumlîche sint hie niht megede, die doch wænent megede sîn. Die die wâren megede sint, swar daz lamp gât, dar volgent sie im nâch in leit als in liep. Sumlîche volgent dem lambe, sô ez gât in süezicheit und in gemach; sô ez aber in lîden und in ungemach und in arbeit gât, sô kêrent sie wider und envolgent im niht. Entriuwen, die ensint niht megede, swaz sie joch schînen. Etlîche sprechent: eyâ, herre, ich mac wol her zuo komen in êren und in rîchtuome und in gemache. Entriuwen, hât daz lamp alsô gelebet und ist alsô vorgegangen, sô gan ich es iu wol, daz ir alsô nâchgânt, wan die megede sliefent dem lambe nâch durch enge und durch wîte und swâ ez hin sliufet.

Dô diu zît vol was, dô wart geborn gnâde. Daz alliu dinc an uns volbrâht werden, daz götlich gnâde in uns geborn werde, des helfe uns got. Âmen.

was er verborgen hat in seinem göttlichen Herzen, auf daß es ihm ebenso zu eigen wird, wie es Gottes Eigen ist, nicht weniger und nicht mehr, dafern er nur unmittelbar nach Gott allein strebt. Daß der Kranke die Speise und den Wein nicht schmeckt, was wunders ist das? Nimmt er ja doch den Wein und die Speise nicht in ihrem eigenen Geschmack wahr. Die Zunge hat eine Decke und ein Kleid, womit sie wahrnimmt, und dieses ist bitter gemäß der Krankheitsnatur der Krankheit. Es gelangte noch nicht bis dahin, wo es schmecken sollte; es dünkt den Kranken bitter, und er hat recht, denn es muß bitter sein bei dem Belag und dem Überzug. Wenn diese Zwischenschicht nicht weg ist, schmeckt nichts nach seinem Eigenen. Solange der »Belag« nicht von uns beseitigt ist, solange schmeckt uns Gott nimmermehr in seinem Eigenen, und unser Leben ist uns ⟨dann⟩ oft bekümmert und bitter.

Ich sagte einst: Die Mägde folgen dem Lamme nach, wohin es auch geht, unmittelbar ⟨Geh. Offenb. 14,4⟩. Hier sind einige ⟨wirklich⟩ Mägde, andere aber sind hier nicht Mägde, die aber doch Mägde zu sein wähnen. Die die wahren Mägde sind, die folgen dem Lamm nach, wohin immer es geht, in Leid wie in Lieb. Manche folgen dem Lamm, wenn es in Süßigkeit und in Gemach geht; wenn es aber ins Leiden und in Ungemach und in Mühsal geht, so kehren sie um und folgen ihm nicht. Traun, die sind *nicht* Mägde, was immer sie auch scheinen mögen. Etliche sagen: Je nun, Herr, ich kann wohl dahin gelangen in Ehre und in Reichtum und in Gemach. – Traun! hat das Lamm *so* gelebt und ist es *so* vorangegangen, so vergönne ich's euch wohl, daß ihr ebenso nachfolgt; die rechten Mägde jedoch streifen dem Lamm nach durch Enge und Weite und wohin immer es streift.

Als ›die Zeit erfüllt war‹, da ward geboren »Gnade«. Daß alle Dinge an uns vollendet werden, auf daß die göttliche Gnade in uns geboren werde, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 12⟩

Qui audit me.

Daz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz sprichet diu êwige wîsheit des vaters und sprichet: ›swer mich hœret, der enschamet sich niht‹ – schamet er sich ihtes, sô schamet er sich des, daz er sich schamet – ›swer in mir würket, der ensündet niht. Swer mich offenbâret und ûzliuhtet, der sol hân daz êwige leben‹. Von disen drin wörtelîn, diu ich gesprochen hân, wære ein ieglich genuoc ze einer predige.

Ze dem êrsten wil ich sprechen, daz diu êwige wîsheit sprichet: ›swer mich hœret, der enschamet sich niht‹. Swer die êwige wîsheit des vaters hœren sol, der sol inne sîn und sol dâ heime sîn und sol ein sîn, sô mac er hœren die êwige wîsheit des vaters.

Driu dinc sint, diu uns hindernt, daz wir niht enhœren daz êwige wort. Daz êrste ist lîplicheit, daz ander manicvalticheit, daz dritte ist zîtlicheit. Hæte der mensche disiu driu dinc übergangen, sô wonete er in êwicheit und wonete in dem geiste und wonete in einicheit und in der wüestunge, und dâ hôrte er daz êwige wort. Nû sprichet unser herre: ›nieman enhœret mîn wort noch mîne lêre, er enhabe denne sich selben gelâzen‹. Wan der gotes wort hœren sol, der muoz gar gelâzen sîn. Daz selbe, daz dâ hœret, daz ist daz selbe, daz dâ gehœret wirt in dem êwigen worte. Allez daz, daz der êwige vater lêret, daz ist sîn wesen und sîn natûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sînem eingebornen sune und lêret uns, daz wir der selbe sun sîn. Der mensche, der dâ wære ûzgegangen alsô, daz er wære der eingeborne sun, dem wære eigen, daz dâ eigen ist dem eingebornen sune. Swaz got würket und swaz er lêret, daz würket und lêret er allez in sînem eingebornen sune. Got würket alliu sîniu werk dar umbe, daz wir der eingeborne sun sîn. Swenne got sihet, daz wir sîn der eingeborne sun, sô ist gote

PREDIGT 12

Qui audit me ⟨*Eccli. 24,30*⟩

Das Wort, das ich auf lateinisch gesprochen habe, das spricht die ewige Weisheit des Vaters und lautet: ›Wer mich hört, der schämt sich nicht‹ – schämt er sich über irgend etwas, so schämt er sich dessen, *daß* er sich schämt – ›Wer in mir wirkt, der sündigt nicht. Wer mich offenbart und ausstrahlt, der wird das ewige Leben haben‹ ⟨Jes. Sir. 24,30/31⟩. Von diesen drei Wörtlein, die ich gesprochen habe, genügte ein jedes für eine Predigt.

Zum ersten will ich darüber sprechen, daß die ewige Weisheit sagt: ›Wer mich hört, der schämt sich nicht‹. Wer die ewige Weisheit des Vaters hören soll, der muß innen sein und muß daheim sein und muß Eins sein, dann kann er die ewige Weisheit des Vaters hören.

Drei Dinge sind es, die uns hindern, so daß wir das ewige Wort nicht hören. Das erste ist Körperlichkeit, das zweite Vielheit, das dritte ist Zeitlichkeit. Wäre der Mensch über diese drei Dinge hinausgeschritten, so wohnte er in Ewigkeit und wohnte im Geiste und wohnte in der Einheit und in der Wüste, und dort würde er das ewige Wort hören. Nun spricht unser Herr: ›Niemand hört mein Wort noch meine Lehre, er habe denn sich selbst gelassen‹ ⟨Luk. 14,26⟩. Denn wer Gottes Wort hören soll, der muß völlig gelassen sein. Das Gleiche, was da hört, ist dasselbe, was da gehört wird im ewigen Worte. Alles das, was der ewige Vater lehrt, das ist sein Sein und seine Natur und seine ganze Gottheit: das offenbart er uns allzumal in seinem eingeborenen Sohne und lehrt uns, daß wir derselbe Sohn seien. Der Mensch, der da so ausgegangen wäre, daß er der eingeborene Sohn wäre, dem wäre eigen, was dem eingeborenen Sohne eigen ist. Was Gott wirkt und was er lehrt, das wirkt und lehrt er alles in seinem eingeborenen Sohne. Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien. Wenn Gott sieht, daß wir

sô gâch nâch uns und îlet sô sêre und tuot rehte, als ob im sîn götlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vüllede sînes wesens und sîner natûre; dâ îlet got zuo, daz ez unser eigen sî alsô, als ez sîn eigen ist. Hie hât got lust und wunne in der vüllede. Dirre mensche stât in gotes bekennenne und in gotes minne und enwirt kein anderz, dan daz got selber ist.

Hâst dû dich selben liep, sô hâst dû alle menschen liep als dich selben. Die wîle dû einen einigen menschen minner liep hâst dan dich selben, dû gewünne dich selben nie liep in der wârheit, dû enhabest denne alle menschen liep als dich selben, in einem menschen alle menschen, und der mensche ist got und mensche; sô ist dem menschen reht, der hât sich selben liep und alle menschen liep als sich selben, und dem ist gar reht. Nû sprechent etlîche liute: ich hân mînen vriunt, von dem mir guot geschihet, lieber dan einen andern menschen. Im ist unreht, ez ist unvolkomen. Doch muoz man ez lîden, als etlîche liute, die varnt über sê mit halbem winde und koment ouch über. Alsô ist den liuten, die einen menschen lieber hânt dan den andern; daz ist natiurlich. Hæte ich in als rehte liep als mich selben, swaz im denne geschæhe ze liebe oder ze leide, ez wære tôt oder leben, daz wære mir als liep, daz ez mir geschæhe als im, und daz wære rehtiu vriuntschaft.

Dar umbe sprichet sant *Paulus*: ›ich wolte êwiclîche gescheiden sîn von gote durch mînes vriundes willen und durch got‹. Einen ougenblik von gote scheiden, daz ist êwiclîche von gote gescheiden, von gote scheiden ist hellischiu pîne. Waz meinet nû sant *Paulus* mit disem worte, daz er sprach, er wolte von gote gescheiden sîn? Nû vrâgent die meister, ob sant Paulus wære ûf dem wege der volkomenheit oder ob er wære in ganzer volkomenheit. Ich spriche, daz er stuont in ganzer volkomenheit, er enmöhte sîn anders niht

der eingeborene Sohn sind, so drängt es Gott so heftig zu uns, und er eilt so sehr und tut gerade so, als ob ihm sein göttliches Sein zerbrechen und in sich selbst zunichte werden wolle, auf daß er uns den ganzen Abgrund seiner Gottheit und die Fülle seines Seins und seiner Natur offenbare; Gott ist es eilig damit, daß es ganz so unser Eigen sei, wie es sein Eigen ist. Hier hat Gott Lust und Wonne in der Fülle. Dieser Mensch steht in Gottes Erkennen und in Gottes Liebe und wird nichts anderes, als was Gott selbst ist.

Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft liebgewonnen, – wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. So steht es recht mit einem solchen Menschen, der sich selbst lieb hat und alle Menschen so lieb wie sich selbst, und mit dem ist es gar recht bestellt. Nun sagen manche Leute: Ich habe meinen Freund, von dem mir Gutes geschieht, lieber als einen andern Menschen. Das ist unrecht; es ist unvollkommen. Doch muß man's hinnehmen, so wie manche Leute übers Meer fahren mit halbem Winde und auch hinüber kommen. So steht es mit den Leuten, die den einen Menschen lieber haben als den andern; das ist natürlich. Hätte ich ihn so recht lieb wie mich selbst, was immer ihm dann widerführe zur Freude oder zum Leide, sei's Tod oder Leben, das wäre mir ebenso lieb, wenn es mir widerführe wie ihm, und dies wäre rechte Freundschaft.

Darum sagt Sankt Paulus: ›Ich wollte ewiglich geschieden sein von Gott um meines Freundes und um Gottes willen‹ ⟨Röm. 9,3⟩. Einen Augenblick von Gott scheiden, das ist ewiglich von Gott geschieden; von Gott scheiden aber ist höllische Pein. Was meint nun Sankt Paulus mit diesem Worte, daß er sprach, er wollte von Gott geschieden sein? Nun stellen die Meister die Frage, ob Sankt Paulus da erst auf dem Wege zur Vollkommenheit oder ob er bereits in ganzer Vollkommenheit gewesen sei. Ich sage, daß er in ganzer Vollkommenheit stand; sonst hätte er dies nicht sagen

gesprochen hân. Diz wort wil ich diutschen, daz sant Paulus sprach, daz er von gote gescheiden wolte sîn.

Daz hœhste und daz næhste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze. Nû liez sant Paulus got durch got; er liez allez, daz er von gote nemen mohte und liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gote enpfâhen mohte. Dô er daz liez, dô liez er got durch got, und dô bleip im got, dâ got istic ist sîn selbes, niht nâch einer enpfâhunge sîn selbes noch nâch einer gewinnunge sîn selbes, mêr: denne in einer isticheit, daz got in im selber ist. Er gap gote nie niht, noch er enpfienc nie niht von gote; ez ist ein ein und ein lûter einunge. Hie ist der mensche ein wâr mensche, und in disen menschen envellet kein lîden, als wênic als in götlich wesen gevallen mac; als ich mêr gesprochen hân, daz etwaz in der sêle ist, daz gote alsô sippe ist, daz ez ein ist und niht vereinet. Ez ist ein, ez enhât mit nihte niht gemeine noch enist dem nihtes niht allez daz gemeine, daz geschaffen ist. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nû ist diz aller geschaffenheit verre und vremde. Wære der mensche aller alsô, er wære alzemâle ungeschaffen und ungeschepfelich; wære allez daz alsô, daz lîphaftic und gebresthaftic ist, wære daz verstanden in der einicheit, ez enwære niht anders, dan daz diu einicheit selber ist. Vünde ich mich einen ougenblik in disem wesene, ich ahtete als wênic ûf mich selben als eines mistwürmelîns.

Got gibet allen dingen glîch, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glîch; jâ engel und menschen und alle crêatûren die vliezent von gote glîch in irm êrsten ûzvluzze. Der nû diu dinc næme in irm êrsten ûzvluzze, der næme alliu dinc glîch. Sint sie alsô glîch in der zît, sô sint sie in gote in der êwicheit vil glîcher. Der eine vliegen nimet in gote, diu ist edeler in gote dan der hœhste engel an im selber sî. Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber. Hie ist gote als lustlich in dirre glîcheit, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle durchgiuzet in der glîcheit in im selber. Daz ist im lustlich; ze

können. Ich will dieses Wort, das Sankt Paulus sprach, er wolle von Gott geschieden sein, deuten.

Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse. Nun ließ Sankt Paulus Gott um Gottes willen; er ließ alles, was er von Gott nehmen konnte, und ließ alles, was Gott ihm geben konnte, und alles, was er von Gott empfangen konnte. Als er dies ließ, da ließ er Gott um Gottes willen, und da *blieb* ihm Gott, so wie Gott in sich selbst seiend ist, nicht in der Weise seines Empfangen- oder Gewonnenwerdens, sondern in der Seinsheit, die Gott in sich selbst ist. Er gab Gott nie etwas, noch empfing er je etwas von Gott; es ist ein Eines und eine lautere Einung. Hier ist der Mensch ein wahrer Mensch, und in diesen Menschen fällt kein Leiden, so wenig wie es in das göttliche Sein fallen kann; wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mensch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und bresthaft ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist. Fände ich mich ⟨nur⟩ einen Augenblick in diesem Sein, ich achtete so wenig auf mich selbst wie auf ein Mistwürmlein.

Gott gibt allen Dingen gleich, und so wie sie von Gott fließen, so sind sie gleich; ja, Engel und Menschen und alle Kreaturen fließen von Gott als gleich aus ihrem ersten Ausfluß. Wer nun die Dinge in ihrem ersten Ausfluß nähme, der nähme alle Dinge als gleich. Sind sie ⟨nun schon⟩ so gleich in der Zeit, so sind sie in Gott in der Ewigkeit noch viel gleicher. Nimmt man eine Fliege in Gott, so ist die edler in Gott als der höchste Engel in sich selbst ist. Nun sind alle Dinge in Gott gleich und sind Gott selbst. Hier in dieser Gleichheit ist's Gott so lustvoll, daß er seine Natur und sein Sein in sich selbst in dieser Gleichheit gänzlich durchströmt.

glîcher wîse, als der ein ros lât loufen ûf einer grüenen heide, diu zemâle eben und glîch wære, des rosses natûre wære, daz ez sich zemâle ûzgüzze mit aller sîner kraft mit springenne ûf der heide, daz wære im lustlich und wære sîn natûre. Alsô ist gote lustlich und genuoclich, dâ er glîcheit vindet. Ez ist im lustlich, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle dâ giezende ist in die glîcheit, wan er diu glîcheit selber ist.

Nû ist ein vrâge von den engeln, ob die engel, die hie mit uns wonent und uns dienent und uns behüetent, ob die iht minner glîcheit haben an irn vröuden, dan die in der êwicheit sint, oder ob sie iht geletzet werden von den werken, daz sie unser hüetent und uns dienent. Ich spriche: nein sie niht. Ir vröude enist niht deste minner und ir glîcheit; wan daz werk des engels ist der wille gotes, und der wille gotes ist daz werk des engels; dar umbe enwirt er niht gehindert an sîner vröude noch an sîner glîcheit noch an sînen werken. Hieze got den engel varn an einen boum und hieze in dar abe rûpen lesen, der engel wære dar zuo bereit, daz er die rûpen læse, und ez wære sîn sælicheit und wære der wille gotes.

Der mensche, der nû alsô stât in dem willen gotes, der enwil niht anders, dan daz got ist und daz gotes wille ist. Wære er siech, er enwölte niht gesunt sîn. Alliu pîne ist im ein vröude, alliu manicvalticheit ist im ein blôzheit und ein einicheit, stât er rehte in dem willen gotes. Jâ, hienge helli-schiu pîne dar ane, ez wære im ein vröude und ein sælicheit. Er ist ledic und ûzgegangen sîn selbes, und alles, daz er enpfâhen sol, des muoz er ledic sîn. Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe. Sihe ich blâwe oder wîze varwe, diu gesiht mînes ougen, daz dâ sihet die varwe, daz selbe, daz dâ sihet, daz ist daz selbe, daz dâ gesehen wirt mit dem ougen. Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen.

Dies ist ihm lustvoll gleicherweise, wie wenn einer ein Roß laufen läßt auf einer grünen Heide, die völlig eben und gleich wäre: des Rosses Natur wäre es, daß es sich im Springen auf der Heide mit aller seiner Kraft gänzlich ausgösse; dies wäre ihm eine Lust und seiner Natur gemäß. Ebenso ist es für Gott lustvoll und beglückend, wenn er Gleichheit findet. Es ist ihm eine Lust, daß er seine Natur und sein Sein da völlig ausgießt in die Gleichheit, weil er die Gleichheit selber ist.

Nun stellt man die Frage in bezug auf die Engel, ob jene Engel, die hier bei uns wohnen und uns dienen und uns behüten, ob die irgendwie geringere Gleichheit haben in ihren Freuden als diejenigen, die in der Ewigkeit sind, oder ob sie durch ihr Wirken zu unserer Hut und zu unserm Dienst irgendwie geschmälert werden. Ich sage: Nein, keineswegs! Ihre Freude und ihre Gleichheit ist deshalb um nichts geringer; denn das Werk des Engels ist der Wille Gottes, und der Wille Gottes ist das Werk des Engels; darum wird er nicht behindert an seiner Freude noch an seiner Gleichheit noch an seinen Werken. Hieße Gott den Engel sich an einen Baum begeben und hieße ihn Raupen davon ablesen, der Engel wäre dazu bereit, die Raupen abzulesen, und es wäre seine Seligkeit und wäre Gottes Wille.

Der Mensch, der nun so im Willen Gottes steht, der will nichts anderes, als was Gott ist und was Gottes Wille ist. Wäre er krank, so wollte er nicht gesund sein. Alle Pein ist ihm eine Freude, alle Mannigfaltigkeit ist ihm eine Einfachheit und eine Einheit, dafern er recht im Willen Gottes steht. Ja, hinge höllische Pein daran, es wäre ihm eine Freude und eine Seligkeit. Er ist ledig und entäußert seiner selbst, und alles dessen, was er empfangen soll, dessen muß er ledig sein. Soll mein Auge die Farbe sehen, so muß es ledig sein aller Farbe. Sehe ich blaue oder weiße Farbe, so ist das Sehen meines Auges, das die Farbe sieht – ist eben das, was da sieht, dasselbe wie das, was da gesehen wird mit dem Auge. Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist *ein* Auge und *ein* Sehen und *ein* Erkennen und *ein* Lieben.

Der mensche, der alsô stât in gotes minne, der sol sîn selbes tôt sîn und allen geschaffenen dingen, daz er sîn selbes als wênic ahtende sî als eines über tûsent mîle. Der mensche blîbet in der glîcheit und blîbet in der einicheit und blîbet gar glîch; in in envellet kein unglîcheit. Dirre mensche muoz sich selben gelâzen hân und alle dise werlt. Wære ein mensche, des alliu disiu werlt wære, und er sie lieze als blôz durch got, als er sie enpfienc, dem wölte unser herre wider geben alle dise werlt und ouch daz êwige leben. Und wære ein ander mensche, der niht enhæte dan eines guoten willen, und er gedæhte: herre, wære disiu werlt mîn und hæte ich denne noch eine werlt und aber eine, daz wæren drî, daz er des begernde wære: herre, ich wil dise lâzen und mich selben alsô blôz, als ich ez von dir enpfangen hân, dem menschen gæbe got als vil, als ob er ez allez mit sîner hant hæte enwec gegeben. Ein ander mensche, der niht enhæte lîplîches noch geistlîches ze lâzenne noch ze gebenne, der mensche lieze allermeist. Der sich zemâle lieze einen ougenblik, dem würde zemâle gegeben. Und wære ein mensche zweinzic jâr gelâzen, næme er sich selben wider einen ougenblik, er enwart noch nie gelâzen. Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist und der niemermê gesihet einen ougenblik ûf daz, daz er gelâzen hât, und blîbet stæte, unbeweget in im selber und unwandelîche, der mensche ist aleine gelâzen.

Daz wir alsô stæte blîben und unwandelbære als der êwige vater, des helfe uns got und diu êwige wîsheit. Âmen.

Der Mensch, der so in Gottes Liebe steht, der soll sich selbst und allen geschaffenen Dingen tot sein, so daß er seiner selbst so wenig achtet wie eines, der über tausend Meilen entfernt ist. Ein solcher Mensch bleibt in der Gleichheit und bleibt in der Einheit und bleibt völlig gleich; in ihn fällt keine Ungleichheit. Dieser Mensch muß sich selbst und diese ganze Welt gelassen haben. Gäb's einen Menschen, dem diese ganze Welt gehörte, und er ließe sie um Gottes willen so bloß, wie er sie empfing, dem würde unser Herr diese ganze Welt zurückgeben und das ewige Leben dazu. Und gäb's einen andern Menschen, der nichts als einen guten Willen besäße, und der dächte: Herr, wäre diese Welt mein und hätte ich dann noch eine Welt und noch eine – das wären ihrer drei – und er begehrte: Herr, ich will diese lassen und mich selbst ebenso bloß, wie ich's von dir empfangen habe, – dem Menschen gäbe Gott ebenso viel wie ⟨dann⟩, wenn er es alles mit seiner Hand weggegeben hätte. Ein anderer Mensch ⟨aber⟩, der gar nichts Körperliches oder Geistiges hätte zum Lassen oder Hergeben, der würde am allermeisten lassen. Wer sich gänzlich ⟨nur⟩ einen Augenblick ließe, dem würde alles gegeben. Wäre dagegen ein Mensch zwanzig Jahre lang gelassen und nähme sich selbst auch nur einen Augenblick zurück, so ward er noch nie gelassen. Der Mensch, der gelassen hat und gelassen ist und der niemals mehr nur einen Augenblick auf das sieht, was er gelassen hat, und beständig bleibt, unbewegt in sich selbst und unwandelbar, – *der* Mensch allein ist gelassen.

Daß wir so beständig bleiben und unwandelbar wie der ewige Vater, dazu helfe uns Gott und die ewige Weisheit. Amen.

⟨PREDIGT 13⟩

Vidi supra montem Syon agnum stantem etc.

Sant Johannes sach ein lamp stân ûf dem berge Syon und hâte geschriben vornân an sîner stirnen sînen namen und sînes vaters namen und hâte bî im stânde hundert vier und vierzic tûsent. Er sprichet, ez wæren allez juncvrouwen und sungen einen niuwen sanc, den nieman gesingen mohte dan sie, und volgeten dem lambe nâch, swar ez gienc.

Die heidenischen *meister* sprechent, daz got die crêatûren alsô geordent hât, daz ie einiu ist ob der andern und daz die obersten die nidersten rüerent und die nidersten die obersten. Daz dise meister gesprochen hânt mit beslozzenen worten, daz sprichet ein ander offenbâre und sprichet, daz diu guldîn ketene ist diu lûter blôze natûre, diu gehœhet ist in got und der niht ensmecket, daz ûzer im ist, und diu got begrîfet. Ein ieglîchiu rüeret die andern, und diu oberste hât irn vuoz gesast ûf der nidersten scheitele. Alle crêatûren enrüerent got niht nâch der geschaffenheit, und daz geschaffen ist, daz muoz gebrochen sîn, sol daz guot her ûz komen. Diu schal muoz enzwei sîn, sol der kerne her ûz komen. Ez meinet allez ein entwahsen, wan der engel ûzerhalp dirre blôzen natûre enweiz niht mê dan diz holz; jâ, der engel âne dise natûre enhât niht mê dan ein mücke hât âne got.

Er sprichet: ›ûf dem berge‹. Wie sol diz geschehen, daz man ze dirre lûterkeit kome? Sie wâren juncvrouwen und wâren obenân ûf dem berge und wâren dem lambe getrûwet und allen crêatûren entrûwet und volgeten dem lambe nâch, swar ez gienc. Etlîche liute die volgent dem lambe nâch, als lange ez in wol gât; aber sô ez niht nâch irm willen gât, sô kêrent sie wider. Daz enmeinet dirre sin niht, wan er sprichet: ›sie volgeten dem lambe nâch, swar ez gienc‹. Bist dû ein

PREDIGT 13

Vidi supra montem Sion agnum stantem etc. ⟨*Apoc. 14,1*⟩

Sankt Johannes sah ein Lamm stehen auf dem Berge Sion, und es trug vorn an seiner Stirn seinen Namen und seines Vaters Namen geschrieben und hatte bei sich stehen hundertvierundvierzigtausend. Er sagt, es seien alles Jungfrauen gewesen und hätten einen neuen Sang gesungen, den niemand singen konnte als sie, und sie seien dem Lamm nachgefolgt, wohin immer es ging ⟨Geh. Offenb. 14,1/4⟩.

Die heidnischen Meister sagen, Gott habe die Kreaturen so geordnet, daß jeweils eine über der andern ist und daß die obersten die niedersten berühren und die niedersten die obersten. Was diese Meister mit verhüllten Worten gesagt haben, das sagt ein anderer offen und sagt, die goldene Kette sei die lautere, reine Natur, die zu Gott erhöht ist und der nichts schmeckt, das außerhalb seiner ist, und die Gott erfaßt. Eine jegliche ⟨Kreatur⟩ berührt die andere, und die oberste hat ihren Fuß auf den Scheitel der untersten gesetzt. Alle Kreaturen berühren Gott nicht nach ihrer Geschaffenheit, und was geschaffen ist, muß aufgebrochen werden, soll das Gute herauskommen. Die Schale muß entzwei sein, soll der Kern herauskommen. Das alles zielt auf ein Entwachsen ab, denn der Engel weiß, ⟨wenn er⟩ außerhalb dieser reinen Natur ⟨steht⟩, nicht mehr als dieses Holz; ja, der Engel hat ohne diese Natur nicht mehr ⟨Sein⟩, als eine Mücke ohne Gott hat.

Er ⟨= Sankt Johannes⟩ sagt: ›auf dem Berge‹. Wie soll es geschehen, daß man zu dieser Lauterkeit komme? Sie waren Jungfrauen und waren oben auf dem Berge und waren dem Lamm angetraut und allen Kreaturen versagt und folgten dem Lamm nach, wohin immer es ging. Manche Leute folgen dem Lamm nach, solange es ihnen wohl geht; geht es aber nicht nach ihrem Willen, so kehren sie um. In diesem Sinne aber ist es nicht gemeint, denn er spricht: ›Sie folgten

juncvrouwe und bist dem lambe getrûwet und allen crêatûren entrûwet, sô volgest dû dem lambe nâch, swar ez gât; niht, sô lîden kumet von dînen vriunden oder von dir selber von keiner bekorunge, daz dû denne zerstœret werdest.

Er sprichet: sie wâren obenân. Waz obenân ist, daz enlîdet niht von dem, daz under im ist, ez ensî denne, daz etwaz ob im sî, daz hœher sî, dan ez ist. Ein ungloubiger *meister* sprichet: die wîle der mensche bî gote ist, sô ist unmügelich, daz er lîde. Der mensche, der hôhe ist und entrûwet allen crêatûren und gote getrûwet ist, der enlîdet niht; und sölte der lîden, gotes herze würde getroffen.

Sie wâren ûf dem berge Syon. Syon sprichet als vil als schouwen; Jêrusalem sprichet als vil als vride. Als ich nû niuwelîche sprach ze Mergarden: diu zwei twingent got; und hâst dû diu an dir, sô muoz er in dir geborn werden. Ich wil iu sagen ein halbez mære: unser herre gienc einest under einer grôzen schar. Dô kam ein vrouwe und sprach: möhte ich berüeren die vasen von sînem kleide, ich würde gesunt. Dô sprach unser herre: ich bin gerüeret. Got segen! sprach sant Pêter, wie sprichest dû, herre, dû sîst gerüeret? Ein grôziu menge gât umbe dich und dringet dich.

Ein *meister* sprichet, daz wir leben von dem tôde. Sol ich ein huon ezzen oder ein rint, ez muoz vor tôt sîn. Man sol ûf sich nemen lîden und sol dem lambe nâch gân in leit als in liep. Die aposteln nâmen ûf sich glîche leit und liep; darumbe was ez in allez süeze, daz sie liten; in was als liep der tôt als daz leben.

Ein heidenischer *meister* glîchet die crêatûren gote. Diu geschrift sprichet, wir süln gote glîch werden. Glîch daz ist bœse und trügenlich. Glîche ich mich einem menschen und vinde ich einen menschen, der mir glîch ist, der mensche der gebâret, als ob er ich sî, und er enist ez niht und triuget. Vil dinges glîchet sich dem golde; ez liuget und enist niht golt.

dem Lamm nach, wohin es immer ging.‹ Bist du eine Jungfrau und bist du dem Lamm angetraut und allen Kreaturen versagt, so folgst du dem Lamm nach, wohin immer es geht; nicht, wenn dir Leiden erwächst durch deine Freunde oder durch dich selbst infolge irgendwelcher Versuchung, daß du dann aus der Fassung gebracht werdest.

Er sagt: Sie waren »oben«. Was oben ist, das leidet nicht durch das, was unter ihm ist, sondern nur dann, wenn etwas über ihm ist, das höher als es ist. Ein ungläubiger Meister sagt: Solange der Mensch bei Gott ist, ist es unmöglich, daß er leide. Der Mensch, der hoch ist und allen Kreaturen versagt, Gott aber angetraut ist, der leidet nicht; sollte der aber ⟨doch⟩ leiden, so würde Gottes Herz getroffen.

Sie waren ›auf dem Berge Sion‹. ›Sion‹ bedeutet soviel wie »schauen«; »Jerusalem« bedeutet soviel wie »Friede«. Wie ich neulich in Sankt Mariengarten sagte: Diese zwei zwingen Gott; hast du die an dir, so muß er in dir geboren werden. Ich will euch eine Geschichte ⟨nur⟩ halb erzählen: ›Unser Herr ging einst inmitten einer großen Schar. Da kam eine Frau und sprach: »Könnte ich den Saum seines Kleides berühren, so würde ich gesund«. Da sprach unser Herr: »Ich wurde berührt«. »Gott bewahre!« sprach Sankt Peter, »wie kannst du sagen, Herr, du seist berührt worden? Eine große Menge geht um dich her und umdrängt dich«‹ ⟨vgl. Luk. 8,43/45⟩.

Ein Meister sagt, daß wir vom Tode leben. Soll ich ein Huhn essen oder ein Rind, so muß es vorher tot sein. Man soll das Leiden auf sich nehmen und soll dem Lamm nachgehen in Leid wie in Lieb. Die Aposteln nahmen gleicherweise Leid und Lieb auf sich; darum war ihnen alles das süß, was sie litten; ihnen war der Tod so lieb wie das Leben ⟨Phil. 1,20⟩.

Ein heidnischer Meister setzt die Kreaturen Gott gleich. Die Schrift sagt, wir sollen Gott gleich werden ⟨1 Joh. 3,2⟩. »Gleich«, das ist böse und trügerisch. Mache ich mich einem Menschen gleich und finde ich einen Menschen, der mir gleicht, so gebärdet sich dieser Mensch, als o b e r ich sei, und dabei ist er's nicht und trügt. Manches Ding gleicht dem

Alsus, alliu dinc glîchent sich gote und diu liegent, und sie ensint ez niht alle. Diu geschrift sprichet, wir süln gote glîch sîn. Nû sprichet ein heidenischer *meister*, der mit natiurlîchen sinnen dar zuo kam: got enmac als wênic glîch lîden, als wênic er niht gelîden enmac, daz er got niht ensî. Glîchnisse ist, daz niht an gote enist; ez ist einsîn in der gotheit und in der êwicheit; mêr, glîcheit daz enist niht ein. Wære ich ein, sô enwære ich niht glîch. ⟨Glîcheit⟩ Dâ enist niht vremdes in der einicheit; ez gibet mir einsîn in der êwicheit, niht glîchsîn.

Er sprichet: ›sie hâten irn namen und irs vaters namen geschriben an irn stirnen‹. Waz ist unser name und waz ist unsers vaters name? Unser name ist, daz wir suln geborn sîn, und des vaters name ist gebern, dâ diu gotheit ûzglimmet ûzer der êrsten lûterkeit, diu ein vüllede ist aller lûterkeit, als ich sprach ze Mergarden. *Philippus* sprach: ›herre, zeige uns den vater, sô genüeget uns‹. Ez meinet ze dem êrsten, daz wir suln vater sîn; ze dem andern suln wir gnâde sîn, wan des vaters name ist gebern; er gebirt in mich sîn glîch. Sihe ich eine spîse und ist si mir glîch, sô kumet ein minne dar ûz; oder sihe ich einen menschen, der mir glîch ist, sô kumet ein minne dar ûz. Alsô ist ez: der himelische vater der gebirt in mich sîn glîch, und von der glîcheit sô kumet ûz ein minne, daz ist der heilige geist. Der der vater ist, der gebirt daz kint natiurlîche; der daz kint hebet ûz der toufe, der enist niht sîn vater. *Boethius* sprichet: got ist ein guot stille stânde, der alliu dinc beweget. Daz got stæte ist, daz machet alliu dinc loufende. Etwaz ist sô lustlich, daz beweget und jaget und machet alliu dinc ze loufenne, daz sie komen wider, dannen sie gevlozzen sint, und blîbet ez unbewegelich in im selber. Und ie denne ein ieglich dinc edeler ist, ie stæticlîcher ez loufet. Der grunt jaget sie alliu. Wîsheit und güete und wârheit leget etwaz zuo; ein enleget niht zuo dan den grunt des wesens.

Golde; es lügt und ist nicht Gold. So auch geben sich alle Dinge als Gott gleich aus, und sie lügen, und sie sind es alle nicht. Die Schrift sagt, wir sollen Gott gleich sein. Nun spricht ein heidnischer Meister, der mit ⟨bloß⟩ natürlicher Einsicht dazu ⟨= zu dieser Erkenntnis⟩ kam: Gott kann Gleiches ebenso wenig ertragen, so wenig er ertragen kann, daß er nicht Gott sei. Gleichheit ist etwas, was es an Gott nicht gibt; es gibt vielmehr ⟨wohl⟩ Einssein in der Gottheit und in der Ewigkeit; Gleichheit aber ist nicht Eins. Wäre ich Eins, so wäre ich nicht gleich. Es gibt nichts Fremdes in der Einheit; es gibt nur Einssein in der Ewigkeit, nicht Gleichsein.

Er sagt: ›Sie trugen ihren Namen und ihres Vaters Namen an ihren Stirnen geschrieben.‹ Was ist unser Name und was ist unseres Vaters Name? Unser Name ist: daß wir geboren werden sollen, und des Vaters Name ist: gebären, wo die Gottheit ausglimmt aus der ersten Lauterkeit, die eine Fülle aller Lauterkeit ist, wie ich in Sankt Mariengarten sagte. Philippus sprach: ›Herr, zeige uns den Vater, so genügt es uns‹ ⟨Joh. 14,8⟩. Zum ersten ist damit gemeint, daß wir Vater sein sollen; zum zweiten sollen wir »Gnade« sein, denn des Vaters Name ist: gebären; er gebiert in mich sein Ebenbild. Sehe ich eine Speise und ist sie mir gemäß, so entspringt ein Verlangen daraus; oder, sehe ich einen Menschen, der mir gleicht, so entspringt eine Zuneigung daraus. Ganz so ist es: Der himmlische Vater gebiert in mich sein Ebenbild, und aus der Gleichheit entspringt eine Liebe, das ist der Heilige Geist. Wer der Vater ist, der zeugt das Kind naturhaft; wer das Kind aus der Taufe hebt, der ist nicht sein Vater. Boethius sagt: Gott ist ein stillstehendes Gut, das alle Dinge bewegt. Daß Gott beständig ist, das setzt alle Dinge in Lauf. Es gibt etwas sehr Beglückendes, das bewegt und jagt und setzt alle Dinge in Lauf, auf daß sie zurückkommen dahin, woraus sie geflossen sind, während es in sich selbst unbeweglich bleibt. Und je edler nun irgendein Ding ist, um so beständiger läuft es. Der Urgrund jagt sie alle. Weisheit und Gutheit und Wahrheit legt etwas hinzu; Eins legt nichts hinzu als den Grund des Seins.

Nû sprichet er: ›in irm munde enist kein lüge vunden‹. Die wîle ich crêatûre hân und die wîle mich crêatûre hât, sô ist ez lüge, und des enist in irm munde niht vunden. Ez ist ein zeichen eines guoten menschen, daz er lobet guote liute. Lobet mich aber ein guoter mensche, sô bin ich wærlîche gelobet; lobet mich aber ein bœser, sô bin ich wærlîche geschant. Schiltet mich aber ein bœser mensche, sô bin ich wærlîche gelobet. ›Wes daz herze vol ist, dâ von redet der munt‹. Daz ist alwege eines guoten menschen zeichen, daz er gerne von gote rede, wan wâ mite die liute umbegânt, dâ von redent sie gerne. Die mit antwerken umbegânt, die redent gerne von den antwerken; die mit den predigen umbegânt, die redent gerne von den predigen. Ein guot mensche enredet niht gerne wan von gote.

Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und wære diu sêle alliu alsô, sô wære si ungeschaffen und ungeschepfelich. Nû enist des niht. An dem andern teile sô hât si ein zuosehen und ein zuohangen ze der zît, und dâ rüeret si geschaffenheit und ist geschaffen – vernünfticheit: dirre kraft enist niht verre noch ûzer. Daz enent des mers ist oder über tûsent mîle, daz ist ir als eigenlîche kunt und gegenwertic als dise stat, dâ ich inne stân. Disiu kraft ist ein juncvrouwe und volget dem lambe nâch, swar ez gât. Disiu kraft nimet got blôz zemâle in sînem istigen wesene; si ist ein in der einicheit, niht glîch mit der glîcheit.

Daz uns daz widervar, des helfe uns got. Âmen.

Nun sagt er: ›In ihrem Munde wird keine Lüge gefunden‹. Solange ich die Kreatur besitze und solange mich die Kreatur besitzt, ist die Lüge da, und davon wird in ihrem Munde nichts gefunden. Es ist ein Zeichen eines guten Menschen, wenn er gute Leute lobt. Lobt mich wiederum ein guter Mensch, so bin ich wahrhaft gelobt; lobt mich hingegen ein böser, so bin ich in Wahrheit beschimpft. Schilt mich aber ein böser Mensch, so bin ich in Wahrheit gelobt. ›Wovon das Herz voll ist, davon redet der Mund‹ ⟨Matth. 12,34⟩. Es ist allwegs eines guten Menschen Zeichen, daß er gern von Gott rede, denn, womit die Leute umgehen, davon reden sie gern. Die mit Handwerken umgehen, die reden gern von den Handwerken; die mit Predigten umgehen, die reden gern von den Predigten. Ein guter Mensch redet von nichts gern außer von Gott.

Eine Kraft ist in der Seele, von der ich schon öfter gesprochen habe, – wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Nun ist dem nicht so. Mit dem übrigen Teil ⟨ihres Seins⟩ hat sie ein Absehen auf und ein Anhangen an die Zeit, und da⟨–mit⟩ berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen – ⟨es ist⟩ die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen. Was jenseits des Meeres ist oder über tausend Meilen entfernt, das ist ihr ebenso eigentlich bekannt und gegenwärtig wie diese Stätte, an der ich stehe. Diese Kraft ist eine Jungfrau und folgt dem Lamm nach, wohin es auch geht. Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit, nicht gleich in der Gleichheit.

Daß uns dies widerfahre, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 13 A⟩

Sant *Johannes* sach in einer gesichtte vf dem berge syon ein lembelin stan vnd bi ime vier vnd vierzig, die waren nicht irdensch vnd het*ten* nicht frǒwen namen. Sie waren alle megde vnd stůnd*en* dem *lambe* aller nechst bi, vnd swa das lamb hin weich, Da wichen sie allů nach vnd sungen alle mit dem lambe ein sunderliche sang vnd hatten ire name vnd ir vatter namen gescriben vor an irme hǒpte.

Nu spricht *iohannes*, er sech ein lembeli stan vf dem berge. Ich spriche: Johannes was selber der berg, da er das lembeli vf sach, vnd swer das gǒtlich lamb sehen sol, Der můs selber der berg sin vnd komen in sin hochstes vnd in sin luterstes. Das ander, das er sprichet, das er das lambelin stan sach vf dem berge. Swas vf dem andern stat, das růret mit sinem vnder*sten des vndern obrestes.* Got růret ellů ding vnd belibet er vnberůret. Got ist v̊ber ellů ding ein instan in sich selber *vnd sin* instan das enthaltet alle creaturen. alle creaturen hant ein oberstes vnd ein vnderstes; Des enhat got nicht. Got ist v̊ber allů ding vnd wirt niuen berůrt von nichte. alle creaturen sůchent vsser in selber ie eins an dem ander, des es nicht enhat; das entůt got nůt. Got sůchet nicht vsser im selber. das alle creaturen habint, das hat got alzemale in ime. Er ist der boden, der reif aller creaturen. es ist wol war, das eine vor der anderen ist, ioch zeminsten, das eine vo*n* der anderen geborn wirt. Nochdenne engibet si im ir wesen nicht; Es behaltet etwas des sinen. Got ist ein *ein*valtig instan, ein insiczen in sich selber. Ein ieklich creature nach der edelkeit ir nature, so si me insiczet in sich selber, so si sich me vs bůtet. Ein enveltig st*ein* als ein dupstein der bewiset nůt me, denne das

PREDIGT 13A

Sankt Johannes sah in einer Schau auf dem Berge Sion ein Lämmlein stehen und bei ihm vierundvierzig ⟨statt 144000⟩, die waren nicht irdisch und hatten nicht den Namen Frau. Sie waren alle Jungfrauen und standen ganz dicht bei dem Lamm, und wohin das Lamm sich wandte, dahin folgten sie ihm alle nach und sangen alle mit dem Lamm einen sonderlichen Sang und trugen ihren Namen und ihres Vaters Namen vorn an ihrem Haupt geschrieben. ⟨Geheime Offenb. 14,1/4⟩.

Nun sagt Johannes, er habe ein Lämmlein auf dem Berge stehen sehen. Ich sage: Johannes war selbst der Berg, auf dem er das Lämmlein sah, und wer das göttliche Lamm sehen will, der muß selbst der Berg sein und in sein Höchstes und in sein Lauterstes gelangen. Zum andern, wenn er sagt, daß er das Lämmlein auf dem Berge stehen sah: was immer auf einem andern steht, das rührt mit seinem Untersten des Untern Oberstes. Gott berührt alle Dinge, er aber bleibt unberührt. Gott ist über allen Dingen ein »Einstehen« in sich selbst, und sein In-sich-selbst-Stehen erhält alle Kreaturen. Alle Kreaturen haben ein Oberstes und ein Unterstes; das hat Gott nicht. Gott ist über allen Dingen und wird nirgends von etwas berührt. Alle Kreaturen suchen außerhalb ihrer selbst stets eine an der andern das, was sie ⟨selbst⟩ nicht hat; das tut Gott nicht. Gott sucht nichts außerhalb seiner selbst. Was alle Kreaturen haben, das hat Gott allzumal in sich. Er ist der Boden, der Reif aller Kreaturen. Es ist wohl wahr, daß eine vor der andern da ist, oder doch zum mindesten, daß eine von der andern geboren wird. Gleichviel gibt sie ihr ihr ⟨eigenes⟩ Sein nicht; sie behält etwas von dem Ihrigen zurück. Gott ⟨aber⟩ ist ein einfaches »Einstehen«, ein »Einsitzen« in sich selbst. Je nach der Edelkeit ihrer Natur bietet sich jegliche Kreatur, je mehr sie in sich selbst einsitzt, um so mehr nach außen dar. Ein einfacher Stein, etwa ein Tuffstein, der bekundet nicht mehr, als daß er ein Stein ist.

er ein stein ist. aber ein edel-stein, der grosse kraft hat, in dem das er hat ein instan, Ein insiczen in sich selber, in dem selben reket er ieczet das hŏpt vf vnd lůget vs. die meister sprechent, Das kein creature so gros insiczen in sich selber habe alse lip vnd sele, Vnd hat ŏch enkein so gros vs gen so die sele nach irme obersten teile.

Nu sprichet er: Ich sach das lamp stan. Hie mu̍gen wir vier gůt lere an nemen. Das eine: das lamp spiset vnd kleidet vnd tůt das alse gůtlich, vnd das sol v̍nserm verstentnisse loken, Das wir so vil von got enphangen hant vnd v̍ns das so gůnlichen tůt; Das sol v̍ns twingen, das wir an allen v̍nsern werken nicht ensůchen denne sin lob vnd sin ere. Das ander: das lembelin stůnt. Es tůt vil sanfte, so ein *fru̍nt* bi sime *fru̍nde* stat. got stat v̍ns bi vnd stende belibet er bi v̍ns stete vnd vnbeweget.

Nu spricht er: bi ime stůnden alzemale vil ⟨was⟩; der hatte iekliches gescriben vor an irme hŏpte sinen namen vnd sines vatter namen. zem minsten sol gottes name in v̍ns gescriben sin. Wir sŏn gottes bilde in v̍ns tragen, vnd sin liecht sol in v̍ns lu̍chten, ob wir Johannes wellen sin.

Ein Edelstein aber, der große Kraft hat, der reckt damit, daß er in sich selbst einsteht, einsitzt, zugleich das Haupt auf und lugt ⟨über sich⟩ hinaus. Die Meister sagen, daß keine Kreatur so großes »Einsitzen« in sich selbst habe wie Leib und Seele, und ⟨dabei⟩ hat auch nichts ⟨zugleich⟩ so großes Über-sich-Hinausgehen wie die Seele in ihrem obersten Teile.

Nun sagt er: ›Ich sah ein Lamm stehen.‹ Hieraus können wir vier gute Lehren entnehmen. Das eine: Das Lamm gibt Speise und Kleidung und tut das ganz gutwillig, und es soll für unser Verstehen ein Anreiz sein, daß wir von Gott so viel empfangen haben und er uns das so gütig erweist; das soll uns dazu drängen, daß wir mit allen unseren Werken nichts anderes suchen als sein Lob und seine Ehre. Das zweite: Das Lämmlein stand. Es tut sehr wohl, wenn ein Freund »bei« seinem Freunde »steht«. Gott steht uns bei, und er bleibt bei uns stehen ständig und unbewegt.

Nun sagt er: Bei ihm standen sehr viele; deren jedes hatte vorn an seinem Haupte seinen Namen und seines Vaters Namen geschrieben. Zum wenigsten soll Gottes Name in uns geschrieben sein. Wir sollen Gottes Bild in uns tragen, und sein Licht soll in uns leuchten, wenn wir »Johannes« sein wollen.

⟨PREDIGT 14⟩

Surge illuminare iherusalem etc.

Dit wort, dat ich haynt gesprochen in dem latine, Dat steit geschreuen in der epistelen, de man las in der myssen. Der propphete *ysaias* spricht: ›stant vp jherosalem inde erheyff dich inde wirt erluchtet‹. Hye synt dry synne zo verstayn. Biddet got vmb genade.

Stant vp iherusalem ind verheiff dich ind werde verluchtet. De myster inde de heylgen sprechent gemeynlichen, dat de sele haue dri creften, dar an sy gelich sy der dryueildicheit. De eirsten craft is gehochnysse, de ment eyne heymeliche, verborgen konst; de *nennet* den vader. De ander craft heyscht inteligencia, dat is eyne intgegenwordicheit, eyn bekennen, eyne wysheit. Dey dirde crafte de heysset wylle, eyn vloit des heylgen geistes. hey by in wylen wir neit bleuen, want it in is neyt nuwe materie.

›Stant vp jherosalem inde wirt erluchtet‹. it sprechent de ander myster, de och de sele an dry deylent: Sy nennent de ouerste craft eyn tzornege craft; de gelichent sy deme vader. Der hait alwege eynen kreich inde eynen tzornicheit weder dat boesse. der tzorn blendet dye sele inde mynne verwint de syne ⟨. . .⟩ De eirste kraft an gyt sych in der leueren, De ander an deme hertzen, De dirde in den heirnen. Got der hait eynen ⟨ge⟩gegen natoirlichen kreich, dat ⟨. . .⟩ de eirste de in geruwet numer meir mey, sy en koeme in dat hoegeste; were eit hoeger dan got, sy in woilde gotzs neit. Der ander in genoeget neit dan an deme alre besten; were eit besser dan got, sy in wolde godes neit. Der dirder ingenoeget neyt dan an eynem goiden; were eit goiders dan got, sy in wolde godes neyt. sy in rastet neit dan an eynem steden goide, in deme alle goit besloissen is, dat sy an in einne wesen. Got seluer in rastet dair neyt, dar hey is eyne begyn alles wesses. Hey rastet, dair dar hey is eyn ende inde eyn begyn alles wessens.

jherosalem spricht also vyl as eyne hoe, as ich sprach zo

PREDIGT 14

Surge illuminare Iherusalem ⟨*Is. 60,1*⟩

Dieses Wort, das ich auf lateinisch gesprochen habe, steht geschrieben in der Epistel, die man in der Messe las. Der Prophet Jesaias spricht: ›Steh auf, Jerusalem, und erhebe dich und werde erleuchtet‹ ⟨Jes. 60,1⟩. Hierin ist dreierlei Sinn zu verstehen. Bittet Gott um Gnade!

›Steh auf, Jerusalem, und erhebe dich und werde erleuchtet.‹ Die Meister und die Heiligen sagen gemeinhin, daß die Seele drei Kräfte habe, womit sie der Dreifaltigkeit gleiche. Die erste Kraft ist das Gedächtnis, womit ein geheimes, verborgenes Wissen gemeint ist; die bezeichnet den Vater. Die andere Kraft heißt intelligentia, das ist eine Vergegenwärtigung, ein Erkennen, eine Weisheit. Die dritte Kraft heißt Wille, eine Flut des Heiligen Geistes. Hierbei wollen wir nicht verweilen, denn es ist nichts Neues.

›Steh auf, Jerusalem, und werde erleuchtet.‹ Es äußern sich die anderen Meister, die auch die Seele dreiteilen: sie nennen die oberste Kraft eine zürnende Kraft; die vergleichen sie dem Vater. Die steht allerwege in Krieg und Erzürntheit gegen das Böse. Der Zorn verblendet die Seele, und die Liebe . . .

Die erste Kraft wirkt sich aus in der Leber, die zweite im Herzen, die dritte im Gehirn . . . Die erste ruht nimmermehr, bis sie in das Höchste kommt; gäbe es etwas Höheres als Gott, so wollte sie Gott nicht. Der andern genügt es nur am Allerbesten; gäbe es etwas Besseres als Gott, so wollte sie Gott nicht. Der dritten genügt es nur an einem Guten; gäbe es etwas Besseres als Gott, so wollte sie Gott nicht. Sie rastet nirgends als in einem beständigen Gut, in dem alle ⟨einzelnen⟩ »Gut« beschlossen sind, so daß sie in ihm eins sind. Gott selbst rastet nicht da, wo er ein Beginn alles Seins ist; er rastet dort, wo er ⟨zugleich⟩ Ende und Beginn alles Seins ist.

›Jerusalem‹ besagt soviel wie »eine Höhe«, wie ich im

mergarden: dat hoege is, zo deme spricht man: koyme heir neder. dat neder is, zo deme spricht man: koi*m*e heire vp. Bystu neder in*de* were ich inbouen dir, so moyste ich heir neder zo dir. also deyt got; so wane du dich oitmoedeges, so kompt got van inbouen heir neder inde compt in dich. De erde ist dat alre verste van dem hemele inde hait sych gecrumpene in eynen wynkele inde schampt sych inde solde gerne deme schonen hemel intflyn van eynem wynkel zo deme anderen. wat were dan ire inthalt? Vloet sy nederwert, sy komet zo deme hemele; vloet sy vpwartz, sy in mach eme doch neyt intflyn. hey jaget sy in eynen wynkel inde drocket syne craft in sy inde macht sy vrochtber, war omb? dat alre ouerste dat vloyst in dat nederste ⟨Eyn⟩. Eyn sterne der is bouen der sonnen; dat is der ouerste sterne; der is edeler dan de sonne; der vloisset in de son*n*e inde verlochtet de sonne, inde alle den schyne, den de sonne hait, den hait sy van desseme sternen. wat meynt dan, dat de sonne neit in schynet also waile des nachtes as des dages? dat meynt, dat de sonne altzomalle alyne neit creftich in is van ir seluer; dat etzwat gebrechafticheit is in der sonnen, dat seit ire wayl, dat sy dunkel is an eyme ende, inde des nachtes ⟨nachtes⟩ nemet ir der mant inde de sternen eren schyne, inde de driuent sy anders wair; dan schynet sy anders wair in eyn ander !ant. Der sterne in vloysset neit aleyne in de sonne, meir hey vlosset dorch de sonne inde dorch alle sternen inde vloisset in de erde inde macht sy vrochtber. also is it vmb den rechten oitmoedegen mynschen, der onder sych geworpen hait alle creatoren inde sych onder got drocket; dat in leist got neyt dorch synne goitheit, hey in gusset sych altzomaile in den mynschen; hey wirt getwongen dar zo, dat hey it van noit doyne mois. woltu nu hoege syn inde verhauen syn, so mostu neder syn van der vloit des blodes off des vlisches, want eynne voirtzele aller sunden inde aller vlecken dat is verborgen bedrogen houart, jnde in is neit dan leit inde weye nauolgende. Also is de oitmodicheit eyne wortzele alles goiden inde dar na volgende is.

⟨Kloster⟩ Mariengarten sagte: »Was hoch ist, zu dem sagt man: ›komm herab!‹ Was niedrig ist, zu dem sagt man: ›komm herauf!‹ « Bist du niedrig und wäre ich über dir, so müßte ich hinab zu dir. So tut's Gott: Wenn du dich demütigst, so kommt Gott von oben hernieder und kommt in dich. Die Erde ist das vom Himmel Allerfernste und ist in einen Winkel zusammengekrochen und schämt sich und würde gern dem schönen Himmel entfliehen von einem Winkel zum andern. Was ⟨aber⟩ wäre dann ihr Halt? Flieht sie niederwärts, so kommt sie zum Himmel; flieht sie aufwärts, sie kann ihm doch nicht entfliehen. Er jagt sie in einen Winkel und drückt seine Kraft in sie und macht sie fruchtbar. Warum? Das Alleroberste fließt in das Niederste. Ein Stern ist oberhalb der Sonne: das ist der oberste Stern, der ist edler als die Sonne; der fließt ⟨mit seinem Licht⟩ in die Sonne und erleuchtet die Sonne, und alles Licht, das die Sonne hat, das hat sie von diesem Stern. Was besagt es denn, daß die Sonne nicht ebensowohl des Nachts wie des Tags scheint? Das besagt, daß die Sonne ganz allein von sich aus nicht kräftig ist; daß ein gewisser Mangel in der Sonne ist, das seht ihr wohl ⟨daran⟩, daß sie an einem Ende dunkel ist, und des Nachts nehmen ihr der Mond und die Sterne ihr Licht und treiben sie anderswohin; dann scheint sie anderswo in ein anderes Land. Jener ⟨oberste⟩ Stern fließt ⟨mit seinem Licht⟩ nicht allein in die Sonne, sondern er fließt durch die Sonne und durch alle Sterne und fließt in die Erde und macht sie fruchtbar. Ganz so ist es mit dem recht demütigen Menschen, der alle Kreaturen sich unterworfen hat und sich unter Gott drückt: Gott unterläßt es in seiner Gutheit nicht, sich völlig in einen solchen Menschen zu ergießen; er wird gezwungen dazu, es notwendig tun zu müssen. Willst du nun hoch sein und erhoben, so mußt du niedrig sein, ⟨entfernt⟩ von der Flut des Blutes und des Fleisches, denn eine Wurzel aller Sünden und aller Flecken ist die verborgene, verhohlene Hoffart, und ihr folgt nichts als Leid und Weh nach. Die Demut hingegen ist eine Wurzel alles Guten, und . . . folgt ihr nach.

jch sprach zo paris in der schoelen, dat alle dynck sollen volbracht werden an deme rechten oitmoedegen mynschene. de sonne antwert gode: dat alre hoegesten in syner grondeloesser gotheit antwert dem alrer nedersten in der doifden der oitmoedicheit. Der geware oitmodege mynsche der in darff got neit byden, hey mach gode gebeden, want de hoede der gotheit in suit neyt anders an den de doifde der oitmoedicheit, also as ich sprach zo sent merueren. Der oitmodege mynsche inde got dat is eyn; der oitmoedege mynsche der is godes also geweldich as hey syns selues is, jnde allett, dat in allen engelen is, dat is deis oitmoedegen mynschen eygen; wat got wircket, dat wirket der oitmoedege mynsche, inde dat got is, dat is hey: eyn leuen inde eyn wessen; inde Dar ombe sprach onsse leue here: ›leirt van myr, dat ich byn sanftmoedich inde van eynem oitmodegen hertzen‹.

Der mynsche, der recht oitmodich were, antwer got moiste alle syne gotheit verlesen inde moiste der altzo maile vsgayn, off hey moyste sych vs geyssen inde moste altzo Mayle in den mynschen vlissen. jch dachte zo nachte, godes hoicheit lege an myner nederheit; dar ich mych nederde, dair wirt got erhoeget. jherosalem sal erluchtet werden, sprycht de schryft inde der propphete. mer ich gedachte zo nachte, dat got inthoeget solde werden, neit ey alle me ey in, ind sprycht also vyle as inthoeget got, dat myr also wayle behagede, dat ich it in myn boich schryff. it sprycht also: ein inthoeget got, neit ey ale meir ey in; dat wir verhoeget solden werdene. dat ouen was, dat wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer.

Sente *johanes* spricht: ›de in intfingen, den gaff hey gewalt, godes sune zo werden. dit is godes sun, dese in synt neyt van

Ich sagte zu Paris in der Schule ⟨= an der Universität⟩, daß alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen. Die Sonne ⟨im obigen Vergleich⟩ entspricht Gott: das Allerhöchste in seiner unergründlichen Gottheit antwortet auf das Allerniedrigste in der Tiefe der Demut. Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut, wie ich ⟨im Kloster⟩ zu den Makkabäern sagte. Der demütige Mensch und Gott, das ist Eins; der demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist, und alles, was in den Engeln ist, das ist dieses demütigen Menschen Eigen; was Gott wirkt, das wirkt der demütige Mensch, und was Gott ist, das *ist er*: *ein* Leben und *ein* Sein; und darum sprach unser lieber Herr: ›Lernet von mir, daß ich sanftmütig und eines demütigen Herzens bin‹ ⟨Matth. 11,29⟩.

Wenn ein Mensch recht demütig wäre, müßte Gott entweder seine ganze Gottheit verlieren und müßte sich ihrer völlig entäußern, oder er müßte sich ausgießen und müßte ganz in den Menschen fließen. Mir kam der Gedanke gestern abend. Gottes Höhe liege an meiner Niedrigkeit: wo ich mich erniedrigte, da würde Gott erhöht. ›Jerusalem wird erleuchtet werden‹, sagt die Schrift und der Prophet ⟨Jes. 60,1⟩. Ich aber dachte gestern abend, daß Gott *enthöht* werden sollte, nicht absolut, sondern vielmehr *innen*, und dies ⟨= dieses Enthöhen durch Verinnigung⟩ besagt soviel wie »enthöhter Gott«, was mir so gut gefiel, daß ich es in mein Buch schrieb. Es besagt: »ein enthöhter Gott«, nicht absolut, sondern *innen*, auf daß *wir erhöht* werden sollten. Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden ⟨und zwar⟩ von dir selber in dich selber, auf daß er *in* dir sei, nicht, daß wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir sollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns ⟨selbst⟩ in uns selbst.

Sankt Johannes spricht: ›Die ihn aufnahmen, denen gab er Gewalt, Gottes Söhne zu werden. Die Gottes Sohn sind, die

vlisch noch van blode; sy synt vs gode geborene‹, neit ey mer in. onsse leue vrouwe sprach: ›wey mach dat syn, dat ich godes moder werde? do sprach der engel: der heylge geist sal van bouen in dich comen‹. *Dauit* sprach: ›hoede hayn ich dich geboren‹. wat is hoede? ewicheit. ich hayn mych dich inde dich mych eweclichen geboren. nochtant in genoeget den edelen oitmoedegen mynschen da myt neit, dat hey der eynege geboren sun is, den der vader ewenclichen geboren hait, hey in wylt och vader syn inde treden in de selue gelicheit der eweger vaderschafft inde geberen den, van dem ich ⟨ewen⟩ Ewenclichen geboren byn, also as ich sprach zo mergarden; dar kommet got in syne eygen. eygen dich gode, so is got dyn eygen, as hey syns selues eygen is. dat myr ingeboren wirt, dat blyft; got in schydet sych numer van dem mynschen, war sych der mynsche heyne keirt. der mynsche mach sych van gode keren; we verne der mynsche van gode geyt, got styt inde wart synre inde vurgeit in, ey hey it wis. voltu, dat got dyn eygen sy, so salstu syn eygen syne as myn tzonge off myne hant, ⟨dat⟩ dat ich myt eme doyn mach, wat ich wyle. as wenych, as ich eit don mach sunder in, also wenych mach hey eit gewirken bussen mych. woltu dan, dat got dyn eygen alsus sy, so mach dich eme eygene inde behalt in dinre mynungen neit dan in; so is hey eyn begyne inde eyn ende ales dynes werkens, also as syne gotheit dan dai an lyget, dat hey got is. Der mynsche, der alsus in alle synen werken neyt in meynt noch in mynt dan got, dem geit got syne gotheit. allet, dat der mynsche wirket ⟨. . .⟩, want myn⟨n⟩e oitmodicheit geit gode ⟨in⟩ syne gotheit. ›dat licht luchtet in de dosternysse, inde dat licht dat inbegryff der dusternis neit‹; dit meynt, dat got neyt aleyne eyn begynne in is Ale onsser werken inde onsses weses, hey is och eyne enden inde eyn rouwe alen wesses.

Dat wir van jhm̄s xp̄s de letze der oitmodycheit leren, des helpe vns alle samen god vader, son inde heylger gyst. Amen. deo gracias.

sind nicht vom Fleische noch vom Blut, sie sind aus Gott geboren‹, nicht ‹aber› hinaus ‹das heißt: aus Gott heraus›, vielmehr hinein. Unsere liebe Frau sprach: ›Wie kann das sein, daß ich Gottes Mutter werde? Da sprach der Engel: Der Heilige Geist wird von oben in dich kommen‹ ‹vgl. Luk. 1,34/35›. David sprach: ›Heute habe ich dich geboren‹ ‹Ps. 2,7›. Was meint ›heute‹? – Die Ewigkeit. Ich habe mich ‹als› dich und dich ‹als› mich ewig geboren. Gleichviel genügt es dem edlen, demütigen Menschen nicht damit, daß er der eingeborene Sohn ist, den der Vater ewig geboren hat: er will auch Vater sein und in dieselbe Gleichheit mit der ewigen Vaterschaft eintreten und den gebären, von dem ich ewig geboren bin, wie ich im ‹Kloster› Mariengarten sprach; da kommt Gott in sein Eigen. Übereigne dich Gott, so ist Gott dein Eigen, so wie er seiner selbst Eigen ist. Was mir eingeboren wird, das bleibt; Gott scheidet sich nimmer von dem Menschen, wohin sich der Mensch ‹auch› kehrt. Der Mensch kann sich von Gott kehren; wie fern der Mensch von Gott ‹auch› geht, Gott steht und wartet seiner und tritt ihm in den Weg, ehe er's weiß. Willst du, daß Gott dein Eigen sei, so sollst du sein Eigen sein, so wie meine Zunge oder meine Hand ‹mein Eigen ist›, so daß ich mit ihm tun kann, was ich will. So wenig ich etwas tun kann ohne ihn, so wenig kann er etwas tun ohne mich. Willst du denn, daß Gott so dein Eigen sei, so mach dich ihm eigen und behalt in deiner Meinung nichts als ihn; so ist er ein Beginn und ‹zugleich› ein Ende alles deines Wirkens, so wie seine Gottheit ja darin liegt, daß er Gott ist. Der Mensch, der so in allen seinen Werken nichts meint noch liebt als Gott, dem gibt Gott seine Gottheit. Alles, was der Mensch wirkt, ... ‹das wirkt Gott›, denn meine Demut gibt Gott seine Gottheit. ›Das Licht leuchtet in der Finsternis, aber das Licht erfaßte nichts von der Finsternis‹ ‹Joh. 1,5›; dies meint, daß Gott nicht nur ein Beginn ist aller unserer Werke und unseres Seins; er ist ‹vielmehr› auch ein Ende und eine Ruhe für alles Sein.

Daß wir von Jesus Christus die Lektion über die Demut lernen, dazu helfe uns allesamt Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Amen. Deo gratias.

⟨PREDIGT 15⟩

Homo quidam nobilis abijt in regionem longinquam accipere regnum et reuerti luc.

Dis wort ist geschriben in dem ewangelio vnd spricht in tůtsch: ›Es was ain edel mentsch, der gieng us in frőmde land von im selber vnd kam richer wider hain‹. Nun liset man in aim ewangelio, das christus sprach: ›Nieman mag min iunger gesin, er volg mir denn nach‹ vnd hab sich selber gelassen vnd hab im niht behalten; vnd der hát állů ding, wán niht enhaben das ist állů ding haben. Aber mit begerung vnd mit hertzen sich vnder got gewerfen vnd sinen willen al ze mal setzen in gottes willen vnd enhain gesicht haben uff die geschaffenhait: der alsus us gegangen wár sin selbes, der sol im selber aigenlich wider geben werden.

Gůti in sich, gůti, das stillet die sele nit; si loket der sele vnd⟨er⟩ si bestát, vnd lúget her us. gůt beraitschaft in alles, das gůt ist in ainer gemainsami, vnd gnad belibet bi der bigerung. vnd geb mir got dehain ding uswendig sines willen, ich achtete sin nit; wán das minst, das mir got in sinem willen git, das machet mich sálig.

Alle creaturen sint usser gottes willen geflossen. kund ich allain gottes gůti begeren, der will ist als edel, das der hailig gaist sunder mitel dar us fliessend ist. Alles gůt flússet us der úberflússikait der gůthait gottes. Ja vnd smakt mir der will gottes allain in der ainikait, da die gottes růw der gůthait in allen creaturen ist; in dem si da růwet vnd alles, das wesen vnd leben ie gewan, als in ir lesten end, da solt du den hailgen gaist minnen, als er da ist in der ainikait; niht an im selber, sunder da er smeket mit der gůthait gottes allain in der ainikait, da állů gůti us flússet uss der úberflússikait der gůthait gottes. Dirre mentsch kumet richer wider hain, denn er us gegangen was. Der alsus usgegangen wáre sin selbes, der

PREDIGT 15

Homo quidam nobilis abijt in regionem longinquam accipere regnum et reuerti. luc ⟨*Luc. 19,12*⟩

Dieses Wort steht geschrieben im Evangelium und besagt zu deutsch: ›Es war ein edler Mensch, der ging aus in fremde Lande‹, weg von sich selbst ›und kam reicher wieder heim‹ ⟨Luk. 19,12⟩. Nun liest man in einem Evangelium, daß Christus sprach: ›Niemand kann mein Jünger sein, er folge mir denn nach‹ ⟨Luk. 14,27⟩ und habe sich seiner selbst entäußert und habe für sich nichts behalten; und ein solcher hat alles, denn nichts haben, das ist alles haben. Aber mit Verlangen und mit dem Herzen sich unter Gott werfen und seinen Willen allzumal in Gottes Willen setzen und keinen Blick verwenden auf das Geschaffene: wer *so* aus sich selbst ›ausgegangen‹ wäre, der würde recht eigentlich sich selbst wiedergegeben werden.

Gutheit in sich, Güte, beruhigt die Seele nicht . . . Gäbe mir Gott irgend etwas *ohne* seinen Willen, ich würde es nicht beachten; denn das Geringste, das mir Gott *mit* seinem Willen gibt, das macht mich selig.

Alle Kreaturen sind aus Gottes Willen geflossen. Könnte ich allein ⟨nur⟩ Gottes Gutheit begehren, so wäre dieser Wille so edel, daß der Heilige Geist unmittelbar daraus flösse. Alles Gute fließt aus dem Überfluß der Gutheit Gottes. Ja, aber der Wille Gottes schmeckt mir nur in der Einheit, wo für die Gutheit aller Kreaturen die Ruhe Gottes ist, worin sie ⟨= die Gutheit⟩ ruht und alles, was Sein und Leben je gewann, als in ihrem letzten Ende: dort sollst du den Heiligen Geist lieben, wie er dort in der Einheit ist, nicht in sich selbst, sondern dort, wo er mit der Gutheit Gottes einzig in der Einheit schmeckt, wo alle Gutheit ausfließt aus dem Überfluß der Gutheit Gottes. Ein solcher Mensch ›kommt reicher wieder heim‹, als er ›ausgegangen‹ war. Wer *so* aus sich selbst ›ausgegangen‹ wäre, der würde sich selbst

sǫ̊lti im selber aigenlicher wider geben werden. vnd ållú ding, als er sú gar gelassen hȧt in der manigualtikait, das wirt im alzemal wider in der ainualtikait, wȧn er sich selber vnd ållú ding in dem gegenwúrtigen nu der ainikait vindet. vnd der alsus usgegangen wȧre, der kȧm vil adelicher hain, denn er us gegangen was. Dirre mentsch lebt nu in ainer ledigen frihait vnd in ainer lutern bloshait, wan er enhȧt sich enkainer ding ze vnderwinden noch an ze nemende lútzel noch vil; wȧn alles das gottes aigen ist, das ist sin aigen.

Die sine antwurtend got nach sinem hǫ̊chsten tail in siner grundlosen tieffi in siner *t*ieffen der demůtikait. Ja, der demůtig mentsch bedarf dar umb nit bitten, sunder er mag im wol geb*ie*ten. wan die hǫ̊hi der gothait kan es anders nit an gesehen denn in der tieffen der demůtikait; wȧn der demůtig mentsch vnd got sind ain vnd nit zwai. Dirre demůtig mentsch ist gottes also gewaltig, als er sin selbs gewaltig ist; vnd alles das gůt, das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist. Got vnd dirre demůtig mentsch sind alzemal ain vnd nit zwai; wan was got wúrket, das wúrket och er, vnd was got wil, das wil och er, vnd was got ist, das ist och er: ain leben vnd ain wesen. Ja bi got: wȧr dirre mentsch in der hell, got můst zů im in die hell, vnd die hell můst im ain himelrich sin. er můss dis von not tůn, er wurdi bezwungen dar zů, das er es tůn můsti; wan da ist dirre mentsch gǫ̊tlich wesen, vnd gǫ̊tlich wesen ist dirre mentsch. wan hie so geschiht von der ainikait gottes vnd von dem demůtigen mentschen der kuss. wan die tugend, die da haisset demůtikait, dú ist ain wurtzel in dem grund der gothait, dar in si gepflantzet ist, das si allain ir wesen in dem ewigen ain hȧt vnd niena anderswa. Jch s*p*rach ze paris in der schůl, das ållú ding sond volbracht werden in dem reht demůtigen mentschen. vnd darumb sprich ich, das dem reht demůtigen mentschen enkain ding geschaden mag noch geirren mag. wan es ist enhain ding, es flihe das, das es ze niht

im eigentlicheren Sinne wiedergegeben. Und alles, was er in der Mannigfaltigkeit gelassen hat, das wird ihm allzumal wieder zuteil in der Einfaltigkeit, denn er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit. Und wer so ›ausgegangen‹ wäre, der käme viel edler wieder heim, als er ›ausgegangen‹ war. Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit und in einer lautern Entblößtheit, denn er braucht sich keiner Dinge zu unterwinden noch anzunehmen, wenig noch viel; denn alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.

Die Sonne entspricht Gott: das höchste Teil seiner unergründlichen Tiefe antwortet auf das Allerniedrigste in der Tiefe der Demut. Ja, der demütige Mensch braucht darum ⟨Gott⟩ nicht zu bitten, sondern er kann ihm wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es auf nichts anderes absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das will auch er, und was Gott ist, das *ist* auch *er*: *ein* Leben und *ein* Sein. Ja, bei Gott! wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müßte zu ihm in die Hölle, und die Hölle müßte für ihn ein Himmelreich sein. Er ⟨= Gott⟩ *muß* dies notwendig tun, er würde gezwungen dazu, es tun zu *müssen*; denn da ist dieser Mensch das göttliche Sein, und das göttliche Sein ist dieser Mensch. Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heißt, die ist eine Wurzel im Grunde der Gottheit, darein sie gepflanzt ist, auf daß sie ihr Sein allein in dem ewigen Einen hat und nirgends anderswo. Ich sagte zu Paris in der Schule ⟨= an der Universität⟩, daß alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen. Und darum sage ich, daß dem recht demütigen Menschen nichts schaden noch ihn beirren kann, denn es gibt

möhte gemachen. das fliehen állú geschaffnen ding, wán sú sind nihtes niht an in selber. vnd darumb so flúhet der demútig mentsch alles, das in gottes geierren mag. Darumb so flúch ich den kolen, wan er mich ze niht machen wolt, wan er wolt mir min wesen benemen.

Vnd sprach: ›ain mentsch gieng us‹. *Aristotiles* nam ain búch für sich vnd wolt sprechen von allen dingen. Nun merkent, was *aristotiles* spricht von disem mentschen. homo das ist als vil gesprochen als ain mentsch, dem forme zů gefůget ist, vnd git im wesen vnd leben mit allen creaturen, mit redlichen vnd mit vnredlichen, ⟨*vnredlich*⟩ mit allen liplichen creaturen vnd redlich mit den engeln. vnd er sprichet: also als alle creaturen mit bilden vnd formen in den engeln begriffen sind vernúnfteklichen, vnd die engel bekennent vernúnfteklich ain ieglich ding mit vnderschaid – dar an der engel so grossen lust hát, das es ain wunder wáre den, die es nit befunden, vnd hettin si sin nit gesmeket –: Also verstát der mentsch vernúnfteklichen aller creatur bild vnd form *mit* vnderschaid. dis gab *Aristotiles* dem mentschen, das der mentsch da von ain mentsch si, das er állú bild *vnd* form verstat; darumb si ain mentsch ain mentsch. vnd das was die höchst bewisung, dar an *Aristotiles* bewisen moht ainen mentschen.

Nun wil ich och wisen, was ain mentsch si. Homo sprichet als vil als ain mentsch, dem substanci zů geworfen ist, vnd git im wesen vnd leben vnd ain vernúnftiges wesen. Ein vernúnftiger mentsch ist, der sich selber vernúnfteklichen verstát vnd in im selber abgeschaiden ist von allen materien vnd formen. ie me er abgeschaiden ist von allen dingen vnd in sich selber gekeret, ie me er állú ding clarlich vnd vernúnfteklich bekennet in im selber sunder uskeren: ie me es ain mentsch ist.

kein Ding, das nicht das flieht, was es zunichte machen könnte: dies fliehen alle geschaffenen Dinge, denn sie sind nichts in sich selbst. Und darum flieht der demütige Mensch alles, was ihn an Gott irre machen kann. Deshalb fliehe ich die ⟨glühende⟩ Kohle, weil sie mich zunichte machen möchte, denn sie möchte mir mein Sein rauben.

Und ⟨er⟩ sprach: ›Ein Mensch ging aus.‹ Aristoteles begann ein Buch und wollte ⟨darin⟩ über alle Dinge sprechen. Nun gebt acht, was Aristoteles von dem ›Menschen‹ sagt. »Homo« heißt soviel wie »ein Mensch«, dem ⟨eine⟩ »Form« mitgegeben ist, und ⟨sie⟩ gibt ihm gemeinsames Sein und Leben mit allen Kreaturen, mit vernunftbegabten und mit vernunftlosen: vernunftloses mit allen körperlichen Kreaturen und vernunftbegabtes mit den Engeln. Und er ⟨= Aristoteles⟩ sagt: So wie alle Kreaturen mit ⟨ihren⟩ Urbildern ⟨= Ideen⟩ und Formen erkenntnismäßig von den Engeln begriffen werden und die Engel mit der Vernunft jegliches Ding für sich erkennen – was dem Engel so große Lust bereitet, daß es ein Wunder wäre für die, die es nicht empfunden und es nicht geschmeckt hätten –, ganz so erkennt der Mensch mit seiner Vernunft die Urbilder und Formen aller Kreaturen in ihrer Unterschiedenheit. Dies schrieb Aristoteles dem »Menschen« zu, auf daß der Mensch dadurch ein »Mensch« sei, daß er alle Urbilder und Formen erkennt: dadurch sei ein Mensch ein »Mensch«. Und dies war die höchste Deutung, durch die Aristoteles einen »Menschen« zu bestimmen vermochte.

Nun will auch ich dartun, was ›ein Mensch‹ sei. »Homo« besagt soviel wie »ein Mensch«, dem ⟨eine⟩ »Substanz« mitgegeben ist, und ⟨sie⟩ gibt ihm Sein und Leben und ein vernunftbegabtes Sein. Ein solchermaßen vernunftbegabter Mensch ist der, der sich selbst mit der Vernunft begreift und in sich selbst losgelöst ist von allen Stoffen und Formen. Je mehr er losgelöst ist von allen Dingen und in sich selbst gekehrt, je mehr er alle Dinge klar mit seiner Vernunft in sich selbst erkennt, ohne Hinwendung nach außen, um so mehr ist er ein »Mensch«.

Nun sprich ich: wie mag das gesin, das abgeschaidenhait des verstentniss sunder form vnd bild in im selber ållů ding verståt sunder uskeren vnd verwandlung sin selbes? Ich sprich, es kum von siner ainualtikait; wån ie luter ainualtiger der mentsch sin selbes in im selber ist, ie ainualteklicher er alle manigualtikait in im selber verståt vnd belibt vnwandelber in im selber. *Boecius* sprichet: got ist ain vnbeweglich gůt, in im selber still ståndig, vnberůret vnd vnbewegt vnd ållů ding bewegend. Ain ainualtig verstantniss ist so luter in im selber, das es begriffet das luter blos gőtlich wesen sunder mittel. vnd in dem influss enpfahet es gőtlich natur glich den engeln, dar an die engel enpfahend gross frőd. Daz man mőcht gesehen a*in* engel, darumb mőcht man in der hell sin tusent iar. Dis verstantniss ist so luter vnd so clar in im selber, was man in disem liecht såhi, es wurd ain engel!

Nun merket mit flisse, das *Aristotiles* spricht von den abgeschaidnen gaisten in dem bůch, das da haisset me*t*haphisica. Der hőhst vnder den maistern, der von natůrlichen kůnsten ie gesprach, der nemmet dis abgeschaiden gaist vnd sprichet, das si enkainer ding form sien, vnd sie nemend ir wesen sunder mittel von got usfliessend; vnd also fliessend si och wider in vnd enpfahend den usfluss von got sunder mittel obwendig den engeln, vnd schowent das bloss wesen gottes sunder vnderschaid. Dis luter bloss wesen nemmet *Aristotiles* ain ›was‹. Das ist das hőchst, das *Aristotiles* von natůrlichen kůnsten ie gesprach, vnd ůber das so enmag kain maister hőher gesprechen, er språch dann in dem hailgen gaist. Nun sprich ich, das disem edlen mentschen genůget nit an dem wesen, das die engel begriffent vnformlichen vnd dar an hangent sunder mittel; im begnůget nit ⟨*dan*⟩ an dem ainigen ain.

Ich hab och me gesprochen von dem ersten begin vnd von dem *lesten* end. Der vater ist ain begin der gothait, wån er begriffet sich selber in im selber. us dem gat das ewig wort inne belibend, vnd der hailig gaist flůsset von in beiden inne

Nun sage ich: Wie kann das ⟨aber⟩ sein, daß Losgelöstsein des Erkennens ohne Form und Bild in sich selbst alle Dinge erkennt, ohne Hinwendung nach außen und Verwandlung seiner selbst? Ich sage: es kommt von seiner Einfaltigkeit; denn, je reiner losgelöst der Mensch von sich selbst in sich selbst ist, um so einfaltiger erkennt er alle Mannigfaltigkeit in sich selbst und bleibt er unwandelbar in sich selbst. Boethius sagt: Gott ist ein unbewegliches Gut, in sich selbst stillstehend, unberührt und unbewegt und alle Dinge bewegend. Ein einfaltiges Erkennen ist so rein in sich selbst, daß es das reine, bloße göttliche Sein unmittelbar erkennt. Und in diesem Einfluß ⟨des göttlichen Seins⟩ empfängt es ⟨die⟩ göttliche Natur ganz wie die Engel, worin die Engel große Freude erfahren. Einen Engel sehen zu können, dafür möchte man tausend Jahre in der Hölle sein. Dieses Erkennen ist so lauter und so klar in sich selbst, daß aus allem, was man in diesem Licht sähe, ein Engel würde.

Nun beachtet aufmerksam, daß Aristoteles von den reinen Geistern spricht in dem Buch, das da Metaphysica heißt. Der höchste unter den Meistern, der je über die natürlichen Wissenschaften gesprochen hat, spricht von diesen reinen Geistern und sagt, daß sie keiner Dinge Form seien, und sie empfangen ihr Sein unmittelbar aus Gott ausfließend; und so fließen sie auch wieder ein und empfangen den Ausfluß aus Gott unmittelbar, oberhalb der Engel und schauen das reine Sein Gottes ohne Unterschiedenheit. Dieses lautere, reine Sein nennt Aristoteles ein »Was«. Das ist das Höchste, was Aristoteles je über die natürlichen Wissenschaften gesprochen hat, und höher darüber hinaus vermag kein Meister etwas auszusagen, es sei denn, er spräche im Heiligen Geist. Nun sage ich, daß es diesem ›edlen Menschen‹ nicht genügt am Sein, das die Engel formlos erfassen und an dem sie unmittelbar hängen; ihm genügt's einzig am einigen Einen.

Ich habe auch sonst schon gesprochen vom ersten Beginn und vom letzten Ende. Der Vater ist ein Beginn der Gottheit, denn er begreift sich selbst in sich selbst. Aus dem geht das ewige Wort innebleibend aus, und der Heilige Geist fließt

belibend vnd gebirt in nit, wa̍n er ain ende ist der gothait inne belibend vnd aller creaturen, da ain luter rů̍w ist vnd ain rasten alles des, das wesen ie gewan. Das begin ist durch des endes willen, wan in dem lesten end rů̍wet alles das, das vernu̍nftig wesen ie gewan. ⟨*Das leste ende*⟩ des wesens ist das vinsterniss oder das vnbekantniss der verborgenen gothait, dem dis lieht schinet, vnd dis vinsterniss enbegraiff das nit. Darumb sprach *Moyses*: ›der da ist, der hat mich gesant‹, der da sunder namen ist, der ain lo̍genung aller namen ist vnd der nie namen gewan. vnd darumb sprach der *prophet*: ›wa̍rlich, du bist der verborgen got‹ in dem grund der sele, da gottes grund vnd der sele grund ain grund ist. So man dich ie me su̍chet, so man dich ie minder vindet. Du solt in su̍chen, also das du in niena vindest. su̍chest du in nit, so vindest du in. Das wir also su̍chent, das wir ewenklich bi im belibent, des helf vns got amen.

von ihnen beiden innebleibend aus, und ⟨der Vater⟩ *gebiert* ihn nicht, denn er ist ein innebleibendes *Ende* der Gottheit und aller Kreaturen, in dem eine lautere Ruhe ist und ein Rasten alles dessen, was je Sein gewann. Der Beginn ist um des letzten Endes willen, denn in dem letzten Ende ruht alles das, was je vernunftbegabtes Sein gewann. ⟨Das letzte Ende⟩ des Seins ist die Finsternis oder die Unerkanntheit der verborgenen Gottheit, der das Licht scheint; ›die Finsternis aber hat es nicht begriffen‹ ⟨vgl. Joh. 1,5⟩. Darum sprach Moses: ›Der da ist, hat mich gesandt‹ ⟨Exod. 3,14⟩, der da ohne Namen ist, der eine Leugnung aller Namen ist und der nie einen Namen gewann. Und darum sprach der Prophet: ›Wahrlich, du bist der verborgene Gott‹ ⟨Jes. 45,15⟩ im Grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund *ein* Grund sind. Je mehr man dich sucht, um so weniger findet man dich. Du sollst ihn suchen so, daß du ihn nirgends findest. Suchst du ihn *nicht*, so findest du ihn.

Daß wir ihn so suchen, daß wir ewig bei ihm bleiben, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 16A⟩

Een meester sprect: ware alle middel af tusscen mi ende dien muer, soe waric ane den muer, nochtan en waric in den muer niet. aldus en eest niet in gheesteliken dingen, want dat een es emmer in den anderen; dat daer ontfaet, dat es dat daer ontfangen wert, want en ontfaet niet dan hē seluen. Dit es subtijl. die dit verstaet, hē es gnoech ghepredecht. doch een luttel van den beelde der sielen.

der meesterre sijn vele, die willen, dat dit beelde si ute geboren van wille ende van bekentenissen, ende des en es niet; *maer ic spreke, dat dit beelde si een uutdruc sijns selfs sunder wille ende sunder bekentenisse.* Ic wille v seggen ene gelikenesse. ⟨men⟩ houde enen spieghel vor mi: ic wille of ic en wille, sunder wille ende sunder bekentenisse mijns selfs *beeldic mi in d⟨en⟩ spiegel. dit beelde* en es van den spiegele niet, *en es oec van hē seluen niet, maer dit beelde alremeest es in dien*, van wien tsijn wesen heeft ende sine nature. wanneer die spiegel van vor mi es, sone beeldic mi

Octavus articulus est de ymagine in anima, quod ymago trinitatis in anima sit quaedam expressio ipsius absque voluntate et intellectu, que ymago anime non est sibi ipsi, sed est maxime illi a quo essentiam et naturam accepit, non aliam essentiam, sed eandem. Quod declaratur ibi in tribus exemplis: de ymagine in speculo, muri in oculo et rami procedentis de arbore. Unde subditur de hac ymagine anime sic, quod est quedam unita expressio sui ipsius et illud quod ibi exit est illud quod intus manet, et id ipsum quod intus manet est illud

PREDIGT 16A

Ein Meister sagt: Wäre jedes ⟨trennende⟩ Mittel weg zwischen mir und der Mauer, so wäre ich *an* der Mauer, gleichviel wäre ich nicht *in* der Mauer. So ⟨aber⟩ ist es nicht bei *geistigen* Dingen, denn ⟨bei denen⟩ ist immer das eine *in* dem andern; was da empfängt, das ist ⟨dasselbe⟩, was da empfangen wird, denn es empfängt nichts als sich selbst. Dies ist schwierig. Wer dies versteht, dem ist genug gepredigt. Gleichviel ⟨noch⟩ ein wenig vom *Bild* der Seele.

Der Meister gibt es viele, die der Ansicht sind, daß dieses Bild vom Willen und von der Erkenntnis ausgeboren sei, dem ⟨aber⟩ ist nicht so; ich sage vielmehr, daß dieses Bild ein Ausdruck seiner selbst *ohne* Willen und *ohne* Erkenntnis sei. Ich will euch ein Gleichnis vortragen: Man halte mir einen Spiegel vor: ob ich wolle oder nicht, *ohne* Willen und *ohne* Erkenntnis meiner selbst bilde ich mich im Spiegel ab. Dieses Bild stammt nicht vom Spiegel, es stammt auch nicht von ihm selbst; dieses Bild gründet vielmehr allermeist in dem, von dem es sein Sein und seine Natur hat. Wenn der Spiegel vor mir weg ist, so bilde ich mich nicht länger im Spiegel ab, denn ich bin dieses Bild selber.

niet langher in den spiegel, want ic ben dit beelde selue.

Noch ene andere gelikenisse: wanneer *een telch vut spruut ute enen boeme*, soe voert hi beide name ende wesen des boemds. dat daer ute gaet, dat es, dat daer in blijft, ende dat daer in blijft, dat es, dat daer ute gaet. aldus es die telch *een utedruc* sijns selfs.

alsoe sprekic oec van *den beelde der s⟨ielen⟩. dat daer ute gaet, dat es, dat daer in blijft, ende dat daer in blijft, dat es, dat daer ute daet. Dit beelde es die sone d⟨es⟩ ⟨v⟩ads, ende dit beelde* benic selue, ende dit beelde es die ⟨*wisheit*⟩. des si god geloeft nu ende emmermeer. Amen. Diet niet en verstaet, hi enbecummere hē niet.

quod ibi exit. Ista ymago est filius patris, et ista imago sum ego. Illa ymago est sapientia patris et illa sum ego ymago.

Noch ein anderes Gleichnis: Wenn ein Zweig aus einem Baume sprießt, so trägt er sowohl Namen wie Wesen des Baumes. Was da aussprießt, das ist ⟨dasselbe⟩, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist ⟨dasselbe⟩, was da aussprießt. So ⟨also⟩ ist der Zweig ein Ausdruck seiner selbst.

Ganz so sage ich von dem Bilde der Seele: was da ausgeht, das ist ⟨dasselbe⟩, was darinnen bleibt, und was darinnen bleibt, das ist ⟨dasselbe⟩, was da ausgeht. Dieses Bild ist der Sohn des Vaters, und dieses Bild bin ich selbst, und dieses Bild ist die ⟨Weisheit⟩. Drob sei Gott gelobt nun und immerfort. Amen. Wer's nicht versteht, der bekümmere sich nicht.

⟨PREDIGT 16B⟩

Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso.

Ich hân ein wörtelîn gesprochen in dem latîne, daz liset man hiute in der epistel, daz mac man sprechen von sant Augustînus und von einer ieglîchen guoten, heiligen sêle, wie die sint gelîchet einem guldînen vazze, daz dâ ist veste und stæte und hât an im edelkeit alles gesteines. Daz kumet von edelkeit der heiligen, daz man sie mit éinem glîchnisse niht bewîsen enmac; dar umbe glîchet man sie den boumen und der sunnen und dem mânen. Und alsô ist hie sant Augustînus gelîchet einem guldînen vazze, daz dâ ist veste und stæte und hât an im edelkeit alles gesteines. Und diz mac man wærlîche sprechen von einer ieglîchen guoten, heiligen sêle, diu dâ hât gelâzen alliu dinc und nimet sie dâ, dâ sie êwic sint. Swer diu dinc læzet, als sie zuoval sint, der besitzet sie, dâ sie ein lûter wesen sint und êwic sint.

Ein ieglich vaz hât zwei dinc an im: ez enpfæhet und entheltet. Geistlîchiu vaz und lîplîchiu vaz hânt underscheit. Der wîn ist in dem vazze; daz vaz enist niht in dem wîne, noch der wîn enist niht in dem vazze als in den breten; wan wære er in dem vazze als in den breten, sô enmöhte man in niht getrinken. Anders ist ez umbe daz geistlîche vaz. Allez, daz dar în enpfangen wirt, daz ist in dem vazze und daz vaz in im und ist daz vaz selbe. Allez, daz daz geistlich vaz enpfæhet, daz ist sîn natûre. Gotes natûre ist daz, daz er sich gibet einer ieglîchen guoten sêle, und der sêle natûre ist daz, daz si got enpfæhet; und diz mac man sprechen von dem edelsten, daz diu sêle geleisten mac. Dâ treget diu sêle daz götlîche bilde und ist gote glîch. Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit, aber glîcheit mac wol gesîn âne bilde. Zwei eier sint glîche wîz, und einez enist doch des andern bilde niht; wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre

PREDIGT 16B

Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso ⟨Eccli. 50,10⟩

Ich habe ein Wörtlein gesprochen auf lateinisch, das liest man heute in der Epistel; das kann man auf Sankt Augustinus anwenden und auf eine jegliche gute, heilige Seele: wie die einem goldenen Gefäß gleichen, das da ist fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt ⟨Jes. Sir. 50,10⟩. Es liegt begründet im Adel der Heiligen, daß man sie mit nur *einem* Vergleich nicht kennzeichnen kann; darum vergleicht man sie den Bäumen und der Sonne und dem Mond. Und so ist ⟨denn⟩ hier Sankt Augustinus einem güldenen Gefäß verglichen, das da ist fest und beständig und die Kostbarkeit aller Edelsteine an sich trägt. Und dies kann man wahrheitsgemäß von einer jeglichen guten, heiligen Seele sagen, die da alle Dinge gelassen hat und sie dort nimmt, wo sie ewig sind. Wer die Dinge läßt, wie sie Zufall sind, der besitzt sie dort, wo sie ein reines Sein und ewig sind.

Ein jegliches Gefäß hat zweierlei ⟨Kennzeichen⟩ an sich: es nimmt auf und enthält. Geistige Gefäße und körperliche Gefäße sind verschieden. Der Wein ist in dem Fasse, das Faß aber ist nicht im Wein noch ist der Wein im Fasse, will sagen: in den Dauben; denn wäre er im Fasse, will sagen: in den Dauben, so könnte man ihn nicht trinken. Anders steht es um das geistige Gefäß! Alles, was darein aufgenommen wird, das ist *in* dem Gefäß und das Gefäß in ihm und ist das Gefäß selbst. Alles, was das geistige Gefäß aufnimmt, das ist von seiner Natur. Gottes Natur ist es, daß er sich einer jeglichen guten Seele gibt, und der Seele Natur ist es, daß sie Gott aufnimmt; und dies kann man in bezug auf das Edelste sagen, das die Seele aufzuweisen vermag. Darin trägt die Seele das göttliche Bild und ist Gott gleich. Es kann kein Bild geben ohne Gleichheit, aber Gleichheit kann es wohl geben ohne Bild. Zwei Eier sind gleich weiß, und doch ist eines nicht des andern Bild; denn, was des andern Bild sein soll, das muß aus

komen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glîch sîn.

Ein ieglich bilde hât zwô eigenschaft. Daz ein ist, daz ez von dem, des bilde ez ist, sîn wesen âne mittel nemende ist obe dem willen, wan ez hât einen natiurlîchen ûzganc und dringet ûz der natûre als der ast ûz dem boume. Swenne daz antlite geworfen wirt vür den spiegel, sô muoz daz antlite dar inne erbildet werden, ez welle oder enwelle. Aber diu natûre erbildet sich niht in daz bilde des spiegels, mêr: der munt und diu nase und diu ougen und alliu diu gestaltnisse des antlites daz erbildet sich in dem spiegel. Aber daz hât got im aleine behalten, swâ er sich inne erbildet, daz er dâ sîne natûre und allez, daz er ist und geleisten mac, zemâle dar inne erbildet obe dem willen; wan daz bilde vürsetzet dem willen, und der wille volget dem bilde, und daz bilde hât den êrsten ûzbruch ûz der natûre und ziuhet in sich allez, daz diu natûre und daz wesen geleisten mac; und diu natûre ergiuzet sich zemâle in daz bilde und blîbet doch ganz in ir selber. Wan die meister enlegent niht daz bilde in den heiligen geist, mêr: sie legent ez in die mittelste persône, wan der sun hât den êrsten ûzbruch ûz der natûre; dar umbe heizet er eigenlîche ein bilde des vaters, und daz entuot niht der heilige geist: der ist aleine ein ûzblüejen von dem vater und von dem sune und hât doch éin natûre mit in beiden. Und doch enist der wille niht ein mittel zwischen dem bilde und der natûre; jâ, noch bekennen noch wizzen noch wîsheit enmac hie niht ein mittel gesîn, wan daz götlîche bilde brichet ûz der vruhtbærkeit der natûre âne mittel. Ist aber hie ein mittel der wîsheit, daz ist daz bilde selber. Her umbe heizet der sun in der gotheit diu wîsheit des vaters.

Ir sult wizzen, daz daz einvaltic götlîche bilde, daz in die sêle gedrücket ist in dem innigesten der natûre, âne mittel sich nemende ist; und daz innigeste und daz edelste, daz in der natûre ist, daz erbildet sich aller eigenlîchest in daz bilde der sêle, und hie enist niht ein mittel weder wille noch

dessen Natur gekommen und muß von ihm geboren und muß ihm gleich sein.

Ein jegliches Bild hat zwei Eigenschaften: Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild es ist, sein Sein unmittelbar empfängt, unwillkürlich, denn es hat einen natürlichen Ausgang und dringt aus der Natur wie der Ast aus dem Baume. Wenn das Antlitz vor den Spiegel gerückt wird, so *muß* das Antlitz darin abgebildet werden, ob es wolle oder nicht. Aber die *Natur* erbildet sich *nicht* in das Bild des Spiegels; vielmehr der Mund und die Nase und die Augen und die ganze Bildung des Antlitzes – *dies* bildet sich in dem Spiegel ab. Aber dies hat Gott sich allein vorbehalten, daß, worein immer er sich erbildet, er seine Natur und alles, was er ist und aufzubieten vermag, gänzlich darein unwillkürlich erbildet; denn das Bild setzt dem Willen ein Ziel, und der Wille folgt dem Bilde, und das Bild hat den ersten Ausbruch aus der Natur und zieht alles das in sich hinein, was die Natur und das Sein aufzuweisen haben, und die Natur ergießt sich völlig in das Bild und bleibt doch ganz in sich selbst. Denn die Meister verlegen das Bild nicht in den Heiligen Geist, vielmehr verlegen sie es in die mittlere Person, weil der Sohn den *ersten* Ausbruch aus der Natur hat; darum heißt *er* im eigentlichen Sinne ein Bild des Vaters, nicht aber so der Heilige Geist: der ist ⟨vielmehr⟩ nur ein Ausblühen aus dem Vater und aus dem Sohn und hat doch *eine* Natur mit ihnen beiden. Und doch ist der Wille nicht ein Vermittelndes zwischen dem Bild und der Natur; ja, weder Erkennen noch Wissen noch Weisheit kann hier ein Vermittelndes sein, denn das göttliche Bild bricht aus der Fruchtbarkeit der Natur unvermittelt aus. Gibt es aber hier ein Vermittelndes der Weisheit, so ist es das Bild selbst. Darum heißt der Sohn in der Gottheit die Weisheit des Vaters.

Ihr sollt wissen, daß das einfaltige göttliche Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird; und das Innerlichste und das Edelste, das in der ⟨göttlichen⟩ Natur ist, das erbildet sich ganz eigentlich in das Bild der Seele, und dabei ist weder Wille noch Weisheit

wîsheit, als ich ê sprach: ist hie wîsheit ein mittel, daz ist daz bilde selber. Hie ist got âne mittel in dem bilde, und daz bilde ist âne mittel in gote. Doch ist got vil edellîcher in dem bilde, dan daz bilde sî in gote. Hie ennimet daz bilde niht got, als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in, als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der natûre erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde. Diz ist ein natiurlich bilde gotes, daz got in alle sêlen natiurlîche gedrücket hât. Nû enmac ich niht mêr gegeben dem bilde; gæbe aber ich im iht mêr, sô müeste ez got selber sîn, und des enist niht, wan sô enwære got niht got.

Die ander eigenschaft des bildes sult ir merken an der glîcheit des bildes. Und hie merket sunderlîche zwei stücke. Daz ein ist: daz bilde enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht. Ze glîcher wîs als daz bilde, daz in dem ougen enpfangen wirt, daz enist des ougen niht und enhât kein wesen an dem ougen, sunder ez hât aleine ein zuohangen und anehaften an dem, des bilde ez ist. Her umbe enist ez sîn selbes niht und enist im selber niht, sunder ez ist eigenlîche des, des bilde ez ist und ist im alzemâle, und von dem nimet ez sîn wesen und ist daz selbe wesen.

Nû merket mich vil rehte! Waz eigenlîche ein bilde sî, daz sult ir merken an vier stücken, oder vil lîhte wirt ir mêr. Bilde enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht; ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist. Daz dem vremde ist, des bilde ez ist, dem enist ez niht, noch enist sîn niht. Bilde nimet aleine sîn wesen âne mittel an dem, des bilde ez ist, und hât éin wesen mit im und ist daz selbe wesen. Diz enist niht gesprochen von den dingen, diu man sol reden in der schuole; sunder man mac sie wol gesprechen ûf dem stuole ze einer lêre.

Ir vrâget dicke, wie ir leben sült. Daz sult ir hie merken mit vlîze. Ze glîcher wîs, als hie gesprochen ist von dem bilde,

ein Vermittelndes, wie ich vorhin sagte: *ist* hier Weisheit ein Vermittelndes, so ist es das Bild selbst. Hier ist Gott vermittelt in dem Bilde, und das Bild ist unvermittelt in Gott. Jedoch ist Gott auf viel edlere Weise in dem Bilde, als das Bild in Gott ist. Hier nimmt das Bild Gott nicht, wie er Schöpfer ist, sondern es nimmt ihn, wie er ein vernünftiges Sein ist, und das Edelste der ⟨göttlichen⟩ Natur erbildet sich ganz eigentlich in das Bild. Dies ist ein natürliches Bild Gottes, das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat. Mehr vermag ich nun dem Bilde nicht zu geben; gäbe ich ihm aber irgend etwas mehr, so müßte es Gott selbst sein; dem aber ist nicht so, denn dann wäre Gott nicht Gott.

Die zweite Eigenschaft des Bildes sollt ihr in der Gleichheit des Bildes erkennen. Und hier merkt insonderheit auf zwei Stücke. Das eine ist dies: Das Bild ist nicht aus sich selbst, noch ⟨zweitens⟩ ist es für sich selbst. In gleicher Weise, wie das Bild, das im Auge empfangen wird: das stammt nicht aus dem Auge und hat kein Sein im Auge, sondern es hängt und haftet einzig an dem, dessen Bild es ist. Darum ist es weder aus sich selbst, noch ist es für sich selbst, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm gänzlich, und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein.

Nun hört mir recht genau zu! Was ein Bild im eigentlichen Verstande sei, das sollt ihr an vier Stücken erkennen, vielleicht aber werden's ihrer mehr. Ein Bild ist nicht aus sich selbst, noch ist es für sich selbst; es stammt vielmehr von dem, dessen Bild es ist, und gehört ihm mit allem, was es ist, zu. Was dem, dessen Bild es ist, fremd ist, dem gehört es nicht zu, noch stammt es von ihm. Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und ist dasselbe Sein. Ich habe hiermit nicht von Dingen gesprochen, die man ⟨ausschließlich⟩ in der Schule vortragen soll; man kann sie vielmehr recht wohl auch auf dem Predigtstuhl zur Belehrung vortragen.

Ihr fragt oft, wie ihr leben sollt. Das sollt ihr hier mit Fleiß erkennen. Ganz ebenso, wie es hier von dem Bild gesagt

sich, alsus soltû leben. Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dir niht sîn und ensolt niemannes sîn. Dô ich gester her in diz klôster kam, dô sach ich salbei und ander wurzen ûf einem grabe stân; und dô gedâhte ich: hie liget eines menschen lieber vriunt, und dar umbe hât ez diz ertrîche deste lieber. Swer dâ hât einen rehte lieben vriunt, der hât allez daz liep, daz im zuo gehœret, und swaz sînem vriunde wider ist, des enmac er niht. Des nemet ein glîchnisse an dem hunde, der ein unvernünftic tier ist. Der ist sînem herren alsô getriuwe, allez daz sînem herren wider ist, daz hazzet er, und swer sînes herren vriunt ist, den hât er liep, und er ensihet niht an rîchtuom noch armuot. Jâ, und wære ein blinder dürftiger, der sînem herren heimlich wære, den hæte er lieber dan einen künic oder einen keiser, der sînem herren wider wære. Ich spriche wærlîche: und wære daz mügelich, daz der hunt sînem herren halber ungetriuwe wære, er hazzete sich selben halber.

Aber nû klagent etlîche liute, daz sie niht enhaben innicheit noch andâht noch süezicheit noch sunderlîchen trôst von gote. Den liuten ist wærlîche noch gar unreht; man mac sie aber wol lîden, doch enist ez daz beste niht. Ich spriche wærlîche: alle die wîle daz sich kein dinc in dir erbildet, daz daz êwige wort niht enist oder ein ûzluogen hât ûz dem êwigen worte, daz enkan niemer sô guot gesîn, im ensî wærlîche unreht. Her umbe ist daz aleine ein gereht mensche, der alliu geschaffeniu dinc vernihtet hât und an einer glîchen linien âne allez ûzluogen in daz êwige wort gerihtet stât und dar în gebildet und widerbildet in der gerehticheit. Der mensche nimet, dâ der sun nimet und ist der sun selber. Ein *geschrift* sprichet: ›nieman bekennet den vater dan der sun‹, und dâ von, wellet ir got bekennen, sô sult ir niht aleine glîch sîn dem sune, sunder ir sult der sun selber sîn.

wurde, sieh, so sollst du leben. Du sollst aus ihm sein und sollst für ihn ⟨= Gott⟩ sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein und sollst niemand zugehören. Als ich gestern hierher in dieses Kloster kam, da sah ich Salbei und andere Kräuter auf einem Grabe stehen; und da dachte ich: Hier liegt eines Menschen lieber Freund, und deshalb hat er diesen Erdenfleck um so lieber. Wer einen recht lieben Freund hat, der hat alles das lieb, was jenem zugehört, und was seinem Freunde zuwider ist, das mag er nicht. Erkennet ein Gleichnis dafür am Hunde, der ⟨doch nur⟩ ein unvernünftiges Tier ist. Der ist seinem Herrn so treu, daß er alles, was seinem Herrn zuwider ist, haßt, und wer seines Herrn Freund ist, den hat er lieb, und er achtet dabei weder auf Reichtum noch auf Armut. Ja, gäb's einen blinden Armen, der seinem Herrn zugetan wäre, den hätte er lieber als einen König oder einen Kaiser, der seinem Herrn zuwider wäre. Ich sage wahrheitsgemäß: Wäre es möglich, daß der Hund seinem Herrn mit der Hälfte seines Wesens untreu wäre, so müßte er sich selbst mit der andern Hälfte hassen.

Aber nun klagen manche Leute darüber, daß sie nicht Innerlichkeit noch Andacht noch Süßigkeit noch besondern Trost von Gott haben. Solche Leute sind wahrlich noch ganz unrecht daran; man mag sie zwar wohl hingehen lassen, jedoch ist es das Beste nicht. Ich sage wahrheitsgemäß: Solange sich irgend etwas in dir erbildet, was das ewige Wort nicht ist oder aus dem ewigen Worte auslugt, und mag es auch noch so gut sein, so ist es wahrlich nichts Rechtes damit. Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlinig ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und wiedergebildet in der Gerechtigkeit. Ein solcher Mensch empfängt dort, wo der Sohn empfängt, und ist der Sohn selbst. Eine Schrift sagt: ›Niemand erkennt den Vater als der Sohn‹ ⟨Matth. 11,27⟩, und deshalb: Wollt ihr Gott erkennen, so müßt ihr dem Sohne nicht allein gleich sein, sondern ihr müßt der Sohn selber sein.

Aber etlîche liute wellent got mit den ougen anesehen, als sie eine kuo anesehent, und wellent got alsô minnen, als sie eine kuo minnent. Die minnest dû umbe die milch und umbe die kæse und umbe dînen eigenen nutz. Alsô tuont alle die liute, die got minnent umbe ûzwendigen rîchtuom oder umbe inwendigen trôst; und die minnent got niht rehte, sunder sie minnent irn eigenen nutz. Jâ, ich spriche wærlîche: allez, daz dû vürsetzest in dîner meinunge, daz got niht in im selber enist, daz enkan niemer sô guot gesîn, ez ensî dir ein hindernisse der næhsten wârheit.

Und als ich ê sprach, wie sant Augustînus gelîchet ist einem guldînen vazze, daz dâ ist unden ganz und oben offen, sich, alsô solt dû sîn: wilt dû mit sant Augustînus bestân und in aller heiligen heilicheit, sô sol dîn herze beslozzen sîn vor aller geschaffenheit und solt got nemen, als er in im selber ist. Her umbe sint die man gelîchet den obersten kreften, wan sie alle zît blôzes houbetes sint, und die vrouwen den nidersten kreften, wan in daz houbet alle zît bedecket ist. Die obersten krefte sint über zît und über stat und ursprungent âne mittel in dem wesene der sêle; und dâ von sint sie gelîchet den mannen, wan sie alle zît blôz stânt. Dâ von ist ir werk êwic. Ein *meister* sprichet, daz alle die nidersten krefte der sêle, als verre sie hânt berüeret zît oder stat, als vil hânt sie verlorn ir juncvröuwelîche reinicheit und enmügen niemer sô gar ûzgezogen werden noch sô gar gebiutelt werden, daz sie iemer komen mügen in die obersten krefte; in wirt aber wol gegeben ein glîchez bilde einer îngedrücketheit.

Dû solt sîn stæte und veste, daz ist: dû solt glîch stân liebes und leides, glückes und unglückes, und solt hân an dir edelkeit alles gesteines, daz ist, daz alle tugende in dir beslozzen sîn und wesenlîche von dir vliezen. Dû solt alle tugende durchgân und übergân und solt aleine die tugent nemen in dem grunde, dâ si ein ist mit götlîcher natûre. Und als vil sô

Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz. Ja, ich sage bei der Wahrheit: Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, daß es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.

Und, wie ich oben sagte: So wie Sankt Augustinus einem güldenen Gefäß verglichen wird, das unten verschlossen und oben offen ist, sieh, ebenso sollst ⟨auch⟩ du sein: willst du bei Sankt Augustinus stehen und in der Heiligkeit aller Heiligen, so muß dein Herz verschlossen sein gegen alle Geschaffenheit, und du mußt Gott nehmen, wie er in sich selbst ist. Deshalb werden die Männer den obersten Kräften verglichen, weil sie allzeit entblößten Hauptes sind, und die Frauen den niedersten Kräften, weil ihnen das Haupt allzeit bedeckt ist. Die obersten Kräfte sind über Zeit und Raum erhaben und nehmen ihren Ursprung unmittelbar im Sein der Seele; und deshalb werden sie den Männern verglichen, weil sie allzeit entblößt stehen. Deshalb ist ihr Werk ewig. Ein Meister sagt, daß alle niedersten Kräfte der Seele im gleichen Maße, wie sie Zeit oder Raum berührt haben, ihre jungfräuliche Reinheit verloren haben und niemals so gänzlich ausgezogen und gebeutelt werden können, daß sie je in die obersten Kräfte zu gelangen vermögen; wohl aber wird ihnen die Einprägung eines ⟨= jenes⟩ ähnlichen Bildes zuteil.

Du sollst ›beständig und fest‹ sein, das heißt: du sollst gleich⟨-mütig⟩ stehen in Liebe und Leid, in Glück und Unglück und sollst die ›Kostbarkeit aller Edelsteine‹ an dir haben, das heißt: daß alle Tugenden in dir beschlossen seien und wesensmäßig aus dir ⟨aus-⟩fließen. Du sollst alle Tugenden durch- und überschreiten und sollst die Tugend nur in jenem Urgrunde nehmen, wo sie eins ist mit der

dû mê geeiniget bist götlîcher natûre dan der engel, als verre muoz er durch dich enpfâhen. Daz wir ein werden, des helfe uns got. Âmen.

göttlichen Natur. Und um soviel du der göttlichen Natur mehr vereint bist als der Engel, soviel muß er durch dich empfangen. Daß wir Eins werden, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 17⟩

Qui odit animam suam in hoc mundo etc.

Ich hân ein wort in latîne gesprochen, daz sprichet unser herre in sînem êwangeliô: ›swer sîne sêle hazzet in dirre werlt, der behüetet sie in daz êwige leben‹.

Nû merket an disen worten, waz unser herre meinet, daz er sprichet, man sol hazzen die sêle. Swer sîne sêle minnet in disem tœtlîchen lebene und als si in dirre werlt ist, der verliuset sie in dem êwigen lebene; swer sie aber hazzet, als si tœtlich ist und in dirre werlt ist, der behüetet sie in daz êwige leben.

Zwô sache sint hie inne, war umbe er sprichet ›sêle‹. Ez sprichet ein *meister*: daz wort sêle daz enmeinet den grunt und die natûre der sêle enrüeret ez niht. Dâ von sprichet ein *meister*: swer dâ schrîbet von bewegelîchen dingen, der enrüeret die natûre noch den grunt der sêle niht. Swer nâch der einvalticheit und lûterkeit und blôzheit die sêle, als si in ir selber ist, nennen sol, der enkan ir enkeinen namen vinden. Sie sprechent ir sêle: daz ist, als der einen zimberman nennet, der ennennet in niht einen menschen noch Heinrîch noch niht nâch sînem wesene eigenlîche, mêr: man nennet in nâch sînem werke. Hie meinet unser herre: swer die sêle minnet in der lûterkeit, als der sêle einvaltic natûre ist, der hazzet sie und ist ir vîent in disem kleide, der hazzet sie und hât trûricheit und ist sêric, daz si alsô verre stât dem lûtern liehte, daz si in ir selber ist.

Unser *meister* sprechent: diu sêle heizet ein viur durch die kraft und durch die hitze und durch den schîn, der an ir ist. Die andern sprechent, si sî ein vünkelîn himelischer natûre. Die dritten sprechent, si sî ein lieht. Die vierden sprechent, si sî ein geist. Die fünften sprechent, si sî ein zal. Wir envinden niht, daz sô blôz und sô lûter sî sô zal. Dâ von wolten sie die sêle nennen etwâ bî, daz blôz und lûter wære. In den engeln

PREDIGT 17

Qui odit animam suam in hoc mundo etc. ⟨Joh. 12,25⟩

Ich habe ein Wort gesprochen auf lateinisch, das spricht unser Herr in seinem Evangelium: ›Wer seine Seele haßt in dieser Welt, der bewahrt sie für das ewige Leben‹ ⟨Joh. 12,25⟩.

Nun achtet bei diesen Worten darauf, was unser Herr meint, wenn er sagt, man solle die Seele hassen. Wer seine Seele liebt in diesem sterblichen Leben und wie sie in dieser Welt ist, der verliert sie im ewigen Leben; wer sie aber haßt, wie sie sterblich und in dieser Welt ist, der bewahrt sie für das ewige Leben.

Zwei Gründe liegen darin, weshalb er sagt: ›Seele‹. Es sagt ein Meister: Das Wort »Seele« meint nicht den Grund und trifft nicht die Natur der Seele. Deshalb sagt ein Meister: Wer da von beweglichen Dingen schreibt, der rührt nicht an die Natur noch an den Grund der Seele. Wer die Seele nach der Einfaltigkeit und Lauterkeit und Bloßheit, wie sie in sich selbst ist, benennen soll, der kann keinen Namen für sie finden. Sie nennen sie Seele: das ist so, wie wenn man jemanden einen Zimmermann nennt, so benennt man ihn nicht als Menschen noch als Heinrich noch eigentlich nach seinem Sein, sondern man nennt ihn nach seinem Tun. So meint es unser Herr hier: Wer die Seele liebt in der Lauterkeit, die der Seele einfaltige Natur ist, der haßt sie und ist ihr Feind in diesem ⟨irdischen⟩ Kleide; er haßt sie und ist traurig und betrübt, daß sie so fern steht dem lauteren Licht, das sie in sich selbst ist.

Unsere Meister sagen: Die Seele heißt ein Feuer wegen der Kraft und der Hitze und des Glanzes, der an ihr ist. Die anderen sagen, sie sei ein Fünklein himmlischer Natur. Die dritten sagen, sie sei ein Licht. Die vierten sagen, sie sei ein Geist. Die fünften sagen, sie sei eine Zahl. Wir finden nichts, was so rein und so lauter wäre wie die Zahl. Deshalb wollten sie die Seele mit etwas benennen, was rein und lauter wäre. In

ist zal – man nennet einen engel, zwêne engel –, in dem liehte ist ouch zal. Dar umbe nennet man sie bî dem blœzesten und bî dem lûtersten, und ez enrüeret doch den grunt der sêle niht. Got, der âne namen ist – er enhât enkeinen namen –, ist unsprechelich, und diu sêle in irm grunde ist si ouch unsprechelich, als er unsprechelich ist.

Ez ist noch ein anderz, war umbe er sprichet, daz si hazzet. Daz wort, daz die sêle nennet, daz meinet die sêle, als si in dem kerker des lîbes ist, und dâ von meinet er, swaz diu sêle in ir selber ist, daz si noch bedenken mac, dâ ist si noch in irm kerker. Dâ si noch zuoversiht hât ze disen nidern dingen und si iht mit sinnen in sich ziuhet, dâ wirt si zehant enge; wan wort enmügen enkeiner natûre, diu ob ir ist, namen gegeben.

Ez sint drî sache, war umbe diu sêle hazzen sol sich selber. Diu eine sache: als verre si mîn ist, sô sol ich sie hazzen; wan als verre si mîn ist, als verre enist si gotes niht. Daz ander: wan mîn sêle niht alzemâle in got gesast und gepflanzet und widerbildet ist. *Augustînus* sprichet: swer wil, daz got sîn eigen sî, der sol ê gotes eigen werden, und daz muoz von nôt sîn. Diu dritte sache ist: smecket diu sêle ir selber, als si sêle ist, und smecket ir got mit der sêle, dem ist unreht. Ir sol got in im selber smecken, wan er ist alzemâle ob ir. Diz ist, daz Kristus sprach: ›swer sîne sêle minnet, der verliuset sie‹.

Swaz der sêle in dirre werlt ist oder in dise werlt luoget und swâ ir iht begriffen ist und ûzluoget, daz sol si hazzen. Ein *meister* sprichet, daz diu sêle in irm hœhsten und lûtersten sî ob der werlt. Niht entreget die sêle in dise werlt denne minne aleine. Etwenne hât si eine natiurlîche minne, die si ze dem lîbe hât. Etwenne hât si eine gewillige minne, die si ze der crêatûre hât. Ein *meister* sprichet: als wênic daz ouge ze tuonne hât mit dem gesange und daz ôre mit der varwe, als

den Engeln gibt es Zahl – man spricht von einem Engel, von zwei Engeln –, auch im Lichte gibt es Zahl. Darum benennt man sie ⟨= die Seele⟩ mit dem Reinsten und mit dem Lautersten, und doch rührt es nicht bis an den Grund der Seele. Gott, der ohne Namen ist – er hat keinen Namen –, ist unaussprechlich, und die Seele ist in ihrem Grunde ebenfalls unaussprechlich, so wie er unaussprechlich ist.

Es gibt noch ein Weiteres, warum er sagt, daß sie haßt. Das Wort, das die Seele benennt, das meint die Seele, wie sie im Kerker des Leibes ist, und deshalb meint er, daß die Seele mit allem jenem Sein ihrer selbst, das sie noch zum Gegenstand ihres Denkens zu machen vermag, noch in ihrem Kerker ist. Dort, wo sie noch ein Hinsehen hat auf diese niederen Dinge und sie durch die Sinne etwas in sich hereinzieht, da wird sie sogleich eng; denn Worte vermögen keiner Natur, die oberhalb ihrer ist, einen Namen zu geben.

Es gibt drei Gründe, weshalb die Seele sich selbst hassen soll. Der eine Grund: soweit sie *mein* ist, soll ich sie hassen; denn, soweit sie mein ist, soweit ist sie nicht Gottes. Der zweite ⟨Grund⟩: weil meine Seele nicht völlig in Gott gesetzt und gepflanzt und wiedergebildet ist. Augustinus sagt: Wer will, daß Gott sein Eigen sei, der muß zuvor Gottes Eigen werden, und das muß notwendig so sein. Der dritte Grund ist: Schmeckt die Seele sich selbst, wie sie Seele ist, und schmeckt ihr Gott *mit der Seele*, so ist das unrecht. Ihr soll Gott *in ihm selbst* schmecken, denn er ist völlig oberhalb ihrer. Dies ist es, warum Christus sprach: ›Wer seine Seele liebt, der verliert sie‹ ⟨Joh. 12,25⟩.

Was von der Seele in dieser Welt ist oder in diese Welt lugt und wo etwas von ihr berührt wird und nach außen lugt, das soll sie hassen. Ein Meister sagt, die Seele sei in ihrem Höchsten und Lautersten oberhalb der Welt. Nichts zieht die Seele in diese Welt hinein als einzig die Liebe. Mitunter hat sie eine naturhafte Liebe, die sie zum Körper hat. Mitunter hat sie eine willentliche Liebe, die sie für die Kreatur hegt. Ein Meister sagt: So wenig das Auge zu tun hat mit dem Gesang und das Ohr mit der Farbe, so wenig hat die Seele in

wênic hât diu sêle in ir natûre ze tuonne mit allem dem, daz in dirre werlt ist. Dar umbe sprechent unser natiurlîchen *meister*, daz der lîchame vil mêr sî in der sêle dan diu sêle in dem lîbe. Als daz vaz den wîn mêr entheltet dan der wîn daz vaz, alsô heltet diu sêle den lîp mêr in ir dan der lîp die sêle. Swaz diu sêle minnet in dirre werlt, des ist si in ir natûre blôz. Ein *meister* sprichet: der sêle natûre und natiurlîchiu volkomenheit ist, daz si in ir werde ein vernünftigiu werlt, dâ got in sie gebildet hât aller dinge bilde. Swer dâ sprichet, daz er ze sîner natûre komen sî, der sol alliu dinc in im gebildet vinden in der lûterkeit, als sie in gote sint, niht als sie sint in ir natûre, mêr: als sie sint in gote. Noch geist noch engel enrüeret den grunt der sêle niht noch die natûre der sêle. In dem kumet si in daz êrste, in den begin, dâ got ûzbrichet mit güete in alle crêatûre. Dâ nimet si alliu dinc in gote, niht in der lûterkeit, als sie in ir natiurlîcher lûterkeit sint, mêr: in der lûtern einvalticheit, als sie sint in gote. Got hât gemachet alle dise werlt als in einem koln. Daz bilde, daz in dem golde ist, daz ist vester, dan daz in dem koln ist. Alsô sint alliu dinc in der sêle lûterer und edeler dan sie sîn in dirre werlt. Diu materie, dâ got alliu dinc ûz gemachet hât, daz ist snœder dan ein kol wider dem golde. Der einen haven machen wil, der nimet ein wênic erde; daz ist sîn materie, dâ er ane würket. Sô gibet er im eine forme, diu ist in im, diu ist in im edeler dan diu materie. Hie meine ich, daz alliu dinc unzellîche edeler sint in der vernünftigen werlt, diu diu sêle ist, dan sie sîn in dirre werlt; rehte als daz bilde, daz in daz golt gehouwen und durchgraben ist, alsô sint aller dinge bilde einvaltic in der sêle. Ein *meister* sprichet: diu sêle hât eine mügelicheit in ir, daz aller dinge bilde in sie gedrücket wirt. Ein *ander* sprichet: niemer ist diu sêle komen in ir blôze natûre, si envinde alliu dinc in ir gebildet in der vernünftigen werlt, diu unbegrîfe lich ist; enkein gedank enhœret dar zuo. *Grêgôrius* sprichet: swaz wir von götlîchen dingen reden, daz müezen wir stameln, wan man muoz im wort geben.

ihrer Natur zu tun mit allem dem, was in dieser Welt ist. Drum sagen unsere Meister der natürlichen Wissenschaften, der Leib sei viel mehr in der Seele als die Seele im Leibe. So wie das Faß mehr den Wein enthält als der Wein das Faß, so hält die Seele den Leib mehr in sich als der Leib die Seele. Was die Seele in dieser Welt liebt, dessen ist sie in ihrer Natur bloß. Ein Meister sagt: Der Seele Natur und natürliche Vollkommenheit ist es, daß sie dort in sich eine vernünftige Welt werde, wo Gott aller Dinge Urbilder in sie eingebildet habe. Wer da sagt, daß er zu seiner Natur gekommen sei, der muß alle Dinge in sich gebildet finden in der Lauterkeit, wie sie in Gott sind; nicht wie sie in ihrer eigenen Natur sind, sondern wie sie in Gott sind. Kein Geist und kein Engel berührt den Grund der Seele noch auch die Natur der Seele. Darin kommt sie in das Erste, in den Beginn, wo Gott ausbricht mit Gutheit in alle Kreaturen. Dort nimmt sie alle Dinge in Gott, nicht in der Lauterkeit, wie sie in ihrer naturhaften Lauterkeit sind, sondern in der reinen Einfaltigkeit, wie sie in Gott sind. Gott hat diese ganze Welt wie aus Kohle gemacht. Das Bild, das aus Gold ist, ist fester als das, das aus Kohle ist. So ⟨auch⟩ sind alle Dinge in der Seele lauterer und edler, als sie in dieser Welt sind. Der Stoff ⟨aber⟩, aus dem Gott alle Dinge gemacht hat, ist geringwertiger als Kohle gegenüber dem Golde. Wer einen Hafen machen will, der nimmt ein wenig Erde; das ist sein Stoff, mit dem er arbeitet. Dann aber gibt er ihm eine Form, die in ihm ⟨selbst⟩ ist, die ist in ihm edler als der Stoff. Hierin meine ich, daß alle Dinge unermeßlich edler sind in der Vernunftwelt, die die Seele ist, als sie in dieser Welt sind; recht so wie das Bild, das in Gold getrieben und eingegraben ist, so sind aller Dinge Bilder einfaltig in der Seele. Ein Meister sagt: Die Seele hat die Möglichkeit in sich, daß aller Dinge Bilder in sie eingeprägt werden. Ein anderer sagt: Niemals ist die Seele zu ihrer reinen Natur gelangt, sie finde denn alle Dinge in sich gebildet in der Vernunftwelt, die unbegreiflich ist; kein Gedanke reicht dahin. Gregorius sagt: Was wir von göttlichen Dingen reden, das müssen wir stammeln, denn man muß es mit Worten ausdrücken.

Noch ein wörtelîn von der sêle und denne niht mêr: ›Ir töhter von Iêrusalem, niht enmerket mich, daz ich brûn bin! Diu sunne hât mich entverwet, und diu kint mîner muoter hânt wider mich gestriten‹. Hie meinet si diu kint der werlt; ze den sprichet diu sêle: swaz diu sunne, daz ist lust der werlt, swaz mich des beschînet und berüeret, daz machet mich dunkel und brûn. Brûn enist niht ein ganziu varwe; ez hât etwaz liehtes und ouch tunkelheit. Swaz diu sêle gedenket oder gewürket mit irn kreften, swie lieht daz in ir sî, doch ist ez gemenget. Dar umbe sprichet si: ›diu kint mîner muoter hânt wider mich gestriten‹. Diu kint, daz sint alle die nidern krefte der sêle; die strîtent alle wider sie und vehtent sie ane. Der himelische vater ist unser vater, und diu kristenheit ist unser muoter. Swie schœne und swie gezieret si sî und swie nütze mit irn werken, ez ist noch allez unvolkomen. Dâ von sprichet er: ›ô schœneste under den vrouwen, ganc ûz und ganc abe!‹ Disiu werlt ist als ein vrouwe, wan si krank ist. War umbe sprichet er aber: ›schœneste under den vrouwen‹? Die engel sint schœner und sint verre ob der sêle. Dar umbe sprichet er: ›schœneste‹ – in irm natiurlîchen liehte – ›ganc ûz und ganc abe‹: ganc ûz dirre werlt und ganc abe allem dem, dâ dîn sêle noch zuo geneiget ist. Und swâ ir iht begriffen ist, daz sol si hazzen.

Bittet des unsern lieben herren, daz wir unser sêle hazzen under dem kleide, als si unser sêle ist, daz wir sie behüeten in daz êwige leben. Des helfe uns got. Âmen.

Noch ein Wörtlein von der Seele und dann nichts mehr: ›Ihr Töchter von Jerusalem, merkt nicht darauf, daß ich braun bin! Die Sonne hat mich verfärbt, und die Kinder meiner Mutter haben wider mich gestritten‹ ⟨Hohel. 1,4 / 5⟩. Hiermit meint sie die Kinder der Welt; zu denen sagt die Seele: Was mich von der Sonne, das ist von der Lust der Welt, bescheint und berührt, das macht mich dunkel und braun. Braun ist keine vollkommene Farbe; es hat etwas Lichtes, aber auch Dunkles. Was immer die Seele mit ihren Kräften denkt oder wirkt, wie licht das auch in ihr sein möge, es ist doch gemischt. Darum sagt sie: ›Die Kinder meiner Mutter haben wider mich gestritten.‹ Die Kinder, das sind alle die niederen Kräfte der Seele; sie streiten alle wider sie und fechten sie an. Der himmlische Vater ist unser ⟨wahrer⟩ Vater, und die Christenheit ist unsere Mutter. Wie schön und wie geziert sie auch sei und wie nützlich mit ihren Werken, es ist ⟨doch⟩ noch alles unvollkommen. Darum spricht er: ›O schönste unter den Frauen, geh aus und geh weg!‹ ⟨Hohel. 1,7⟩. Diese Welt ist wie eine Frau, denn sie ist schwach. Warum aber sagt er dann doch: ›*Schönste* unter den Frauen‹? Die Engel sind schöner, sind aber weit über die Seele erhaben. Darum sagt er: ›Schönste‹ – in ihrem natürlichen ⟨Vernunft-⟩Licht –, ›geh aus und geh weg‹; geh aus dieser Welt, und geh hinweg von allem dem, zu dem deine Seele noch hingeneigt ist. Und wo immer noch etwas von ihr ⟨= der Seele⟩ berührt wird, das soll sie hassen.

Bittet unsern lieben Herrn darum, daß wir unsere Seele hassen unter dem Gewande, in dem sie *unsere* Seele ist, auf daß wir sie bewahren für das ewige Leben. Dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 18⟩

Adolescens, tibi dico: surge.

Unser herre gienc ze einer stat, diu hiez Naim, und mit im vil liutes und ouch die jünger. Dô sie kômen under die porte, dô truoc man dar ûz einen tôten jüngelinc, einen einigen sun einer witewen. Unser herre trat hin zuo und ruorte die bâre, dâ der tôte ûf lac, und sprach: ›jüngelinc, ich sage dir, stant ûf!‹ Der jüngelinc rihte sich ûf und begunde zehant ze wortenne von der glîcheit, daz er von dem êwigen worte was ûferstanden.

Nû spriche ich: ›er gienc ze der stat‹. Diu stat daz ist diu sêle, diu wol geordent ist und gevestent und behuot vor gebresten und ûzgeslozzen hât alle manicvalticheit und eintrehtic ist und wol gevestent in dem heile Iêsus und umbemûret und umbevangen ist mit dem götlîchen liehte. Dar umbe sprichet der *prophête*: ›got ist ein mûre umbe Syon‹. Diu êwige *wîsheit* sprichet: ›ich sol glîche widerruowen in der gewîhten und in der geheiligeten stat‹. Niht enruowet noch eneiniget sô vil sô glîch; dâ von allez glîch ist inne und nâhe und bî. Diu sêle ist gewîhet, in der aleine got ist und in der kein crêatûre ruowe envindet. Dar umbe sprichet er: ›in der gewîhten und in der geheiligeten stat sol ich glîche widerruowen‹. Alliu heilicheit ist von dem heiligen geiste. Diu natûre enübertritet niht; si hebet iemer an ze würkenne an dem nidersten und würket alsô ûf in daz hœhste. Die *meister* sprechent, daz der luft niemer viur enwerde, er ensî ze dem êrsten kleinlich und hitzic worden. Der heilige geist nimet die sêle und liutert sie in dem liehte und in der gnâde und ziuhet sie ûf in daz allerhœhste. Dar umbe sprichet er: ›in der geheiligeten stat sol ich glîche widerruowen‹. Als vil diu sêle ruowet in gote, als vil ruowet got in ir. Ruowet si ein teil in im, sô ruowet er ein teil in ir; ruowet si alzemâle in im, sô ruowet er alzemâle in ir. Dar

PREDIGT 18

Adolescens, tibi dico: surge ⟨*Luc. 7,14*⟩

Unser Herr ging zu einer Stadt, die hieß Naim, und mit ihm viel Volkes und auch die Jünger. Als sie unter die Pforte kamen, da trug man dort hinaus einen toten Jüngling, den einzigen Sohn einer Witwe. Unser Herr trat hinzu und berührte die Bahre, darauf der Tote lag, und sprach: ›Jüngling, ich sage dir, steh auf!‹ Der Jüngling richtete sich auf und begann sogleich kraft der ⟨ihm innewohnenden⟩ Gleichheit ⟨mit dem ewigen Wort = Christus⟩ zu sprechen, daß er durch das ewige Wort auferstanden sei ⟨Luk. 7,11/15⟩.

Nun sage ich: ›Er ging zu der Stadt.‹ Diese Stadt ist *die* Seele, die wohl geordnet ist und befestigt und behütet vor Gebresten und alle Mannigfaltigkeit ausgeschlossen hat und einträchtig ist und wohl gefestigt in dem Heile Jesus und ummauert und umfangen ist mit dem göttlichen Lichte. Darum spricht der Prophet: ›Gott ist eine Mauer um Sion‹ ⟨Jes. 26,1⟩. Die ewige Weisheit spricht: ›Ich werde gleich wiederruhen in der geweihten und in der geheiligten Stadt‹ ⟨Jes. Sir. 24,15⟩. Nichts ruht und eint so sehr wie Gleiches; daher ist alles Gleiche innen und nahebei. Jene Seele ist geweiht, in der nur Gott ist und in der keine Kreatur Ruhe findet. Darum sagt er: ›In der geweihten und in der geheiligten Stadt werde ich gleich wiederruhen‹. Alle Heiligkeit stammt vom Heiligen Geist. Die Natur überspringt nichts; sie hebt stets beim Niedersten zu wirken an und wirkt so hinauf bis zum Höchsten. Die Meister sagen, die Luft werde nimmer zu Feuer, wenn sie nicht zuerst dünn und heiß geworden sei. Der Heilige Geist nimmt die Seele und läutert sie in dem Lichte und in der Gnade und zieht sie hinauf in das Allerhöchste. Darum sagt er: ›In der geheiligten Stadt werde ich gleich wiederruhen.‹ Soviel die Seele in Gott ruht, soviel ruht Gott in ihr. Ruht sie ⟨nur⟩ ein Teil in ihm, so ruht ⟨auch⟩ er ⟨nur⟩ ein Teil in ihr; ruht sie ganz und gar in ihm, so ruht

umbe sprichet diu êwige *wîsheit*: ›ich sol glîche widerruowen‹.

Die *meister* sprechent, daz diu gelwe und diu grüene varwe an dem regenbogen sô glîche sich in ein ander sliezent, daz kein ouge sô scharf gesihte enhât, daz ez gespürn möhte; sô glîche würket diu natûre und glîchet sich dem êrsten ûzbruche, der sô glîch ist an den engeln, daz Moyses niht dâ von getorste geschrîben durch kranker liute herze, daz sie sie niht anebeteten: sô glîch sint sie dem êrsten ûzbruche. Ez sprichet gar ein hôher *meister*, daz der oberste engel der geiste sô nâhe sî dem êrsten ûzbruche und sô vil in im habe götlîcher glîchnisse und götlîcher maht, daz er habe geschaffen alle dise werlt und dar zuo alle die engel, die under im sint. Hie liget guotiu lêre ane, daz got sô hôch ist und sô lûter und sô einvaltic, daz er würket in sîner obersten crêatûre, daz diu würket in sînem gewalte, als ein truhsæze würket in des küniges maht und berihtet sîn lant. Er sprichet: ›in der geheiligeten und in der gewîhten stat sol ich glîche widerruowen‹.

Ich sprach niuwelîche von der porte, dâ got ûzsmilzet, daz ist güete. Aber wesen ist, daz sich heltet ze im selber und ensmilzet niht ûz, mêr: ez smilzet în. Aber daz ist einicheit, daz sich heltet in im selber ein und von allen dingen ein und engemeinet sich niht ûz. Aber güete daz ist, dâ got ûzsmilzet und gemeinet sich allen crêatûren. Wesen ist der vater, einicheit ist der sun mit dem vater, güete ist der heilige geist. Nû nimet der heilige geist die sêle, die geheiligeten stat, in dem lûtersten und in dem hœhsten und treit sie ûf in sînen ursprunc, daz ist der sun, und der sun treit sie vürbaz in sînen ursprunc, daz ist in den vater, in den grunt, in daz êrste, dâ der sun wesen inne hât, aldâ ›glîche widerruowet‹ diu êwige wîsheit ›in der gewîhten und in der geheiligeten stat‹, in dem innigesten.

Nû sprichet er: ›unser herre gienc ze der stat Naim‹.

⟨auch⟩ er ganz und gar in ihr. Darum spricht die ewige Weisheit: ›Ich werde *gleich* wiederruhen.‹

Die Meister sagen, daß die gelbe und die grüne Farbe im Regenbogen so gleichmäßig aneinander anschließen, daß kein Auge die scharfe Sicht besitze, die es ⟨= den Übergang⟩ wahrzunehmen vermöchte; so gleichmäßig wirkt die Natur und gleicht damit dem ersten Ausbruch, dem die Engel ⟨noch⟩ so gleichen, daß Moses nicht darüber zu schreiben wagte mit Rücksicht auf schwacher Leute Fassungskraft, damit sie sie ⟨d. h. die Engel⟩ nicht anbeteten: *so* ⟨sehr⟩ gleichen sie dem ersten Ausbruch. Es sagt ein gar hoher Meister, der oberste Engel der »Geister« ⟨= Intelligenzen⟩ sei so nahe dem ersten Ausbruch und habe in sich so viel von göttlicher Gleichheit und göttlicher Macht, daß *er* diese ganze Welt und dazu alle die Engel, die unter ihm sind, geschaffen habe. Hierin liegt gute Lehre, daß Gott so hoch und so lauter und so einfaltig ist, daß er in seiner obersten Kreatur bewirkt, daß die in seiner Macht wirkt, so wie ein Truchseß wirkt in des Königs Macht und sein Land regiert. Er sagt: ›In der geheiligten und in der geweihten Stadt werde ich gleich wiederruhen.‹

Ich sagte neulich von der Pforte, aus der Gott ausschmilzt, dies sei die Gutheit. Das Sein aber ist das, was sich in sich selbst hält und nicht ausschmilzt, es schmilzt vielmehr ein. Das hinwiederum ist Einheit, was sich in sich selbst hält als Eins und getrennt von allen Dingen und sich nicht nach außen mitteilt. Gutheit aber ist das, worin Gott ausschmilzt und sich allen Kreaturen mitteilt. Das Sein ist der Vater, die Einheit ist der Sohn mit dem Vater, die Gutheit ist der Heilige Geist. Nun nimmt der Heilige Geist die Seele, ›die geheiligte Stadt‹, im Lautersten und Höchsten und trägt sie hinauf in seinen Ursprung, das ist der Sohn, und der Sohn trägt sie weiter in *seinen* Ursprung, das ist in den Vater, in den Grund, in das Erste, darin der Sohn sein Sein hat, allwo die ewige Weisheit ›gleich wiederruht‹ ›in der geweihten und in der geheiligten Stadt‹, im Innersten.

Nun spricht er: ›Unser Herr ging zu der Stadt Naim.‹

›Naim‹ sprichet als vil als ein tûben sun und bediutet einvalticheit. Diu sêle ensol niemer geruowen in der mügelîchen kraft, si enwerde al ein in gote. Ez sprichet ouch als vil als ein vluot des wazzers und bediutet, daz der mensche sol unbewegelich sîn ze sünden und ze gebresten. ›Die jünger‹ daz ist götlich lieht, daz sol vliezen mit einer vluot in die sêle. ›Diu grôze schar‹ daz sint die tugende, dâ ich niuwelîche von sprach. Diu sêle muoz mit heizer begerunge ûfgân und übergân vil wirdicheit der engel in den grôzen tugenden. Dâ sô kumet man under ›die porte‹, daz ist in die minne und in die einicheit, ›die porte‹, dâ man den tôten ûz truoc, den jüngelinc, einer witewen sun. Unser herre trat hin zuo und ruorte daz, dâ der tôte ûf lac. Wie er zuo trat und wie er ruorte, daz lâze ich ligen, mêr: daz er sprach ›rihte dich ûf, jüngelinc!‹

Er was ein sun einer witewen. Der man was tôt, dar umbe was ouch der sun tôt. Der einige sun der sêle daz ist der wille und sint alle die krefte der sêle; sie sint alle ein in dem innersten der vernünfticheit. Vernünfticheit daz ist der man in der sêle. Nû daz der man tôt ist, dar umbe ist ouch der sun tôt. Ze disem tôten sune sprach unser herre: ›ich spriche ze dir, jüngelinc, stant ûf!‹ Daz êwige wort und daz lebende wort, in dem alliu dinc lebent und daz alliu dinc ûfheltet, daz sprach daz leben in den tôten, ›und er rihte sich ûf und begunde ze sprechenne‹. Swenne daz wort sprichet in die sêle und diu sêle widersprichet in dem lebenden worte, dâ wirt der sun lebende in der sêle.

Die *meister* sprechent, weder bezzer sî: kraft der kriuter oder kraft der worte oder kraft der steine? Man sol sich dar umbe berâten, welhez man kür. Diu kriuter hânt grôze kraft. Ich vernam, daz ein slange und ein wisel mit einander striten. Dô lief diu wisel enwec und holte ein krût und bewant daz mit einem andern dinge und warf daz krût ûf den slangen, und er zerbrast von einander und lac tôt. Waz gap der wiseln die wîsheit? Daz si die kraft wiste an dem krûte. Daran liget

›Naim‹ bedeutet soviel wie »ein Sohn der Taube« und bedeutet Einfaltigkeit. Die Seele soll nimmer ruhen in der vermögenden Kraft, bis sie ganz Eins in Gott werde. Es ⟨d. h. Naim⟩ besagt auch soviel wie »eine Flut des Wassers« und bedeutet, daß der Mensch zu Sünden und zu Verfehlungen nicht zu bewegen sein soll. ›Die Jünger‹, die sind das göttliche Licht, das soll in einer Flut in die Seele fließen. ›Die große Schar‹, das sind die Tugenden, von denen ich neulich sprach. Die Seele muß mit heißem Begehren aufsteigen und in den großen Tugenden viel Würde der Engel übersteigen. Dort kommt man ⟨dann⟩ unter die ›Pforte‹, das ist: in die Liebe und in die Einheit, die ›Pforte‹, wo man den Toten heraustrug, den Jüngling, einer Witwe Sohn. Unser Herr trat hinzu und berührte das, worauf der Tote lag. Wie er hinzutrat und wie er berührte, das lasse ich beiseite, nicht aber, daß er sprach: ›Richte dich auf, Jüngling!‹

Er war der Sohn einer Witwe. Der Mann war tot, darum war auch der Sohn tot. Der einzige Sohn der Seele, das ist der Wille und sind alle die Kräfte der Seele; sie sind alle eins im Innersten der Vernunft. Vernunft, das ist der Mann in der Seele. Da nun der Mann tot ist, darum ist auch der Sohn tot. Zu diesem toten Sohne sprach unser Herr: ›Ich sage zu dir, Jüngling, steh auf!‹ Das ewige Wort und das lebendige Wort, in dem alle Dinge leben und das alle Dinge erhält, das sprach das Leben in den Toten, ›und er richtete sich auf und begann zu sprechen‹. Wenn das Wort in die Seele spricht und die Seele antwortet in dem lebendigen Worte, dann wird der Sohn lebendig in der Seele.

Die Meister fragen, welches besser sei: die Kraft der Kräuter oder die Kraft der Worte oder die Kraft der Steine? Man muß sich darüber beraten, welches man wählen soll. Die Kräuter haben große Kraft. Ich vernahm, daß eine Schlange und ein Wiesel miteinander kämpften. Da lief das Wiesel hinweg und holte ein Kraut und umwickelte das mit etwas anderem und warf das Kraut auf die Schlange, und sie barst auseinander und lag tot da. Was gab ⟨wohl⟩ dem Wiesel diese Klugheit? Dies, daß es um die Kraft in dem Kraut wußte.

ouch grôziu wîsheit. Wort hânt ouch grôze kraft; man möhte wunder tuon mit worten. Alliu wort hânt kraft von dem êrsten worte. Steine hânt ouch grôze kraft von der glîcheit, die die sternen und des himels kraft dar inne würket. Wan glîch in glîchem sô vil würket, dar umbe sol sich diu sêle ûf erheben in irm natiurlîchen liehte in daz hœhste und in daz lûterste und alsô treten in engelischez lieht und mit engelischem liehte komen in götlich lieht und alsô stân zwischen den drin liehten in der wegescheiden, in der hœhe, dâ diu lieht zesamen stôzent. Dâ sprichet ir în daz êwige wort daz leben; dâ wirt diu sêle lebende und widersprechende in dem worte.

Daz wir alsô in dem êwigen worte widersprechende werden, des helfe uns got. Âmen.

Darin liegt wirklich große Weisheit. Worte haben auch große Kraft; man könnte Wunder wirken mit Worten. Alle Worte haben Kraft vom ersten Wort. Steine haben auch große Kraft durch die Gleichheit, die die Sterne und des Himmels Kraft darin bewirken. Da ⟨nun⟩ Gleiches in Gleichem so viel vermag, darum soll sich die Seele in ihrem natürlichen Lichte in das Höchste und in das Lauterste erheben und so eintreten in das Engelslicht und mit dem Engelslicht in das göttliche Licht gelangen und so stehen zwischen den drei Lichtern in der Wegscheide, in der Höhe, wo die Lichter zusammenstoßen. Dort spricht ihr das ewige Wort das Leben ein; dort wird die Seele lebendig und antwortend in dem Worte.

Daß wir ebenso dahin gelangen, in dem ewigen Worte zu antworten, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 19⟩

Sta in porta domus domini et loquere verbum.

Unser herre sprichet: ›in der porte des goteshûses stant und sprich ûz daz wort und brinc vür daz wort!‹ Der himelische vater sprichet ein wort und sprichet daz êwicliche, und in dem worte verzert er alle sîne maht und sprichet sîne götlîche natûre alzemâle in dem worte und alle crêatûren. Daz wort liget in der sêle verborgenlîche, daz man ez niht enweiz noch niht enhœret, im enwerde denne gerûmet in dem grunde des hœrennes, ê enwirt ez niht gehœret; mêr, alle stimme und alle lûte die müezen abe und muoz ein lûter stilnisse dâ sîn, ein stilleswîgen. Von dem sinne enspriche ich niht mê.

Nû ›stant in der porte‹. Swer dâ stât, des lide sint geordent. Er wil sprechen, daz daz oberste teil der sêle sol stân ûfgerihtet stæticlîche. Allez, daz geordent ist, daz muoz geordent sîn under daz, daz über im ist. Alle crêatûren die engevallent gote niht, daz natiurlîche lieht der sêle überschîne sie, in dem sie ir wesen nement, und des engels lieht überschîne daz lieht der sêle und bereite und vüege sie, daz daz götlîche lieht dar inne gewürken müge; wan got enwürket niht in lîplîchen dingen, er würket in êwicheit. Dar umbe muoz diu sêle gesament sîn und ûfgezogen und muoz ein geist sîn. Dâ würket got, dâ behagent alliu werk gote. Niemer kein werk engevellet gote wol, ez enwerde dâ geworht.

Nû ›stant in der porte in dem hûse gotes‹. Daz hûs gotes ist diu einicheit sînes wesens! Daz ein ist, daz heltet sich aller beste al ein. Dar umbe diu einicheit stât bî gote und heltet got zesamen und enleget niht zuo. Dâ sitzet er in sînem næhsten, in sînem esse, allez in im, niergen ûz im. Aber, dâer smelzende ist, dâ smilzet er ûz. Sîn ûzsmelzen daz ist sîn güete, als

PREDIGT 19

Sta in porta domus domini et loquere verbum ⟨*Jer. 7,2*⟩

Unser Herr spricht: ›In der Pforte des Gotteshauses steh und sprich aus das Wort und bring das Wort vor!‹ ⟨Jer. 7,2⟩. Der himmlische Vater spricht ein Wort und spricht es ewiglich, und in diesem Worte verzehrt er alle seine Macht, und er spricht in diesem Worte seine ganze göttliche Natur und alle Kreaturen aus. Das Wort liegt in der Seele verborgen, so daß man es nicht weiß noch hört, dafern ihm nicht in der Tiefe Gehör verschafft wird; vorher wird es nicht gehört; vielmehr müssen alle Stimmen und alle Laute hinweg, und es muß eine lautere Stille da sein, ein Stillschweigen. Über diesen Sinn will ich jetzt nicht weiter sprechen.

Nun: ›Steh in der Pforte!‹ Wer da steht, dessen Glieder sind geordnet. Er will sagen, daß das oberste Teil der Seele fest ausgerichtet stehen soll. Alles, was geordnet ist, das muß geordnet sein unter das, das über ihm ist. Alle Kreaturen gefallen Gott nicht, wenn das natürliche Licht der Seele sie nicht überglänzt, in dem sie ihr Sein empfangen, und wenn des Engels Licht das Licht der Seele nicht überglänzt und sie bereitet und füglich macht, daß das göttliche Licht darin wirken könne; denn Gott wirkt nicht in körperlichen Dingen, er wirkt ⟨vielmehr nur⟩ in der Ewigkeit. Darum muß die Seele gesammelt und emporgezogen sein und muß ein Geist sein. Dort wirkt Gott, dort behagen Gott alle Werke. Nimmer ist Gott irgendein Werk wohlgefällig, es werde denn *dort* gewirkt.

Nun: ›Steh in der Pforte im Hause Gottes!‹ Das ›Haus Gottes‹ ist die Einheit seines Seins! Was Eins ist, das hält sich am allerbesten ganz für sich allein. Darum steht die Einheit bei Gott und hält zusammen und legt nichts hinzu. Dort sitzt er in seinem Eigensten, in seinem *esse*, ganz in sich, nirgends außerhalb seiner. Aber da, wo er schmilzt, da schmilzt er aus. Sein Ausschmelzen ist seine Gutheit, wie ich kürzlich im

ich nû sprach von bekantnisse und minne. Diu bekantnisse diu lœset abe, wan diu bekantnisse ist bezzer dan diu minne. Aber zwei sint bezzer dan ein, wan diu bekantnisse treget die minne in ir. Diu minne vertœret und behanget in der güete, und in der minne sô behange ich in der porte, und diu minne wære blint, enwære bekantnisse niht. Ein stein hât ouch minne, und des minne suochet den grunt. Behange ich in der güete, in dem êrsten smelzenne, und nime in, dá er guot ist, sô nime ich die porte, ich ennime got niht. Dar umbe ist diu bekantnisse bezzer, wan si leitet die minne. Aber minne wil begerunge, meinunge. Einen einigen gedank enleget diu bekantnisse niht zuo, mêr: si lœset abe und scheidet sich abe und loufet vor und rüeret got blôz und begrîfet in eine in sînem wesene.

›Herre, ez zimet wol dînem hûse, daz ez heilic sî‹, dâ man dich inne lobet, und daz ez sî ein betehûs ›in der lenge der tage‹. Ich enmeine niht die tage hie: swenne ich spriche lenge âne lenge, daz ist ein lenge; ein breite âne breite, daz ist ein breite. Swenne ich spriche alle zît, sô meine ich oben zît, mêr: allez hie oben, als ich nû sprach, dâ weder hie noch nû enist.

Ein vrouwe vrâgete unsern herren, wâ man beten solde. Dô sprach unser herre: ›diu zît sol komen und ist ieze, daz die wâren anbetære suln beten in dem geiste und in der wârheit. Wan got ist ein geist, dar umbe sol man beten in dem geiste und in der wârheit‹. Daz diu wârheit selber ist, des ensîn wir niht, mêr: wir sîn wol wâr, dâ bî ist etwaz unwâr. Alsô enist ez in gote niht. Mêr: in dem êrsten ûzbruche, dâ diu wârheit ûzbrichet und entspringet, in der porte des goteshûses, sol diu sêle stân und sol ûzsprechen und vürbringen daz wort. Allez, daz in der sêle ist, sol sprechen und loben, und die stimme ensol nieman hœren. In der stille und in der ruowe – als ich nû sprach von den engeln, die dâ sitzent bî gote in dem kôre der wîsheit und des brandes – dâ sprichet got in die sêle

Zusammenhang des Themas Erkennen und Liebe sagte. Das Erkennen löst ab, denn das Erkennen ist besser als die Liebe. Aber zwei sind besser als eins, denn das Erkennen trägt die Liebe in sich. Die Liebe vernarrt sich und hängt sich fest in die Gutheit, und in der Liebe bleibe ich ⟨denn also⟩ ›in der Pforte‹ hängen, und die Liebe wäre blind, wenn es kein Erkennen gäbe. Ein Stein hat auch Liebe, und dessen Liebe sucht den ⟨Erd-⟩Grund. Bleibe ich in der Gutheit hängen, im ersten Ausschmelzen, und nehme Gott, sofern er gut ist, so nehme ich die ›Pforte‹, nicht aber nehme ich Gott. Darum ist das Erkennen besser, denn es *leitet* die Liebe. Die Liebe aber weckt das Begehren, das Verlangen. Das Erkennen hingegen fügt keinen einzigen Gedanken hinzu, vielmehr löst es ab und trennt sich ab und läuft vor und berührt Gott, wie er bloß ist, und erfaßt ihn einzig in seinem Sein.

›Herr, es ziemt wohl deinem Hause‹, darin man dich lobt, ›daß es heilig sei‹ und daß es ein Bethaus sei ›in der Länge der Tage‹ ⟨Ps. 92,5⟩. Ich meine nicht die Tage hier ⟨= die irdischen Tage⟩: Wenn ich sage »Länge ohne Länge«, so ist das ⟨wahre⟩ Länge; »eine Breite ohne Breite«, das ist ⟨wahre⟩ Breite. Wenn ich sage »alle Zeit«, so meine ich: oberhalb der Zeit, mehr noch: ganz oberhalb des Hier, wie ich oben sagte, dort, wo es weder Hier noch Nun gibt.

Eine Frau fragte unsern Herrn, wo man beten sollte. Da sprach unser Herr: ›Die Zeit wird kommen und ist schon jetzt da, da die wahren Anbeter beten werden im Geiste und in der Wahrheit. Weil Gott ein Geist ist, darum soll man im Geiste und in der Wahrheit beten‹ ⟨Joh. 4,23/24⟩. Was die Wahrheit selbst ist, das sind wir nicht; zwar sind wir ⟨auch⟩ wahr, aber es ist ein Teil Unwahres dabei. So aber ist es in Gott nicht. Vielmehr soll die Seele im ersten Ausbruch, wo die ⟨reine, volle⟩ Wahrheit ausbricht und entspringt, in der ›Pforte des Gotteshauses‹ stehen und soll das Wort aussprechen und vorbringen. Alles, was in der Seele ist, soll sprechen und loben, und die Stimme soll niemand hören. In der Stille und in der Ruhe – wie ich kürzlich von jenen Engeln sagte, die da sitzen bei Gott im Chor der Weisheit und des

und sprichet sich alzemâle in die sêle. Dâ gebirt der vater sînen sun und hât sô grôzen lust in dem worte und im ist sô gar liep dar zuo, daz er niemer ûfgehœret, er enspreche alle zît daz wort, daz ist über zît. Ez kumet wol ze unsern worten, daz wir sprechen: ›Dînem hûse zimet wol heilicheit‹ und lop und daz niht anders dar inne ensî dan daz dich lobet.

Ez sprechent unser *meister*: waz lobet got? Daz tuot glîcheit. Alsô allez, daz glîch ist gote, daz in der sêle ist, daz lobet got; swaz iht ist unglîch gote, daz enlobet got niht; als ein bilde lobet sînen meister, der im îngedrücket hât alle die kunst, die er in sînem herzen hât und ez im sô gar glîch gemachet hât. Diu glîcheit des bildes lobet sînen meister âne wort. Daz man mit worten loben mac, daz ist ein kleine dinc, oder mit dem munde betet. Wan unser herre sprach ze einem mâle: ›ir betet, ir enwizzet aber niht, waz ir betet. Ez koment noch wâre betære, die betent mînen vater ane im geiste und in der wârheit‹. Waz ist gebet? *Dionysius* sprichet: ein vernünftic ûfklimmen in got, daz ist gebet. Ein *heiden* sprichet: wâ geist ist und einicheit und êwicheit, dâ wil got würken. Wâ vleisch ist wider geiste, wâ zerstœrunge ist wider einicheit, wâ zît ist wider êwicheit, dâ enwürket got niht; er enkan dâ mite niht. Mêr: alle lust und genüegede und vröude und welde, die man hie gehaben mac, daz muoz allez abe. Der got loben wil, der muoz heilic sîn und gesament sîn und ein geist sîn und niergen ûz sîn, mêr: allez glîch ûfgetragen in die êwige êwicheit hin ûf über alliu dinc. Ich enmeine niht alle crêatûren, die geschaffen sîn, mêr: allez, daz er vermöhte, ob er wolte, dar über sol diu sêle komen. Die wîle iht ob der sêle ist und die wîle iht vor gote ist, daz got niht enist, sô enkumet si in den grunt niht ›in der lenge der tage‹.

Nû sprichet sant *Augustînus*: swenne daz lieht der sêle

Brandes –, dort spricht Gott in die Seele und spricht sich ganz in die Seele. Dort gebiert der Vater seinen Sohn und hat so große Lust an dem Worte, und er hat so große Liebe dazu, daß er niemals aufhört, das Wort zu sprechen alle Zeit, das heißt: über der Zeit. Es paßt gut zu unsern Ausführungen, daß wir sagen: ›Deinem Hause ziemt wohl Heiligkeit‹ und Lob und daß nichts anderes darin sei, als was dich lobt.

Unsere Meister sagen: Was lobt Gott? – Das tut die Gleichheit. So denn lobt alles Gott, was in der Seele Gott gleich ist; was irgend Gott ungleich ist, das lobt Gott nicht; so wie ein Bild seinen Meister lobt, der ihm eingeprägt hat die ganze Kunst, die er in seinem Herzen birgt, und der es ⟨= das Bild⟩ sich so ganz gleich gemacht hat. Diese Gleichheit des Bildes lobt seinen Meister wortlos. Was man mit Worten zu loben vermag oder mit dem Munde betet, das ist etwas Geringwertiges. Denn unser Herr sprach einstmals: ›Ihr betet, wißt aber nicht, was ihr betet. Es werden ⟨jedoch⟩ noch wahre Beter kommen, die meinen Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten‹ ⟨Joh. 4,22/23⟩. Was ist ⟨das⟩ Gebet? Dionysius sagt: Ein Aufklimmen zu Gott in der Vernunft, das ist ⟨das⟩ Gebet. Ein Heide sagt: Wo Geist ist und Einheit und Ewigkeit, da will Gott wirken. Wo Fleisch ist wider Geist, wo Zerstreuung ist wider Einheit, wo Zeit ist wider Ewigkeit, da wirkt Gott nicht; er verträgt sich nicht damit. Vielmehr muß alle Lust und alles Genügen und Freude und Wohlbehagen, die man hier ⟨auf Erden⟩ haben kann, – das alles muß weg. Wer Gott loben will, der muß heilig und gesammelt sein und ein Geist sein und nirgends draußen sein, vielmehr muß er ganz »gleich« emporgetragen sein in die Ewigkeit hinauf über alle Dinge. Ich meine nicht ⟨nur⟩ alle Kreaturen, die geschaffen sind, sondern ⟨zudem⟩ alles, was er vermöchte, wenn er wollte; darüber muß die Seele hinauskommen. Solange ⟨noch⟩ irgend etwas über der Seele ist und solange ⟨noch⟩ irgend etwas vor Gott ist, was nicht Gott ist, so lange kommt sie nicht in den Grund ›in der Länge der Tage‹.

Nun sagt Sankt Augustinus: Wenn das Licht der Seele, in

überschînet die crêatûren, dar inne sie ir wesen nement, daz heizet er einen morgen. Als des engels lieht überschînet daz lieht der sêle und daz in sich sliuzet, daz heizet er einen mittenmorgen. *Dâvît* sprichet: ›des rehten menschen stîc wehset und nimet zuo in einen vollen mittentac‹. Der stîc ist schœne und behegelich und lustlich und heimlich. Mêr: als daz götlîche lieht überschînet des engels lieht und daz lieht der sêle und des engels lieht sich sliezent in daz götlîche lieht, daz heizet er den mittentac. Danne ist der tac in dem hœhsten und in dem lengesten und in dem volkomensten, als diu sunne stât in dem hœhsten und giuzet irn schîn in die sternen und die sternen giezent irn schîn in den mânen, daz ez geordent wirt under die sunnen. Alsô hât daz götlîche lieht des engels lieht und der sêle lieht in sich beslozzen, daz ez allez geordent und ûfgerihtet stât, und dâ sô lobet ez alzemâle got. Dâ enist niht mê, daz got niht enlobe, und stât allez gote glîch, ie mê glîch, ie voller gotes, und lobet alzemâle got. Unser herre sprach: ›ich sol mit iu wonen in iuwerm hûse‹. Wir biten des unsern lieben herren got, daz er mit uns wone hie, daz wir mit im êwiclîche wonen müezen; des helfe uns got. Âmen.

dem die Kreaturen ihr Sein empfangen, die Kreaturen überglänzt, so nennt er das einen Morgen. Wenn des Engels Licht das Licht der Seele überglänzt und es in sich schließt, so nennt er das einen Mittmorgen. David spricht: ›Des gerechten Menschen Steig wächst und steigt an bis in den vollen Mittag‹ ⟨Spr. 4,18⟩. Der Steig ist schön und gefällig und lustvoll und traulich. Weiterhin: wenn ⟨nun⟩ das göttliche Licht des Engels Licht überglänzt und das Licht der Seele und des Engels Licht sich in das göttliche Licht schließen, so nennt man das den Mittag. Dann ist der Tag im Höchsten und im Längsten und im Vollkommensten, wenn die Sonne am höchsten steht und ihren Schein auf die Sterne gießt und die Sterne ihren Schein auf den Mond gießen, so daß es alles unter die Sonne geordnet wird. Ganz so hat das göttliche Licht des Engels Licht und der Seele Licht in sich beschlossen, so daß es alles geordnet und aufgerichtet steht, und sodann lobt es allzumal Gott. Da ist nichts mehr, was Gott nicht lobte, und steht alles Gott gleich, je gleicher, um so voller Gottes, und lobt Gott allzumal. Unser Herr sprach: ›Ich werde mit euch wohnen in eurem Hause‹ ⟨Jer. 7,3/7⟩. Wir bitten Gott, unsern lieben Herrn, daß er hier mit uns wohne, auf daß wir ewiglich mit ihm wohnen mögen; dazu helfe uns Gott. Amen.

〈PREDIGT 20A〉

Homo quidam fecit cenam magnam.

Sant *Lucas* schrîbet uns in sînem êwangeliô: ›ein mensche hâte gemachet eine âbentspîse oder eine âbentwirtschaft‹. Wer machete ez? Ein mensche. Waz meinet, daz er ez nennet eine âbentspîse? Ein *meister* sprichet alsô, daz ez eine grôze minne meinet, wan ez got niemanne læzet, dan der gote heimlich ist. Ze dem andern mâle meinet er, wie lûter die süln sîn, die dise âbentspîse niezent. Nû enwirt ez niemer âbent, ez ensî ein ganzer tac vor gesîn. Enwære diu sunne niht, sô enwürde ez niemer tac. Sô diu sunne ûfbrichet, daz ist des morgens lieht; dar nâch sô liuhtet si ie baz und ie baz, unz der mittentac kumet. Ze glîcher wîs alsô brichet daz götlîche lieht ûf in der sêle, ie baz und ie baz ze erliuhtenne die krefte der sêle, biz ein mittentac wirt. Enkeine wîs wirt ez niemer tac geistlîche in der sêle, si enhabe denne enpfangen ein götlich lieht. Ze dem dritten mâle meinet er: swer dise âbentspîse wirdiclîche enpfâhen sol, der sol komen in dem âbende. Swenne daz lieht dirre werlt abevellet, sô ist ez âbent. Nû sprichet *Dâvît*: ›er klimmet ûf in dem âbende, und sîn name ist der herre‹. Als Jâcob, dô ez âbent was, dô legete er sich nider und slief. Daz meinet ruowe der sêle. Ze dem vierden mâle meinet ez alsô, als sant *Grêgôrius* sprichet, daz nâch der âbentspîse engât kein ander spîse. Swem got dise spîse gibet, diu ist sô süeze und sô verwenet, daz den niemermê engelüstet keiner andern spîse. Sant *Augustînus* sprichet: got ist etwaz sô getân, swer des begrîfet, der enkan ûf niht anders niemermê geruowen. Sant *Augustînus* sprichet: herre, nimest dû dich uns, sô gip uns einen andern dich, oder wir engeruowen niemer; wir enwellen anders niht dan dich. Nû sprichet ein *heilige* von einer gotminnender sêle, daz si got

PREDIGT 20A

Homo quidam fecit cenam magnam ⟨Luc. 14,16⟩

Sankt Lukas schreibt uns in seinem Evangelium: ›Ein Mensch hatte ein Abendessen oder ein Abendmahl bereitet‹ ⟨Luk. 14,16⟩. Wer bereitete es? ›Ein Mensch‹. Was bedeutet es, daß er es ein Abendessen nennt? Ein Meister sagt so: daß es eine große Liebe bedeutet, denn Gott läßt niemanden dazu, der Gott nicht vertraut ist. Zum zweiten gibt er zu verstehen, wie lauter die sein müssen, die dieses Abendessen genießen. Nun wird es niemals Abend, wenn nicht ein ganzer Tag vorangegangen ist. Wäre die Sonne nicht, so würde es nimmer Tag. Wenn die Sonne aufgeht, so ist es Morgenlicht; danach leuchtet sie mehr und mehr, bis der Mittag kommt. In gleicher Weise bricht das göttliche Licht auf in der Seele, um mehr und mehr die Kräfte der Seele zu erleuchten, bis es Mittag wird. In keiner Weise wird es je geistig Tag in der Seele, wenn sie nicht ein göttliches Licht empfangen hat. Zum dritten gibt er zu verstehen, daß, wer immer dieses Abendessen würdig empfangen will, am Abend kommen muß. Immer, wenn das Licht dieser Welt hinschwindet, dann ist es Abend. Nun spricht David: ›Er klimmt hinauf in den Abend, und sein Name ist: der Herr‹ ⟨Ps. 67,5⟩. So Jakob: als es Abend war, da legte er sich nieder und schlief ⟨1 Mos. 28,11⟩. Das bedeutet die Ruhe der Seele. Zum vierten gibt es ⟨= das Schriftwort⟩, wie Sankt Gregorius sagt, zu verstehen, daß nach dem Abendessen keine andere Speise mehr folgt. Wem Gott diese Speise gibt, dem ist sie so süß und so köstlich, daß ihn nimmermehr nach einer andern Speise gelüstet. Sankt Augustinus sagt: Gott ist etwas so Beschaffenes, daß, wer es begreift, niemals mehr auf etwas anderem ruhen kann. Sankt Augustinus sagt: Herr, nimmst du dich uns, so gib uns einen andern Dich, oder wir werden nimmer Ruhe finden; wir wollen anders nichts als dich. Nun sagt ein Heiliger von einer Gott-liebenden Seele, daß sie

twinget alles, des si wil, und vertœret in alzemâle, daz er ir niht versagen enmac allez, daz er ist. Er nam sich ein wîs und gap sich ein ander wîs: er nam sich got und menschen und gap sich got und menschen einen andern sich in einem verborgenen vezzelîne. Grôz heiltuom enlæzet man niht gerne blôz rüeren noch sehen. Dâ von hât er sich bekleidet mit dem rocke der glîchnisse des brôtes, englîches als diu lîplich spîse gewandelt wirt mit mîner sêle, daz enkein winkelîn in mîner natûre niht enist, ez enwerde dar în vereinet. Wan ein kraft ist in der natûre, diu scheidet abe daz gröbeste und wirfet ez ûz, und daz edelste treget si ûf, daz niendert sô vil als ein nâdelspitze enist, ez ensî dâ mite vereinet. Daz ich vor vierzehen tagen az, daz ist alsô ein mit mîner sêle, als daz ich in mîner muoter lîbe enpfienc. Alsô ist, der lûterlîche enpfæhet dise spîse: der wirt alsô wærlîche mit ir ein, als vleisch und bluot mit mîner sêle ein ist.

Ez was ein mensche, der mensche enhâte niht namen, wan der mensche ist got. Nû sprichet ein *meister* von der êrsten sache, daz si sî oben wort. Der gebreste ist an der zungen. Daz kumet von dem überswanke der lûterkeit sînes wesens. Man enmac von den dingen niht reden wan in drin wîsen: daz êrste dâ von, daz oben den dingen ist, daz ander von glîche der dinge, daz dritte von dem werke der dinge. Ein glîchnisse wil ich sprechen. Als der sunnen kraft ziuhet daz aller edelste saf von der wurzel ûf in die este und würket ez ze bluot, nochdenne ist diu kraft der sunnen dar enoben. Alsô spriche ich, daz daz götlich lieht würket in der sêle. In dem diu sêle got ûzsprichet, daz entreget doch niht eigenlîcher wârheit in im sînes wesens: ez enkan von gote nieman reden eigenlîche daz, daz er ist. Etwenne sprichet man: ein dinc ist einem dinge glîch. Wan nû alle crêatûren gotes als wênic als iht in in sliezent, dâ von mugen sie sîn ouch niht geoffen-

Gott zwingt zu allem, was sie will, und ihn vollends betört, so daß er ihr nichts von allem dem versagen kann, was er ist. Er entzog sich auf *eine* Weise und gab sich auf eine *andere* Weise; er entzog sich als Gott und Menschen und gab sich als Gott und Menschen als ein anderes Sich in einem geheimen Gefäß. Ein großes Heiligtum läßt man nicht gern unverhüllt berühren oder sehen. Deshalb hat er sich mit dem Gewande der Brotgestalt bekleidet, ganz so wie die leibliche Speise durch meine Seele gewandelt wird, so daß es kein Winkelchen in meiner Natur gibt, das nicht darein vereinigt wird. Denn es gibt eine Kraft in der Natur, die löst das Gröbste ab und wirft es aus; aber das Edelste trägt sie empor, so daß nirgends soviel wie eine Nadelspitze verbleibt, das nicht damit vereint werde. Was ich vor vierzehn Tagen aß, das ist so eins mit meiner Seele wie das, was ich in meiner Mutter Leib empfing. So ist es mit dem, der auf lautere Weise diese Speise empfängt: der wird so wahrhaft mit ihr eins, wie Fleisch und Blut mit meiner Seele eins sind.

Es war ›ein Mensch‹, dieser Mensch hatte keinen Namen, denn dieser Mensch ist Gott. Nun sagt ein Meister von der ersten Ursache, daß sie über das Wort erhaben sei. Die Unzulänglichkeit liegt in der Sprache. Es kommt von der Überschwenglichkeit der Lauterkeit seines ⟨= Gottes⟩ Seins. Man kann über die Dinge nur auf dreierlei Weisen aussagen: zum ersten vermittels dessen, was *über* den Dingen ist, zum zweiten vermittels des Gleichseins von Dingen, zum dritten vermittels der Wirkung der Dinge. Ich will einen Vergleich geben. Wenn die Kraft der Sonne den alleredelsten Saft aus der Wurzel hinauf in die Äste zieht und die Blüte daraus wirkt, so bleibt doch die Kraft der Sonne darüber. Ganz so, sage ich, wirkt das göttliche Licht in der Seele. Das, worin die Seele Gott ausspricht, birgt doch in sich nichts von der eigentlichen Wahrheit seines Seins; es *kann* von Gott niemand das im eigentlichen Sinne aussagen, was er ist. Mitunter sagt man: ein Ding ist einem ⟨andern⟩ Dinge gleich. Da nun alle Kreaturen von Gott so gut wie nichts in sich schließen, darum vermögen sie auch nichts von ihm

bâren. Ein mâler, der ein volkomen bilde hât gemachet, dâ prüevet man sîne kunst ane. Nochdenne sô enmac man sie niht gar geprüeven dar ane. Alle crêatûren enmugen got niht ûzgewürken, wan sie sîn niht enpfenclich sint, daz er ist. Der got und mensche hât bereitet die âbentspîse, der unsprechelîche mensche, der niht wort enhât. Sant *Augustînus* sprichet: waz man von gote sprichet, daz enist niht wâr, und waz man von im niht ensprichet, daz ist wâr. Swaz man sprichet, daz got sî, des enist er niht; waz man von im niht ensprichet, daz ist er eigenlîcher, dan daz man sprichet, daz er sî. Wer hât bereitet dise wirtschaft? Ein mensche: der mensche, der dâ got ist. Nû sprichet künic *Dâvît*: ›ô herre, wie grôz und wie manicvaltic ist dîn wirtschaft und der smac der süezicheit, diu den bereitet ist, die dich minnent, niht den, die dich vürhtent‹. Sant *Augustînus* gedâhte von dirre spîse, dô grûwelte im und ensmeckete im niht. Dô hôrte er eine stimme bî im von oben: »ich bin ein spîse grôzer liute, wahs und wirt grôz und iz mich. Dû ensolt aber niht wænen, daz ich in dich gewandelt werde: dû solt in mich gewandelt werden.« Swenne got würket in der sêle, in dem brande der hitze, sô wirt geliutert und ûzgeworfen, waz dâ ungliches ist an der sêle. Bî lûterer wârheit! Diu sêle tritet mê in got dan kein spîse in uns, mêr: ez wandelt die sêle in got. Und ein kraft ist in der sêle, diu spaltet abe daz gröbeste und wirt vereinet in got: daz ist daz vünkelîn der sêle. Noch einer wirt mîn sêle mit gote dan diu spîse mit mînem lîbe.

Wer hât bereitet dise wirtschaft? Ein mensche. Weist dû, wie sîn name ist? Der mensche, der ungesprochen ist. Dirre mensche sante ûz sînen kneht. Nû sprichet sant *Grêgôrius*: dirre kneht daz sint prediger. In einem andern sinne sô ist dirre kneht die engel. Ze dem dritten mâle sô ist, als mich bedünket, dirre kneht daz vünkelîn der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben îngedrücket, und

zu offenbaren. Ein Maler, der ein vollkommenes Bild geschaffen hat, dessen Kunst erkennt man daran. Dennoch kann man sie nicht völlig daran erkennen. Alle Kreaturen ⟨zusammen⟩ vermögen Gott nicht auszudrücken, denn sie sind für das, was er ist, nicht aufnahmefähig. Dieser Gott und Mensch ⟨nun⟩ hat das Abendessen bereitet, jener unaussprechbare Mensch, für den es kein Wort gibt. Sankt Augustinus sagt: Was man von Gott aussagt, das ist nicht wahr; was man aber von ihm *nicht* aussagt, das ist wahr. Wovon immer man sagt, daß Gott es sei, das ist er nicht; was man *nicht* von ihm aussagt, das ist er eigentlicher als das, von dem man sagt, daß er es sei. Wer hat dieses Gastmahl bereitet? ›Ein Mensch‹: *der* Mensch, der da Gott ist. Nun spricht König David: ›O Herr, wie groß und mannigfaltig ist dein Gastmahl und der Geschmack der Süßigkeit, die denen bereitet ist, die dich lieben, nicht ⟨aber⟩ denen, die dich fürchten‹ ⟨Ps. 30,20⟩. Sankt Augustinus dachte über diese Speise nach, da graute ihm, und sie schmeckte ihm nicht. Da hörte er eine Stimme von oben dicht bei sich: »Ich bin eine Speise großer Leute, wachse und werde groß und iß mich. Du darfst aber nicht wähnen, daß ich in dich verwandelt werde: du wirst ⟨vielmehr⟩ in mich verwandelt werden.« Wenn Gott in der Seele wirkt, so wird im Brande der Hitze geläutert und ausgeworfen, was es an Ungleichem gibt in der Seele. Bei der lauteren Wahrheit! Die Seele geht mehr in Gott ein als irgendwelche Speise in uns, mehr noch: es verwandelt die Seele in Gott. Und es gibt eine Kraft in der Seele, die spaltet das Gröbste ab und wird mit Gott vereint: das ist das Fünklein der Seele. Noch mehr wird meine Seele mit Gott eins als die Speise mit meinem Leibe.

Wer hat dieses Gastmahl bereitet? ›Ein Mensch‹. Weißt du, welches sein Name ist? *Der* Mensch, der ungenannt ist. Dieser Mensch sandte aus seinen Knecht. Nun sagt Sankt Gregorius: Dieser Knecht, das sind die Prediger. In einem andern Sinne sind *die Engel* dieser Knecht. Zum dritten ist, wie *mich* bedünkt, dieser Knecht das Fünklein der Seele, das da geschaffen ist von Gott und ein Licht ist, von oben her

ist ein bilde götlîcher natûre, daz dâ ist kriegende alwege wider allem dem, daz götlich niht enist, und enist niht ein kraft der sêle, als etlîche meister wolten, und ist alwege geneiget ze guote; nochdenne in der helle dâ ist ez geneiget ze guote. Die *meister* sprechent: daz lieht ist sô natiurlich, daz ez iemermê ein kriegen hât, und heizet sinderesis und lûtet als vil als ein zuobinden und ein abekêren. Ez hât zwei werk. Einez ist ein widerbiz wider dem, daz niht lûter enist. Daz ander werk ist, daz ez iemermê locket dem guoten – und daz ist âne mittel îngedrücket der sêle – nochdenne den, die in der helle sint. Dar umbe ist ez ein grôz âbentspîse.

Nû sprach er ze dem knehte: ›ganc ûz und heiz sie komen, die dâ geladen sint; alliu dinc sint nû bereit‹. Allez, daz er ist, daz nimet diu sêle. Swes diu sêle gert, daz ist nû bereit. Swaz got gibet, daz ist iemermê geworden; sîn gewerden ist nû niuwe und vrisch und alzemâle in einem êwigen nû. Ein grôz *meister* sprichet: etwaz, daz ich sihe, wirt geliutert und gegeistlîchet in mînen ougen, und daz lieht, daz in mîn ouge kumet, enkæme doch niemer in die sêle, enwære diu kraft, diu enoben ist. Sant *Augustînus* sprichet, daz daz vünkelîn ist mê an der wârheit dan allez, daz der mensche gelernen mac. Ein lieht daz brinnet. Nû sprichet man, einez werde enzündet von dem andern. Sol daz geschehen, daz muoz sîn von nôt, daz ez enoben sî, daz dâ brinnet. Als der eine kerzen næme, diu erloschen wære und noch glünste und toumte, und hüebe sie der engegen, sô blikte daz lieht her abe und enzünte die ander. Man sprichet, daz ein viur enbrenne daz ander. Daz widerspriche ich. Ein viur enbrennet wol sich selber. Daz daz ander enbrennen sol, daz muoz oben im sîn, als der himel enbrinnet niht und ist kalt; nochdenne sô enbrennet er daz viur, und daz geschihet von der berüerunge des engels. Alsô bereitet sich diu sêle in üebunge. Dâ von wirt si entvenget von oben her nider. Daz kumet von dem liehte des engels.

eingedrückt, und es ist ein Bild göttlicher Natur, das allwegs allem dem widerstreitet, das nicht göttlich ist, und es ist nicht eine *Kraft* der Seele, wie etliche Meister meinten, und ist allwegs geneigt zum Guten; selbst noch in der Hölle ist es geneigt zum Guten. Die Meister sagen: Dieses Licht ist von solcher Natur, daß es ein beständiges Streben hat, und es heißt Synteresis, und das bedeutet soviel wie ein Verbinden und ein Abkehren. Es hat zwei Betätigungen. Die eine ist verbissene Abwehr gegenüber allem, was nicht lauter ist. Die andere Betätigung ist die, daß es beständig zum Guten lockt – und das ist der Seele unmittelbar eingedrückt –, selbst noch bei denen, die in der Hölle sind. Deshalb ist es ein *großes* Abendessen.

Nun sprach er zu dem Knechte: ›Geh hinaus und heiß sie kommen, die da geladen sind; alles ist nun bereit‹ ⟨Luk. 14,17⟩. Alles, was er ist, das empfängt die Seele. Wonach die Seele begehrt, das ist nun bereit. Was auch immer Gott gibt, das ist immerfort im Werden begriffen gewesen; sein Werden ist in diesem Nun neu und frisch und völlig in einem ewigen Nun. Ein großer Meister sagt: Etwas, das ich sehe, wird geläutert und vergeistigt in meinen Augen, und das Licht, das in mein Auge gelangt, käme doch niemals in die Seele, wäre nicht jene Kraft, die darüber ist. Sankt Augustinus sagt, daß das Fünklein mehr in der Wahrheit drin ist als alles, was der Mensch lernen kann. Ein Licht brennt. Nun sagt man, das eine werde vom andern entzündet. Soll dies geschehen, so ist es notwendig, daß das, was ⟨schon⟩ brennt, oben ist. Wie wenn einer eine Kerze nähme, die ⟨zwar⟩ erloschen wäre, aber noch glömme und schwelte, und sie einer andern entgegenhöbe, so würde die Flamme herabblaken und die andere ⟨Kerze⟩ entzünden. Man sagt, ein Feuer entzünde das andere. Dem widerspreche ich. Ein Feuer entzündet wohl sich selbst. Was ein anderes entzünden soll, das muß oberhalb dieses sein, wie der Himmel: der brennt nicht und ist kalt; dennoch entzündet er das Feuer, und das geschieht durch die Berührung des Engels. So auch bereitet sich die Seele durch Übung. Dadurch wird sie von oben herab entzündet. Das geschieht durch das Licht des Engels.

Nû sprichet er ze dem knehte: ›ganc ûz und heiz sie komen, die dâ geladen sint; alliu dinc sint nû bereit‹. Dô sprach der ein: ›ich hân ein dorf gekoufet, ich enmac niht komen‹. Daz sint die liute, die noch etwaz klebent mit sorcsamkeit; die enbîzent der âbentspîse niemer. Der ander sprach: ›ich hân vünf joch rinder gekoufet‹. Diu vünf joch bedünkent mich eigenlîche, daz sie gehœren ze den vünf sinnen, wan ieglich sin ist selbe ander, und diu zunge in ir selber ist zwivalt. Dar umbe, als ich êgester sprach: dô got ze der vrouwen sprach: ›brinc mir dînen man‹, dô sprach si: ›ich enhân keinen‹. Dô sprach er: ›dû hâst nû wâr; dû hâst aber vünf gehabet, und den dû iezehâst, der enist niht dîn man‹. Daz meinet: die nâch den vünf sinnen lebent, wærlîche, die enbîzent dirre spîse niemer. Der dritte sprach: ›ich hân eine vrouwen genomen, ich enmac niht komen‹. Diu sêle ist alzemâle man, dâ si ze gote gekêret ist. Dâ diu sêle her nider sleht, dâ heizet si vrouwe; aber dâ man got in im selber bekennet und got dâ heime suochet, dâ ist si der man. Nû was verboten in der alten ê, daz kein man vrouwenkleit an sich legete, noch vrouwen manneskleit. Denne ist si man, sô si einvalticlîche in got dringet sunder mittel.

Aber sô si ihtesiht her ûz luoget, dâ ist si ein vrouwe. Dô sprach der herre: ›bî wâr! sie enbîzent mîner spîse niemer‹, und sprach ze dem knehte: ›ganc ûz an die engen und wîten gazzen und bî den ziunen und an die breiten strâzen‹. Ie enger, ie wîter. ›Bî den ziunen‹. Etlîche krefte die sint verziunet an eine stat. Diu kraft, dâ mite ich sihe, dâ mite enhœre ich niht, noch dâ mite ich hœre, dâ mite ensihe ich niht. Alsô ist ez ouch umbe die andern. Nochdenne ist diu sêle ganz in einem ieglîchen glide; aber etlich kraft ist niendert gebunden.

Nû waz ist der kneht? Daz sint die engel und die prediger. Aber als mich bedünket, sô ist der kneht daz vünkelîn. Nû

Nun sagt er zu dem Knechte: ›Geh hinaus und heiß sie kommen, die da geladen sind; alles ist nun bereit‹ ⟨Luk. 14,17⟩. Da sprach der eine: ›Ich habe einen Weiler gekauft, ich kann nicht kommen‹ ⟨Luk. 14,18⟩. Das sind jene Leute, die noch irgendwie in der Besorgtheit kleben: die werden nimmer dieses Abendmahl genießen. Der andere sprach: ›Ich habe fünf Joch Rinder gekauft‹ ⟨Luk. 14,18⟩. Diese fünf Joch, so dünkt mich, beziehen sich, recht verstanden, auf die fünf Sinne; denn jeder Sinn ist zweigeteilt, auch ⟨selbst⟩ die Zunge ist in sich selbst zwiefältig. Deshalb – wie ich vorgestern sagte –, als Gott zu der Frau sprach: ›Bring mir deinen Mann‹, da sagte sie: ›Ich habe keinen.‹ Da sprach er: ›Du hast recht; du hast wohl ihrer fünf *gehabt*, und der, den du jetzt hast, der ist nicht dein Mann‹ ⟨Joh. 4,16/18⟩. Das will sagen: Diejenigen, die nach den fünf Sinnen leben, wahrlich, die werden diese Speise nimmermehr genießen. Der dritte sprach: ›Ich habe eine Frau genommen, ich kann nicht kommen‹ ⟨Luk. 14,20⟩. Die Seele ist ganz und gar Mann, wenn sie Gott zugekehrt ist. Wenn die Seele sich abwärts wendet, dann heißt sie Frau; wenn man jedoch Gott in sich selbst erkennt und Gott daheim sucht, dann ist die Seele der Mann. Nun war es im alten Bund verboten, daß ein Mann Frauenkleidung anlegte oder Frauen Männerkleidung. Dann ist die Seele Mann, wenn sie ohne Vermittlung einfaltig in Gott dringt. Wenn sie aber irgendwie nach draußen lugt, dann ist sie Frau. Da sprach der Herr: ›Fürwahr! Sie werden meine Speise nimmermehr genießen‹, und sagte zum Knechte: ›Geh hinaus in die engen und weiten Gassen und an die Zäune und in die breiten Straßen‹ ⟨Luk. 14,21 u. 23/24⟩. Je enger, um so weiter. ›An die Zäune‹: Gewisse Kräfte sind an eine bestimmte Stätte »verzäunt«. Die Kraft, mit der ich sehe, damit höre ich nicht, und die, mit der ich höre, damit sehe ich nicht. So steht es auch um die anderen. Dennoch ist die Seele ganz in einem jeglichen Gliede; aber eine gewisse Kraft ist nirgends gebunden.

Was ist nun ›der Knecht‹? Das sind die Engel und die Prediger. Wie es aber *mich* bedünkt, ist der Knecht das Fünk-

sprach er ze dem knehte: ›ganc enwec ze den ziunen und trîp her în dise vierleie liute: blinde und lame, sieche und kranke. Bî wâr! niemer nieman ander enbîzet mîner spîse‹. Daz wir dise drîe abewerfen und alsus man werden, des helfe uns got. Âmen.

lein. Nun sprach er zu dem Knechte: ›Geh hinweg zu den Zäunen und treib folgende viererlei Leute herein: Blinde und Lahme, Sieche und Kranke. Fürwahr! Nimmermehr wird sonstwer meine Speise genießen.‹ Daß wir diese drei ⟨oben genannten⟩ Dinge ablegen und auf solche Weise »Mann« werden, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 20B⟩

Homo quidam fecit cenam magnam etc.

›Ein mensche machete eine âbentspîse, eine grôze âbentwirtschaft‹. Swer des morgens wirtschaft machet, der ladet allerleie liute; aber ze der âbentwirtschaft ladet man grôze liute und liebe liute und gar heimlîche vriunde. Man begât hiute in der kristenheit den tac der âbentwirtschaft, die unser herre machete sînen jüngern, sînen heimlîchen vriunden, dô er in gap sînen heiligen lîchamen ze einer spîse. Daz ist daz êrste. Ein ander sin von dem âbentezzen. Ê ez kome ze dem âbende, sô muoz ein morgen und ein mittentac sîn. Daz götlîche lieht gât ûf in der sêle und machet einen morgen, und diu sêle klimmet ûf in dem liehte in eine wîte und in eine hœhe in den mittentac; dar nâch volget der âbent. Nû sprechen wir in einem andern sinne von dem âbende. Swenne daz lieht abevellet, sô wirt ez âbent; swenne alliu diu werlt abevellet von der sêle, sô ist ez âbent, sô kumet diu sêle in eine ruowe. Nû sprichet sant *Grêgôrius* von dem âbentezzen: als man des morgens izzet, dar nâch volget ein ander ezzen; aber nâch dem âbentezzen envolget kein ander ezzen. Swenne diu sêle gesmecket in der âbentwirtschaft der spîse und daz vünkelîn der sêle begrîfet daz götlîche lieht, sô endarf ez keiner spîse mê und ensuochet niht ûzen und heltet sich allez in dem götlîchen liehte. Nû sprichet sant *Augustînus*: herre, benimest dû uns dich, sô gip uns einen andern dich, anders uns engenüeget niht dan an dir, wan wir enwellen niht dan dich. Unser herre nam sich sînen jüngern got und menschen und gap sich in wider got und menschen, aber in einer andern wîse und in einer andern forme. Als dâ grôz heiltuom ist, daz enlæzet man niht blôz rüeren noch sehen; man bewindet ez in einer kristallen oder in ihte anders. Alsô

PREDIGT 20B

Homo quidam fecit cenam magnam etc. ⟨Luc. 14,16⟩

›Ein Mensch bereitete ein Abendessen, ein großes Abendmahl‹ ⟨Luk. 14,16⟩. Wer morgens ein Gastmahl gibt, der ladet allerlei Leute ein; zum Abendmahl aber ladet man große und liebe Leute und gar vertraute Freunde ein.

Man begeht heute in der Christenheit den Tag des Abendmahles, das unser Herr seinen Jüngern, seinen vertrauten Freunden, bereitete, als er ihnen seinen heiligen Leib zur Speise gab. Dies ist das erste.

Ein weiterer Sinn des Abendmahls: Bevor es zum Abend kommt, muß es einen Morgen und einen Mittag geben. Das göttliche Licht geht auf in der Seele und schafft einen Morgen, und die Seele klimmt auf in dem Lichte in eine Weite und eine Höhe, in den Mittag; danach folgt der Abend.

Nun wollen wir in einem weiteren Sinne vom Abend sprechen. Wenn das Licht hinschwindet, dann wird es Abend; wenn die ganze Welt von der Seele abfällt, dann ist es Abend, dann kommt die Seele zur Ruhe. Nun sagt Sankt Gregorius über das Abendessen: Wenn man morgens ißt, so folgt danach ⟨noch⟩ ein weiteres Essen; nach dem Abendessen aber folgt kein weiteres Essen. Wenn die Seele beim Abendmahl die Speise schmeckt und das Fünklein der Seele das göttliche Licht ergreift, dann bedarf es keiner ⟨weiteren⟩ Speise mehr und sucht nichts ⟨mehr⟩ draußen und hält sich ganz im göttlichen Licht. Nun sagt Sankt Augustinus: Herr, nimmst du dich uns, so gib uns einen andern Dich; an nichts außer dir finden wir Genügen, denn wir wollen nichts als dich. Unser Herr nahm sich seinen Jüngern als Gott und Menschen, und er gab sich ihnen wieder als Gott und Menschen, aber in einer andern Weise und in einer andern Form. Wie da, wo sich ein großes Heiligtum befindet: das läßt man nicht unverhüllt berühren oder sehen; man faßt es in Kristall oder in sonst etwas. So auch tat's unser Herr, als er

tete unser herre, dô er sich gap einen andern sich. Got gibet sich, allez daz er ist, in der âbentwirtschaft ze einer spîse sînen lieben vriunden. Sant *Augustînô* grûwelte vor dirre spîse; dô sprach im ein stimme zuo in dem geiste: »ich bin ein spîse der grôzen; wahs und nim zuo und iz mich. Dû enverwandelst mich niht in dich, mêr: dû wirst gewandelt in mich«. Die spîse und den trank, diu ich vor vierzehen nahten nam, dâ von nam ein kraft mîner sêle daz lûterste und daz kleineste und truoc daz in mînen lîp und vereinte daz mit allem dem, daz in mir ist, daz niht enist als kleine, als man eine nâdel gesetzen müge, ez enhabe sich mit im vereinet; und ist als eigenlîche ein mit mir, als daz dâ genomen wart in mîner muoter lîbe, dâ mîn leben mir wart îngegozzen ze dem êrsten. Alsô eigenlîche nimet diu kraft des heiligen geistes daz lûterste und daz kleineste und daz hœheste, daz vünkelîn der sêle, und treget ez alles ûf in dem brande, in der minne, als ich nû spriche von dem boume: der sunnen kraft diu nimet in der wurzel des boumes daz lûterste und daz kleineste und ziuhet ez alles ûf biz in den zwîc, dâ ist ez ein bluome. Alsô wirt alle wîs daz vünkelîn in der sêle ûfgetragen in dem liehte und in dem heiligen geiste und alsô ûfgetragen in den êrsten ursprunc und wirt sô gar ein mit gote und suochet sô gar in ein und ist eigenlîcher ein mit gote dan diu spîse sî mit mînem lîbe, jâ, verre mê, als vil als ez lûterer und edeler ist. Dar umbe sprichet er: ›eine grôze âbentwirtschaft‹. Nû sprichet *Dâvît*: ›herre, wie grôz und wie manicvaltic ist diu süezicheit und diu spîse, die dû verborgen hâst allen den, die dich vürhtent‹; und der dise spîse mit vorhten enpfæhet, dem ensmecket si niemer eigenlîche, man muoz sie enpfâhen mit minnen. Dar umbe ein gotminnendiu sêle diu überwindet got, daz er sich ir alzemâle geben muoz.

Nû sprichet sant *Lucas*: ›ein mensche machete ein grôz âbentezzen‹. Der mensche enhâte niht namen, der mensche enhâte keinen glîch, der mensche ist got. Got enhât keinen namen. Ein *heidenischer meister* sprichet, daz kein zunge enkan

sich als einen andern Sich gab. Gott gibt sich mit allem, was er ist, im Abendmahl seinen lieben Freunden zur Speise. Sankt Augustinus graute es vor dieser Speise; da sprach eine Stimme zu ihm im Geiste: »Ich bin eine Speise der Großen; wachs und nimm zu und iß mich! Du verwandelst mich ⟨aber⟩ nicht in dich, sondern du wirst in mich gewandelt.« Von der Speise und dem Trank, die ich vor vierzehn Tagen zu mir nahm, entnahm eine Kraft meiner Seele das Lauterste und das Feinste und führte es in meinen Körper und vereinigte es mit allem dem, was in mir ist, so daß nichts so klein ist wie das, worauf man eine Nadel setzen könnte, das sich nicht mit ihm vereinigt hätte; und es ist so eigentlich eins mit mir wie das, was in meiner Mutter Leib empfangen wurde, als mir das Leben zu Anfang eingegossen wurde. Ebenso eigentlich nimmt die Kraft des Heiligen Geistes das Lauterste und das Feinste und das Höchste, das Fünklein der Seele, und trägt es ganz empor im Brande, in der Liebe, wie ich es nun vom Baume sage: der Sonne Kraft nimmt in der Wurzel des Baumes das Lauterste und das Feinste und zieht es ganz hinauf bis in den Zweig; dort wird es zur Blüte. Ganz so wird auf alle Weise das Fünklein in der Seele emporgetragen in dem Lichte und in dem Heiligen Geiste und auf solche Weise hinaufgetragen in den ersten Ursprung und wird so ganz eins mit Gott und strebt so ganz ins Eine und ist in eigentlicherem Sinne eins mit Gott, als die Speise es mit meinem Leibe ist, ja, um vieles mehr, um so viel, wie es lauterer und edler ist. Darum sagt er: ›ein *großes* Abendmahl‹. Nun spricht David: ›Herr, wie groß und wie mannigfaltig ist die Süßigkeit und die Speise, die du allen denen verborgen hast, die dich fürchten‹ ⟨Ps. 30,20⟩; und wer diese Speise mit Furcht empfängt, dem schmeckt sie niemals wirklich; man muß sie empfangen mit Liebe. Deshalb überwältigt eine gottliebende Seele Gott, so daß er sich ihr gänzlich geben muß.

Nun spricht Sankt Lukas: ›Ein Mensch gab ein großes Abendessen.‹ Dieser Mensch hatte keinen Namen, dieser Mensch hatte nicht seinesgleichen, dieser Mensch ist Gott. Gott hat keinen Namen. Ein heidnischer Meister sagt, daß

ein eigen wort geleisten von gote ze sprechenne durch die hôheit und die lûterkeit sînes wesens. Als wir sprechen von dem boume, sô sprechen wir mit den dingen, die boben dem boume sint, als diu sunne, diu dâ würket in dem boume. Dar umbe enmac von gote niht eigenlîche gesprochen werden, wan boben gote niht enist, noch got sache niht enhât. Ze dem andern mâle sprechen wir von den dingen mit glîcheit. Dar umbe enmac man von gote niht eigenlîche gereden, wan im niht glîch enist. Ze dem dritten mâle redet man von den dingen an irn werken: als man sprichet von der wîsheit des meisters, sô sprichet man von dem bilde, daz er gemachet hât; daz bilde offenbâret des meisters wîsheit. Alle crêatûren sint ze snœde dar zuo, daz sie in offenbâren; sie sint alle ein niht gegen gote. Dar umbe enmac kein crêatûre ein einic wort von gote geleisten in sînen werken. Dar umbe sprichet *Dionysius*: alle, die got sprechen wellent, die hânt unreht, wan sie ensprechent sîn niht. Die in niht sprechen enwellent, die hânt reht, wan kein wort enmac got gesprechen, mêr: er sprichet sich wol selber in im selben. Dar umbe sprichet *Dâvît*: ›wir suln diz lieht sehen in dînem liehte‹. *Lucas* sprichet: ›ein mensche‹. Er ist ein und ist ein mensche, und er ist niemanne glîch und ist über al überswebende.

Der herre sante ûz sîne knehte. Sant *Grêgôrius* sprichet, dise knehte sîn der prediger orden. Ich spriche von einem andern knehte, daz ist der engel. Noch sprechen wir von einem knehte, von dem ich mê gesprochen hân, daz ist vernünfticheit in dem umbekreize der sêle, dâ si rüeret engelische natûre und ist ein bilde gotes. In disem liehte hât diu sêle mit den engeln gemeinschaft und ouch mit den engeln, die in der helle vervallen sint und hânt doch behalten den adel ir natûre. Dâ stât diz vünkelîn blôz sunder aller hande lîden ûfgerihtet in daz wesen gotes. Si glîchet sich ouch den guoten engeln, die dâ stæte würkent in gote und

keine Zunge ein treffendes Wort über Gott auszusagen vermag wegen der Hoheit und Lauterkeit seines Seins. Wenn wir vom Baume sprechen, so sagen wir über ihn aus vermittels der Dinge, die über dem Baume sind, wie die Sonne, die da wirkt in dem Baume. Darum kann von Gott nicht im eigentlichen Sinne gesprochen werden, weil über Gott nichts ⟨mehr⟩ ist und Gott keine Ursache hat. Zum zweiten sagen wir über die Dinge aus vermittels Gleichheit. Deshalb kann man ⟨wiederum⟩ von Gott nicht im eigentlichen Sinne reden, weil ihm nichts gleich ist. Zum dritten sagt man über die Dinge aus vermittels ihrer Wirkungen: wenn man von der Kunst des Meisters sprechen will, so spricht man von dem Bilde, das er geschaffen hat; das Bild offenbart des Meisters Kunst. Alle Kreaturen sind zu geringwertig dazu, daß sie Gott offenbaren; sie sind alle ⟨zusammen⟩ ein Nichts gegen Gott. Darum vermag keine Kreatur ein einziges Wort über Gott in seinen Schöpfungen zu äußern. Deshalb sagt Dionysius: Alle, die Gott aussagen wollen, haben unrecht, denn sie sagen nichts von ihm aus. Die ⟨aber⟩, die ihn *nicht* aussagen wollen, die haben recht, denn kein Wort vermag Gott auszudrücken; wohl aber sagt er sich selbst in sich selbst aus. Darum spricht David: ›Wir werden dieses Licht schauen in deinem Lichte‹ ⟨Ps. 35,10⟩. Lukas spricht: ›Ein Mensch‹. Er ist »Eins« und ist ein »Mensch«, und er ist niemandem gleich und überschwebt alles.

›Der Herr sandte aus seine Knechte‹ ⟨Luk. 14,17⟩. Sankt Gregorius sagt, diese »Knechte« seien der Orden der Prediger. *Ich* spreche von einem andern Knechte, das ist der Engel. Überdies wollen wir von einem Knechte sprechen, von dem ich schon mehrmals gesprochen habe, das ist die Vernunft am ⟨äußersten⟩ Umkreis der Seele, wo sie die Engelsnatur berührt, und ist ein Bild Gottes. In diesem Lichte hat die Seele Gemeinschaft mit den Engeln und auch ⟨selbst noch⟩ mit jenen Engeln, die in der Hölle verfallen sind und doch den Adel ihrer Natur behalten haben. Da steht dieses Fünklein bloß, ohne irgendwelches Leiden aufgerichtet in das Sein Gottes. Sie ⟨= die Seele⟩ gleicht auch den guten Engeln, die

nement in gote und tragent alliu ir werk wider in got und nement got von gote in gote. Disen guoten engeln glîchet sich daz vünkelîn der vernünfticheit, daz dâ âne underscheit geschaffen ist von gote, ein überswebende lieht und ein bilde götlîcher natûre und von gote geschaffen. Diz lieht treget diu sêle in ir. Die *meister* sprechent, ez sî ein kraft in der sêle, diu heizet sinderesis, des enist niht. Daz sprichet als vil als daz alle zît gote zuohanget, und ez enwil niemer niht übels. In der helle ist ez geneiget ze guote; ez krieget iemer in der sêle wider allez, daz niht lûter enist noch götlich und ladet în âne underlâz ze der wirtschaft.

Dar umbe sprichet er: ›er sante ûz sîne knehte, daz sie kæmen, ez sî allez bereit‹. Nieman darf vrâgen, waz er enpfâhe an unsers herren lîchamen. Daz vünkelîn, daz dâ bereit stât ze enpfâhenne unsers herren lîchamen, stât iemermê in dem wesene gotes. Got gibet sich der sêle alles niuwe in einem gewerdenne. Er ensprichet niht: ›ez ist geworden‹ oder ›ez gewirdet‹, mêr: ez ist alles niuwe und vrisch als in einem gewerdenne âne underlâz.

Dar umbe sprichet er: ›ez ist allez nû bereit‹.

Nû sprichet ein *meister*, daz ein kraft der sêle liget über dem ougen, diu ist wîter dan alliu diu werlt und wîter dan der himel. Diu kraft nimet allez, daz ze den ougen wirt îngetragen, und treget ez allez ûf in die sêle. Daz widersprichet ein ander *meister* und sprichet: nein, bruoder, im enist niht alsô. Allez, daz îngetragen wirt ze den sinnen in die kraft, daz enkumet in die sêle niht; mêr: ez liutert und bereitet und gewinnet die sêle, daz si blôz enpfâhen mac des engels lieht und daz götlîche lieht. Dar umbe sprichet er: ›ez ist allez nû bereit‹.

Und sie enkoment niht, die geladen sint. Der êrste sprichet: ›ich hân ein dorf gekoufet, ich enmac niht komen‹. Bî dem dorfe ist ûfgenomen allez, daz irdisch ist. Die wîle diu sêle iht hât an ir, daz irdisch ist, sô enkumet si ze der wirtschaft niht. Der ander sprach: ›ich hân gekoufet vünf joch

da stetig wirken in Gott und aus Gott empfangen und alle ihre Werke wieder in Gott zurücktragen und Gott von Gott in Gott empfangen. Diesen guten Engeln gleicht das Fünklein der Vernunft, das ohne Vermittlung von Gott geschaffen ist, ein überschwebendes Licht und ein Bild göttlicher Natur und von Gott geschaffen. Dieses Licht trägt die Seele in sich. Die Meister sagen, es sei eine *Kraft* in der Seele, die Synteresis heiße, dem aber ist nicht so. Dies ‹= die Synteresis› heißt soviel wie etwas, das allzeit Gott anhängt, und es will niemals etwas Böses. ‹Noch› in der Hölle ist es zum Guten geneigt; es widerstreitet in der Seele allem, was nicht lauter noch göttlich ist, und ladet beständig zu jenem Gastmahl ein.

Darum spricht er: ›Er sandte aus seine Knechte, auf daß sie kämen; alles sei bereit‹ ‹Luk. 14,17›. Niemand braucht zu fragen, *was* er in unseres Herrn Leib empfange. Das Fünklein, das da bereit steht, unseres Herrn Leib zu empfangen, steht immerfort im Sein Gottes. Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden. Er sagt nicht: »Es ist *geworden*« oder »Es *wird* werden«, sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlaß.

Darum sagt er: ›Es ist alles nun bereit.‹

Nun sagt ein Meister, es liege eine Kraft oberhalb des Auges, die weiter ist als die ganze Welt und weiter als der Himmel. Diese Kraft nimmt alles, was durch die Augen eingetragen wird, und trägt das alles hinauf in die Seele. Dem widerspricht ein anderer Meister und sagt: Nein, Bruder, dem ist nicht so. Alles, was durch die Sinne in jene Kraft eingetragen wird, das gelangt nicht in die Seele; es läutert vielmehr und bereitet und rüstet die Seele, auf daß sie des Engels Licht und das göttliche Licht rein zu empfangen vermag. Darum spricht er: ›Es ist alles nun bereit.‹

Aber sie kommen nicht, die geladen sind. Der erste sagt: ›Ich habe einen Weiler gekauft, ich kann nicht kommen‹ ‹Luk. 14,18›. Unter dem Weiler ist alles das verstanden, was irdisch ist. Solange die Seele irgend etwas an sich hat, was irdisch ist, so lange kommt sie nicht zu diesem Gastmahl. Der

ohsen; ich enmac niht komen, ich sol sie besehen‹. Die vünf joch ohsen daz sint die vünf sinne. An ieglîchem sinne sint zwei, daz sint vünf joch. Die wîle diu sêle volget den vünf sinnen, sô enkumet si niemer ze der wirtschaft. Der dritte sprach: ›ich hân eine vrouwen genomen, ich enmac niht komen‹. Ich hân ez mê gesprochen: der man in der sêle daz ist vernünfticheit. Swenne diu sêle die rihte ist ûfgekêret in got mit vernünfticheit, sô ist diu sêle man und ist ein und enist niht zwei; mêr: als diu sêle sich her nider kêret, sô ist si ein vrouwe. Mit einem gedanke und mit einem nidersehenne sô ziuhet si vrouwenkleit ane; dise enkoment ouch niht ze der wirtschaft.

Nû sprichet unser herre ein swære wort: ›ich sage iu vür wâr: dirre keiner engesmecket niemer mîner wirtschaft‹. Dô sprach der herre: ›gât ûz in die engen und in die wîten strâzen‹. Ie mê sich diu sêle hât gesament, ie enger si ist, und ie enger si ist, ie wîter si ist. ›Nû gât umbe die ziune und in die wîten strâzen‹. Ein teil der krefte der sêle sint beziunet in den ougen und in den andern sinnen. Die andern krefte sint vrî, die sint ungebunden und ungehindert von dem lîbe. Dise ladet alle în, und ladet die armen und die blinden und die lamen und die kranken. Dise koment în ze der wirtschaft und nieman anders. Dar umbe sprichet sant *Lukas*: ›ein mensche hât gemachet eine grôze âbentwirtschaft‹. Der mensche ist got und enhât niht namen. Daz wir ze dirre wirtschaft komen, des helfe uns got! Âmen.

zweite sagte: ›Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft; ich kann nicht kommen, ich muß sie mir ansehen‹ ⟨Luk. 14,19⟩. Die fünf Joch Ochsen, das sind die fünf Sinne. Jeder Sinn ist zweigeteilt, es sind ⟨also⟩ fünf Joche. Solange die Seele den fünf Sinnen folgt, solange wird sie niemals zu diesem Gastmahl kommen. Der dritte sprach: ›Ich habe eine Frau genommen, ich kann nicht kommen‹ ⟨Luk. 14,20⟩. Ich habe es schon öfter gesagt: Der Mann in der Seele, das ist die Vernunft. Wenn die Seele mit der Vernunft stracks hinaufgekehrt ist zu Gott, dann ist die Seele »Mann« und ist eins und ist nicht zwei; wenn aber die Seele sich hinabwendet, dann ist sie »Frau«. Mit einem ⟨einzigen⟩ Gedanken und mit einem ⟨einzigen⟩ Abwärtsblicken legt sie Frauenkleider an; auch *solche* kommen nicht zu diesem Gastmahl.

Nun spricht unser Herr ein schwerwiegendes Wort: ›Ich sage euch fürwahr: keiner von diesen wird je mein Gastmahl genießen‹. Da sprach der Herr: ›Gehet hinaus in die engen und in die weiten Straßen.‹ Je mehr sich die Seele gesammelt hat, um so enger ist sie, und je enger sie ist, um so weiter ist sie. ›Nun gehet an die Zäune und in die weiten Straßen.‹ Ein Teil der Kräfte der Seele ist »verzäunt« ⟨= gebunden⟩ an die Augen und an die anderen Sinne. Die anderen Kräfte sind frei, sie sind ungebunden und unbehindert durch den Leib. Diese ladet alle ein, und ladet die Armen und die Blinden und die Lahmen und die Kranken. Diese werden hineinkommen zu diesem Gastmahl und sonst niemand ⟨Luk. 14,21 u. 23/24⟩. Darum spricht Sankt Lukas: ›Ein Mensch hatte bereitet ein großes Abendmahl‹ ⟨Luk. 14,16⟩. Dieser Mensch ist Gott und hat keinen Namen. Daß wir zu diesem Gastmahl kommen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 21⟩

Unus deus et pater omnium etc.

Ich hân ein wort gesprochen in der latîne, daz sprichet sant *Paulus* in der epistel: ›ein got und vater aller, der dâ ist gebenedict über alle und durch alle und in uns allen‹. Ein ander wort nime ich ûz dem êwangeliô, daz unser herre sprichet: ›vriunt, klim ûf baz, ziuch dich hœher‹.

In dem êrsten, daz *Paulus* sprichet: ›ein got und vater aller‹, dâ geswîget er eines wörtelîns, daz treget in im ein anderunge. Dâ er sprichet ›ein got‹, dâ meinet er, got ist ein in im selben und gesundert von allem. Got gehœret niemanne zuo, und im gehœret nieman zuo; got ist ein. *Boethius* sprichet: got ist ein und enwandelt sich niht. Allez, daz got ie geschuof, daz schuof er in wandelunge. Alliu dinc, sô sie geschaffen werdent, sô tragent sie ûf irm rücke, daz sie sich wandelnt.

Daz meinet, daz wir ein suln sîn in uns selben und gesundert von allem, und stæte unbeweget suln wir mit gote ein sîn. Ûzer gote enist niht dan niht aleine. Dar umbe ist ez unmügelich, daz in got iht gevallen müge anderunge oder wandelunge. Swaz ûz im suochet ein ander stat, daz endert sich. Got hât alliu dinc in im in einer vüllede; dar umbe ensuochet er niht ûzer im selben wan in der vüllede, als ez in gote ist. Als ez got in im treget, daz enkan kein crêatûre begrîfen.

Ein ander lêre, daz er sprichet: ›vater aller, dû bist gebenedict‹. Diz wort treget iezuo eine anderunge in im. Dâ er sprichet ›vater‹, dâ sîn wir iezuo mite. Ist er unser vater, sô sîn wir sîniu kint, sô gât uns ze herzen sîn êre und sîn smâcheit, die man im biutet. Als daz kint anesihet, wie liep ez dem vater ist, sô weiz ez, wes ez im schuldic ist als lûterlîche und als unschuldiclîche ze lebenne. Dâ bî suln wir ouch leben

PREDIGT 21

Unus deus et pater omnium etc. ⟨Eph. 4,6⟩

Ich habe ein Wort gesprochen auf lateinisch, das spricht Sankt Paulus in der Epistel: ›Ein Gott und Vater aller, der da ist gebenedeit über alle und durch alle und in uns allen‹ ⟨Eph. 4,6⟩. Ein anderes Wort entnehme ich dem Evangelium, daß unser Herr sagt: ›Freund, steig höher hinauf, zieh höher hinauf‹ ⟨Luk. 14,10⟩.

In dem ersten, da Paulus spricht: ›Ein Gott und Vater aller‹, da verschweigt er ein Wörtlein, das ein Wandlungsmoment in sich beschließt. Wenn er sagt: ›*ein* Gott‹, so meint er damit, daß Gott *Eins* ist in sich selbst und gesondert von allem. Gott gehört niemandem an, und niemand gehört ihm an; Gott ist Eins. Boethius sagt: Gott ist Eins und wandelt sich nicht. Alles, was Gott je erschuf, das schuf er als dem Wandel unterworfen. Alle Dinge tragen, so wie sie geschaffen werden, Wandelbarkeit auf ihrem Rücken.

Dies will besagen, daß wir Eins sein sollen in uns selbst und gesondert von allem, und stetig unbewegt sollen wir mit Gott eins sein. Außerhalb Gottes ist nichts als nur das Nichts. Darum ist es unmöglich, daß in Gott irgendwie Veränderung fallen könne oder Wandlung. Was außer sich eine andere Stätte sucht, das ändert sich. Gott ⟨aber⟩ hat alle Dinge in sich in einer Fülle; darum sucht er nichts außerhalb seiner selbst, sondern nur in der Fülle, wie es in Gott ist. So wie es Gott in sich trägt, so kann es keine Kreatur begreifen.

Eine zweite Lehre ⟨ist darin enthalten⟩, wenn er sagt: ›Vater aller, du bist gebenedeit.‹ *Dieses* Wort trägt nun ein Wandlungsmoment in sich. Wenn er sagt ›Vater‹, so sind wir dann jetzt mitgemeint. Ist er unser *Vater*, so sind wir seine *Kinder*, und so geht uns seine Ehre wie seine Schmähung, die man ihm bietet, zu Herzen. Wenn das Kind ersieht, wie lieb es dem Vater ist, so weiß es, weshalb es ihm schuldig ist, so rein und so unschuldig zu leben. Aus diesem Grunde sollen

in lûterkeit, wan got sprichet selbe: ›sælic sint, die reines herzen sint, wan sie suln got beschouwen‹. Waz ist reinicheit des herzen? Daz ist reinicheit des herzen, daz gesundert ist und gescheiden von allen lîphaftigen dingen und gesamenet und geslozzen in im selben und denne ûz der lûterkeit sich werfende in got und dâ vereiniget werdende. *Dâvît* sprichet: diu werk sint lûter und unschuldic, diu dâ loufent und volbrâht werdent in dem liehte der sêle, und diu noch unschuldiger, diu dâ inneblîbent inwendic und in dem geiste und niht her ûz koment. ›Ein got und vater aller‹.

Daz ander wort: ›vriunt, klim ûf baz, ziuch dich hœher‹. Ich mache von zwein ein. Daz er sprichet ›vriunt, klim ûf baz, ziuch dich hœher‹, daz ist ein kôsen der sêle mit gote, und ir wart geantwürtet: ›ein got und vater aller‹. Ein *meister* sprichet: vriuntschaft liget in willen. Als verre vriuntschaft in willen liget, sô eneiniget si niht. Ich hân ez ouch mê gesprochen: minne eneiniget niht; si einiget wol an einem werke, niht an einem wesene. Dar umbe sprichet si aleine: ›ein got‹, ›klim ûf baz, ziuch dich hœher‹. In den grunt der sêle enmac niht dan lûter gotheit. Dennoch der oberste engel, swie nâhe er gote ist und swie sippe und swie vil er gotes in im habe – sîniu werk sint stæte in gote, er ist geeiniget in gote an einem wesene, niht an einem werke, er hât ein inneblîben in gote und ein stæte mitewonen – swie edel der engel ist, daz ist joch wunder, doch enmac er in die sêle niht. Ein *meister* sprichet: alle crêatûren, die underschidunge hânt, die sint des unwirdic, daz got selbe in in würke. Diu sêle in ir selber, dâ si obe dem lîchamen ist, ist sô lûter und sô zart, daz si niht ennimet dan blôz lûter gotheit. Dennoch enmac got dar în niht, im enwerde abegenomen allez, daz im zuogeleget ist. Dar umbe wart ir geantwürtet: ›ein got‹.

Sant *Paulus* sprichet: ›ein got‹. Ein ist etwaz lûterz dan güete und wârheit. Güete und wârheit enlegent niht zuo, sie

auch wir in Reinheit leben, denn Gott spricht selbst: ›Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen‹ ⟨Matth. 5,8⟩. Was ist Reinheit des Herzens? Das ist Reinheit des Herzens, was abgesondert und geschieden ist von allen körperlichen Dingen und gesammelt und verschlossen ist in sich selbst und was sich dann aus dieser Lauterkeit in Gott wirft und dort vereint wird. David sagt: *die* Werke sind lauter und unschuldig, die da auslaufen und im Lichte der Seele vollbracht werden; die aber sind noch unschuldiger, die da innen und im Geiste verbleiben und nicht herauskommen. ›Ein Gott und Vater aller‹.

Das andere Wort: ›Freund, steig höher hinauf, zieh höher hinauf.‹ Ich mache aus zweien ⟨= aus den beiden Worten⟩ eins. Wenn er sagt: ›Freund, steig höher hinauf, zieh höher hinauf‹, so ist das ein Zwiegespräch der Seele mit Gott, wobei ihr geantwortet wurde: ›Ein Gott und Vater aller‹. Ein Meister sagt: Freundschaft liegt im Willen. Soweit Freundschaft im Willen liegt, eint sie nicht. Ich habe es auch sonst schon gesagt: Liebe eint nicht; sie eint zwar im Werk, nicht aber im Sein. Deshalb nur sagt sie: ›*Ein* Gott‹, ›Steig höher hinauf, zieh höher hinauf‹. In den Grund der Seele kann nichts ⟨gelangen⟩ als die lautere Gottheit. Selbst der oberste Engel, so nahe und so verwandt er Gott ist und soviel er auch von Gott in sich habe – sein Wirken ist stetig in Gott, er ist im Sein, nicht im Wirken mit Gott geeint, er hat ein Innebleiben in Gott und ein stetiges Dabeibleiben: *wie* edel der Engel auch ist, das ist fürwahr ein Wunder; trotzdem kann er nicht in die Seele hinein. Ein Meister sagt: Alle Kreaturen, die Unterschiedenheit haben, die sind dessen unwürdig, daß Gott selbst in ihnen wirke. Die Seele in sich selbst, da, wo sie oberhalb des Körpers ist, ist so lauter und so zart, daß sie nichts aufnimmt als die bloße, lautere Gottheit. Und selbst noch Gott kann nicht da hinein, ihm werde denn alles das abgenommen, was ihm zugelegt ist. Darum ward ihr geantwortet: ›*Ein* Gott‹.

Sankt Paulus sagt: ›*Ein* Gott‹. *Eins* ist etwas Lautereres als Gutheit und Wahrheit. Gutheit und Wahrheit legen nichts

legent zuo in einem gedanke; dâ ez bedâht wirt, dâ leget ez zuo. Ein enleget niht zuo, dâ er in im selber ist, ê er ûzvlieze in sun und heiligen geist. Dar umbe sprach er: ›vriunt, ziuch dich hœher‹. Ein *meister* sprichet: ein ist ein versagen des versagennes. Spriche ich, got ist guot, daz leget etwaz zuo. Ein ist ein versagen des versagennes und ein verlougen des verlougennes. Waz meinet ein? Daz meinet ein, dem niht zuogeleget enist. Diu sêle nimet die gotheit, als si in ir geliutert ist, dâ niht zuogeleget enist, dâ niht bedâht enist. Ein ist ein versagen des versagennes. Alle crêatûren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî. Ein engel versaget, daz er ein ander niht ensî. Aber got hât ein versagen des versagennes; er ist ein und versaget alle ander, wan niht ûzer gote enist. Alle crêatûren sint in gote und sint sîn selbes gotheit und meinet ein vüllede, als ich ê sprach? Er ist ein vater aller gotheit. Ich spriche dar umbe ein gotheit, dâ noch niht ûzvliezende enist und niendert enrüeret noch bedâht enwirt. In dem daz ich gote versage etwaz – versage ich gote güete, ich enmac gote niht versagen – in dem daz ich gote versage, dâ begrîfe ich etwaz von im, daz er niht enist; daz selbe muoz abe. Got ist ein, er ist ein versagen des versagennes.

Ein *meister* sprichet, engelischiu natûre habe keine kraft noch kein werk, si enwizze niht dan got aleine. Swaz anders ist, sie enwizzen niht dâ von. Dar umbe sprach er: ›ein got, vater aller‹; ›vriunt, ziuch dich ûf hœher‹. Etlîche krefte der sêle nement von ûzen, als daz ouge: swie kleinlîche daz in sich ziehe und abespalte daz gröbeste, nochdenne nimet ez etwaz von ûzen, daz zuoversiht hât ze hie und nû. Aber verstantnisse und vernünfticheit die schelnt alzemâle abe und nement, dâ noch hie noch nû enist; in dér wîte rüeret si engelische natûre. Dennoch nimet si von sinnen; daz die sinne von ûzen întragent, dâ von nimet vernünfticheit. Des

zu, sie legen wohl im Gedanken zu; wenn es gedacht wird, da legt es zu. Eins dagegen legt nichts zu, dort, wo er ⟨= Gott⟩ in sich selbst ist, ehe er ausfließt in den Sohn und in den Heiligen Geist. Darum sprach er: ›Freund, zieh höher hinauf.‹ Ein Meister sagt: Eins ist ein Verneinen des Verneinens. Sage ich, Gott ist gut, so fügt das ⟨Gott⟩ etwas zu. Eins ⟨dagegen⟩ ist ein Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens. Was meint »Eins«? Eins meint das, dem nichts zugelegt ist. Die Seele nimmt die Gottheit, wie sie in sich geläutert ist, wo ⟨ihr⟩ nichts zugelegt ist, wo nichts ⟨hinzu-⟩gedacht ist. Eins ist ein Verneinen des Verneinens. Alle Kreaturen tragen eine Verneinung in sich; die eine verneint, die andere zu sein. *Ein* Engel verneint, daß er ein anderer ⟨Engel⟩ sei. Gott aber hat ein Verneinen des Verneinens; er ist Eins und verneint alles andere, denn nichts ist außerhalb Gottes. Alle Kreaturen sind in Gott und sind seine eigene Gottheit, und das bedeutet die Fülle, wie ich oben sagte. Er ist ein Vater der ganzen Gottheit. Ich sage deshalb *eine* Gottheit, weil dort noch nichts ausfließt und nichts berührt noch gedacht wird. Darin, daß ich Gott etwas abspreche – spreche ich Gott z. B. die Gutheit ab, in Wahrheit kann ich ⟨natürlich⟩ Gott gar nichts absprechen –, darin also, daß ich Gott etwas abspreche, erfasse ich etwas, was er *nicht* ist; eben *das* nun muß hinweg. Gott ist *Eins*, er ist ein Verneinen des Verneinens.

Ein Meister sagt, die Natur des Engels betätige keine Kraft und kein Wirken, wobei sie nicht ausschließlich nur um Gott wisse. Was es sonst gibt, davon wissen sie nichts. Darum sprach er: ›*Ein* Gott, Vater aller‹; ›Freund, zieh höher hinauf‹. Gewisse Kräfte der Seele nehmen auf von draußen wie das Auge: wie fein das auch immer aufnehmen und das Gröbste abspalten mag, so nimmt es dennoch etwas von außen, was ein Absehen hat auf Hier und Nun. Das Erkennen aber und die Vernunft, die schälen alles ab und nehmen auf, was weder Hier noch Nun kennt; in *dieser* Weite berührt die Vernunft die Engelsnatur. Dennoch empfängt sie von den Sinnen; was die Sinne von außen eintragen, davon

entuot der wille niht; in dem stücke ist der wille edeler dan vernünfticheit. Wille ennimet niendert dan in lûter verstantnisse, dâ noch hie noch nû enist. Got wil sprechen: swie hôch, swie lûter der wille sî, er muoz ûf baz. Diz ist ein widerkôsen, daz got sprichet: ›vriunt, klim ûf baz, sô geschihet dir êre‹.

Wille wil sælicheit. Ich wart gevrâget, waz underscheides wære zwischen gnâde und sælicheit. Gnâde, als wir nû in disem lîbe sîn, und sælicheit, die wir hie nâch suln hân in dem êwigen lebene, die haltent sich zesamen als der bluome ze der vruht. Swenne diu sêle alzemâle vol gnâde ist und ir niht überblîbet, gnâde enwürke und volbringe allez, daz in der sêle ist, kumet ez joch niht allez ze den werken, als ez in der sêle ist, swaz diu sêle würken sol, daz daz diu gnâde volbringe. Ich hân ez ouch mê gesprochen: gnâde enwürket kein werk, wan alle gezierde giuzet si zemâle in die sêle; daz ist ein vüllede in dem rîche der sêle. Ich spriche: gnâde eneiniget niht die sêle mit gote, si ist ein volbringen; daz ist ir werk, daz si die sêle wider ze gote bringet. Dâ wirt ir diu vruht von dem bluomen. Wille, als er sælicheit wil und als er mit gote wil sîn und sô er alsô ûfgezogen ist, in der lûterkeit dâ sliufet got wol in willen, und alsô lûter vernünfticheit got nimet, als er ein wârheit ist, alsô sliufet got wol in vernünfticheit. Aber als er in willen vellet, sô muoz er ûf baz. Dar umbe sprichet er: ›ein got‹, ›vriunt, klim ûf baz‹.

›Ein got‹: in dem daz got ein ist, sô ist volbrâht gotes gotheit. Ich spriche: got enmöhte niemer gebern sînen einbornen sun, enwære er niht ein. In dem daz got ein ist, in dem nimet er allez, daz er würket an crêatûren und an gotheit. Ich spriche mê: einicheit hât got aleine. Gotes eigenschaft ist einicheit; an dem nimet got, daz er got ist, er enwære anders got niht. Allez, daz zal ist, daz hanget von einem, und

nimmt die Vernunft auf. Dies tut der Wille nicht; in diesem Punkt ist der Wille edler als die Vernunft. Der Wille entnimmt nirgends als im reinen Erkennen, wo es weder Hier noch Nun gibt. Gott ⟨unser Herr⟩ will sagen: Wie hoch immer, wie lauter auch der Wille sei, er muß höher hinauf. Es ist ein Antworten, wenn Gott sagt: ›Freund, steig weiter hinauf, so wird dir Ehre zuteil‹ ⟨Luk. 14,10⟩.

Der Wille will Seligkeit. Ich ward gefragt, welcher Unterschied bestehe zwischen Gnade und Seligkeit. Gnade, wie wir sie hier in diesem Leben erfahren, und Seligkeit, die wir späterhin besitzen werden im ewigen Leben, die verhalten sich zueinander wie die Blüte zur Frucht. Wenn die Seele ganz voll Gnade ist und ihr von allem, was in ihr ist, nichts mehr übrigbleibt, das die Gnade nicht wirke und vollende, so kommt doch nicht alles, so wie es in der Seele ist, so zur Wirkung, daß die Gnade alles das, was die Seele wirken soll, vollende. Ich habe auch sonst schon gesagt: Die Gnade wirkt kein Werk, sie gießt ⟨vielmehr⟩ nur alle Zier vollends in die Seele; dies ist die Fülle im Reich der Seele. Ich sage: Die Gnade vereinigt die Seele nicht mit Gott, sie ist vielmehr ⟨nur⟩ ein volles Zubringen; dies ist ihr Werk, daß sie die Seele zurück zu Gott bringt. Dort wird ihr die Frucht aus der Blüte zuteil. Der Wille, soweit er Seligkeit will und soweit er mit Gott sein will und wie er solcherweise emporgezogen ist –, in einen Willen solcher Lauterkeit schlüpft Gott wohl ein, und, soweit die Vernunft Gott so lauter nimmt, wie er Wahrheit ist, soweit schlüpft Gott wohl in die Vernunft ein. So aber, wie er in den Willen fällt, muß er höher hinauf. Darum spricht er: ›Ein Gott‹, ›Freund, steig höher hinauf‹.

›*Ein* Gott‹: darin, daß Gott Eins ist, ist Gottes Gottheit vollendet. Ich sage: Gott könnte nimmermehr seinen eingeborenen Sohn gebären, wenn er nicht Eins wäre. Daraus, daß Gott Eins ist, daraus schöpft er alles, was er wirkt in den Kreaturen und in der Gottheit. Ich sage weiterhin: Einheit hat allein Gott. Gottes Eigenart ist die Einheit; daraus entnimmt Gott, daß er Gott ist, er wäre sonst nicht Gott. Alles, was Zahl ist, das hängt vom Einen ab, und das Eine

ein hanget von nihte. Gotes rîchtuom und wîsheit und wârheit ist alzemâle ein in gote; ez enist niht ein, ez ist einicheit. Got hât allez, daz er hât, in einem; ez ist ein in im. Die *meister* sprechent, der himel loufe umbe, daz er alliu dinc in ein bringe; dar umbe löufet er alsô balde. Got hât alle vüllede als ein, und gotes natûre hanget daran und ist der sêle sælicheit, daz got ein ist; ez ist ir gezierde und ir êre. Er sprach: ›vriunt, klim ûf baz, sô geschihet dir êre‹. Ez ist der sêle êre und gezierde, daz got ein ist. Got tuot, als er dar umbe ein sî, daz er der sêle behage und wie er sich gesmücke dar zuo, daz er die sêle vertœre aleine an im. Dar umbe wil der mensche nû einez, nû ein anderz; nû üebet er sich an wîsheit, nû an kunst. Wan si des éinen niht enhât, dar umbe geruowet diu sêle niemer, ez enwerde allez ein in gote. Got ist ein; daz ist der sêle sælicheit und ir gezierde und ir ruowe. Ein *meister* sprichet: got meinet in allen sînen werken alliu dinc. Diu sêle ist alliu dinc. Waz under der sêle ist an allen dingen daz edelste, daz lûterste, daz hœhste, daz giuzet got alzemâle in sie. Got ist allez und ist ein.

Daz wir alsô vereinet werden mit gote, des helfe uns ›ein got, vater aller‹. Âmen.

hängt von nichts ab. Gottes Reichtum und Weisheit und Wahrheit sind ganz und gar Eins in Gott; es ist nicht nur Eins, es ist Einheit. Gott hat alles, was er hat, im Einen, es ist Eins in ihm. Die Meister sagen, der Himmel laufe um, auf daß er alle Dinge ins Eine bringe; deshalb läuft er so schnell. Gott hat alle Fülle als Eins, und Gottes Natur hängt daran, und es ist der Seele Seligkeit, daß Gott Eins ist; es ist ihre Zier und ihre Ehre. Er sprach: ›Freund, steig höher hinauf, so wird dir Ehre zuteil.‹ Es ist der Seele Ehre und Zier, daß Gott Eins ist. Gott tut so, als sei er ⟨nur⟩ deshalb Eins, damit er der Seele gefalle, und als schmücke er sich zu dem Ende, daß er die Seele nur in sich vernarrt mache. Darum will der Mensch bald eines, bald ein anderes; bald übt er sich in der Weisheit, bald in der Kunst. Weil sie das *Eine* nicht besitzt, darum kommt die Seele nimmer zur Ruhe, bis alles Eins in Gott wird. Gott ist Eins; *dies* ist der Seele Seligkeit und ihre Zier und ihre Ruhe. Ein Meister sagt: Gott hat in allen seinen Werken *alle* Dinge im Auge. Die Seele *ist* alle Dinge. Was unterhalb der Seele in allen Dingen das Edelste, das Lauterste, das Höchste ist, das gießt Gott allzumal in sie. Gott ist alles und ist Eins.

Daß wir so eins werden mit Gott, dazu helfe uns ›ein Gott, Vater aller‹. Amen.

⟨PREDIGT 22⟩

Ave, gratia plena.

Diz wort, daz ich gesprochen hân in latîne, daz stât geschriben in dem heiligen êwangeliô und sprichet als vil ze tiutsche: ›gegrüezet sîst dû, vol gnâde, der herre ist mit dir!‹ Der heilige geist sol von oben her nider komen von dem obersten trône und sol in dich komen von dem liehte des êwigen vaters.

Hie sint driu dinc ze verstânne. Daz êrste: kleinheit der engelischen natûre; daz ander: daz er sich unwirdic bekante, daz er gotes muoter nennen solte; daz dritte: daz er ez ir niht aleine zuo sprach, mêr, daz er ez einer alsô grôzen schar zuo sprach: einer ieglîchen guoten sêle, diu gotes begert.

Ich spriche: und hæte Marîâ niht von êrste got geistlîche geborn, er enwære nie lîplîche von ir geborn worden. Ein vrouwe sprach ze unserm herren: ›sælic ist der lîp, der dich truoc‹. Dô sprach unser herre: niht enist der lîp aleine sælic, der mich getragen hât; ›sælic sint, die daz wort gotes hœrent und daz behaltent‹. Daz ist gote werder, daz er geistlîche geborn werde von einer ieglîchen juncvrouwen oder von einer ieglîchen guoten sêle, dan daz er von Marîâ lîplîche geborn wart.

Hier inne ist ze verstânne, daz wir sîn ein einiger sun, den der vater êwiclîche geborn hât. Dô der vater gebar alle crêatûren, dô gebar er mich, und ich vlôz ûz mit allen crêatûren und bleip doch inne in dem vater. Ze glîcher wîs, als daz wort, daz ich nû spriche, daz entspringet in mir, ze dem andern mâle sô ruowe ich ûf dem bilde, ze dem dritten mâle sô spriche ich ez ûz, und ir enpfâhet ez alle; nochdenne blîbet ez eigenlîche in mir. Alsô bin ich in dem vater bliben. In dem vater sint bilde aller crêatûren. Diz holz hât ein vernünftic bilde in gote. Ez enist niht aleine vernünftic, mêr: ez ist ein lûter vernunft.

PREDIGT 22

Ave, gratia plena ⟨*Luc. 1,28*⟩

Dieses Wort, das ich gesprochen habe auf lateinisch, das steht in dem heiligen Evangelium und besagt auf deutsch soviel wie: ›Gegrüßet seist du, voll der Gnade, der Herr ist mit dir!‹ ⟨Luk. 1,28⟩. Der Heilige Geist wird von oben herab kommen vom höchsten Throne und wird in dich kommen vom Lichte des ewigen Vaters ⟨Luk. 1,35 u. Jak. 1,17 u. Weish. 18,15⟩.

Hieraus ist dreierlei zu erkennen. Zum ersten: die Niedrigkeit der Engelsnatur. Zum zweiten: daß er ⟨d. h. der Engel⟩ sich als unwürdig erkannte, Gottes Mutter beim Namen zu nennen. Zum dritten: daß er es ⟨d. h. das Wort⟩ nicht nur zu ihr, sondern zu einer gar großen Schar sprach: zu einer jeglichen guten Seele, die nach Gott begehrt.

Ich sage: Hätte Maria Gott nicht zuerst geistig geboren, er wäre nie leiblich von ihr geboren worden. Eine Frau sprach zu unserm Herrn: ›Selig ist der Leib, der dich trug‹. Da sprach unser Herr: ›Nicht nur der Leib ist selig, der mich getragen hat; selig sind, die das Wort Gottes hören und es behalten‹ ⟨Luk. 11,27/28⟩. Es ist Gott wertvoller, daß er geistig geboren werde von einer jeglichen Jungfrau oder ⟨= will sagen⟩ von einer jeglichen guten Seele, als daß er von Maria leiblich geboren ward.

Darunter ist zu verstehen, daß wir ein einziger Sohn sein sollen, den der Vater ewiglich geboren hat. Als der Vater alle Kreaturen gebar, da gebar er mich, und ich floß aus mit allen Kreaturen und blieb doch drinnen in dem Vater. Ganz so, wie das Wort, das ich jetzt spreche: das entspringt in mir, zum andern verweile ich bei der Vorstellung, zum dritten spreche ich es aus, und ihr alle nehmt es auf; dennoch bleibt es im eigentlichen Sinne in mir. So auch bin ich im Vater geblieben. Im Vater sind die Urbilder aller Kreaturen. Dieses ⟨Kanzel-⟩ Holz hier hat ein geistiges Urbild in Gott. Dieses ist nicht nur vernunfthaltig, sondern es ist reine Vernunft.

Daz allermeiste guot, daz got dem menschen ie getete, daz was, daz er mensche wart. Hie sol ich ein mære sagen, daz wol hie zuo gehœret. Ez was ein rîcher man und ein rîchiu vrouwe. Dô geschach der vrouwen ein unval, daz si ein ouge verlôs; des wart si sêre betrüebet. Dô kom der herre ze ir und sprach: ›vrouwe, wie sît ir alsô betrüebet? Ir sult iuch niht betrüeben dar umbe, daz ir iuwer ouge verlorn hât‹. Dô sprach si: ›herre, ich enbetrüebe mich niht dar umbe, daz ich mîn ouge verlorn hân; dar umbe betrüebe ich mich, daz mich des dünket, daz ir mich deste minner liep sült hân‹. Dô sprach er: ›vrouwe, ich hân iuch liep‹. Dar nâch niht lanc dô stach er im selber ein ouge ûz und kom ze der vrouwen und sprach: ›vrouwe, daz ir nû gloubet, daz ich iuch liep hân, sô hân ich mich iu glîch gemachet; ich enhân ouch niht dan êin ouge‹. Diz ist der mensche, der kunde gar kûme glouben, daz in got sô liep hâte, biz als lanc daz got im selber ein ouge ûz stach und an sich nam menschlîche natûre. Diz ist ›vleisch worden‹. Unser vrouwe sprach: ›wie sol diz geschehen‹? Dô sprach der engel: ›der heilic geist sol von oben her nider komen in dich‹ von dem obersten trône von dem vater des êwigen liehtes.

›In principio‹. ›Ein kint ist uns geborn, ein sun ist uns geben‹, ein kint nâch kleinheit menschlîcher natûre, ein sun nâch der êwigen gotheit. Die *meister* sprechent: alle crêatûren würkent dar nâch, daz sie wellent gebern und wellent sich dem vater glîchen. Ein ander *meister* sprichet: ein ieglich würkendiu sache würket durch irs endes willen, daz si rast und ruowe in irm ende vinde. Ein *meister* sprichet: alle crêatûren die würkent nâch ir êrsten lûterkeit und nâch ir aller hœhsten volkomenheit. Viur als viur enbrennet niht: ez ist als lûter und als kleinvüege, daz ez niht enbrennet; mêr: diu natûre des viures diu brennet und giuzet in daz dürre holz sîne natûre und sîne klârheit nâch sîner allerhœhsten volkomenheit. Alsô hât got getân. Er hât die sêle geschaffen nâch

Das allergrößte Heil, das Gott dem Menschen je zuteil werden ließ, das war, daß er Mensch ward. Da will ich eine Mär erzählen, die gut hierzu paßt. Es war ein reicher Mann und eine reiche Frau. Da widerfuhr der Frau ein Unfall, daß sie ein Auge verlor; darüber war sie sehr betrübt. Da kam der Mann zu ihr und sprach: »Frau, weshalb seid Ihr so betrübt? Ihr sollt nicht darüber betrübt sein, daß Ihr Euer Auge verloren habt.« Da sprach sie: »Herr, nicht das betrübt mich, daß ich mein Auge verloren habe; darum vielmehr betrübe ich mich, daß mich dünkt, Ihr werdet mich um so weniger lieb haben.« Da sprach er: »Frau, ich habe Euch lieb.« Nicht lange danach stach er sich selbst ein Auge aus und kam zu der Frau und sprach: »Frau, damit Ihr nun glaubt, daß ich Euch lieb habe, habe ich mich Euch gleich gemacht; ich habe nun auch nur mehr ein Auge.« So ⟨auch⟩ ist der Mensch: Der konnte kaum glauben, daß Gott ihn so lieb habe, bis daß Gott sich selbst schließlich »ein Auge ausstach« und menschliche Natur annahm. Das bedeutet: ›Fleisch geworden‹ ⟨Joh. 1,14⟩. Unsere Frau sprach: ›Wie soll dies geschehen?‹ Da sprach der Engel: ›Der Heilige Geist wird von oben herab kommen in dich‹ vom obersten Throne, vom Vater des ewigen Lichtes ⟨Luk. 1,34 / 35 u. Weish. 18,15 u. Jak. 1,17⟩.

›In principio‹ ⟨Joh. 1,1⟩. ›Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben‹ ⟨Is. 9,6⟩, ein Kind der Kleinheit der Natur nach, ein Sohn der ewigen Gottheit nach. Die Meister sagen: Alle Kreaturen wirken darauf hin, gebären zu wollen, und sie wollen dem Vater gleich werden. Ein anderer Meister sagt: Jegliche Wirkursache wirkt um ihres Endzieles willen, auf daß sie Rast und Ruhe in ihrem Endziele finde. Ein Meister sagt: Alle Kreaturen wirken gemäß ihrer ersten Lauterkeit und gemäß ihrer allerhöchsten Vollkommenheit. Feuer als Feuer entzündet nicht; es ist so lauter und so fein, daß es nicht brennt; vielmehr: die Natur des Feuers, die entzündet und gießt in das dürre Holz seine Natur ⟨= Feuersnatur⟩ und seine Klarheit gemäß seiner allerhöchsten Vollkommenheit. Ebenso hat's Gott getan. Er hat die Seele geschaffen gemäß der ⟨= seiner⟩ allerhöchsten

der allerhœhsten volkomenheit und hât in sie gegozzen alle sîne klârheit in der êrsten lûterkeit, und ist er doch unvermischet bliben.

Ich sprach niuwelîche an einer stat: dô got geschuof alle crêatûren, und hæte dô got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen wære, daz in im getragen hæte bilde aller crêatûren: daz ist der vunke – als ich ê sprach ze sant Magfire, daz ir niht vergebens hie ensît gewesen – diz vünkelîn ist gote alsô sippe, daz ez ist ein einic ein ungescheiden und daz bilde in im treget aller crêatûren, bilde sunder bilde und bilde über bilde.

Ein vrâge was gester in der schuole under grôzen pfaffen. ›Mich wundert‹, sprach ich, ›daz diu geschrift alsô vol ist, daz nieman daz allerminste wort ergründen enkan‹, und vrâget ir mich, wan ich ein einiger sun bin, den der himelische vater êwiclîche geborn hât, ob ich dan êwiclîche in gote sun sî gewesen, sô spriche ich: jâ und nein; jâ, ein sun nâch dem, daz der vater mich êwiclîche geborn hât, und niht sun nâch der ungebornheit.

›In principio.‹ Hie ist uns ze verstânne geben, daz wir ein einiger sun sîn, den der vater êwiclîche geborn hât ûz dem verborgenen vinsternisse der êwigen verborgenheit, inneblîbende in dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit, diu dâ ist ein vülle aller lûterkeit. Hie hân ich êwiclîche geruowet und geslâfen in der verborgenen bekantnisse des êwigen vaters, inneblîbende ungesprochen. Ûz der lûterkeit hât er mich êwiclîche geborn sînen einbornen sun in daz selbe bilde sîner êwigen vaterschaft, daz ich vater sî und geber den, von dem ich geborn bin. Ze glîcher wîs, als ob einer stüende vor einem hôhen berge und ruofte: ›bistû dâ?‹ der gal und der hal ruofte wider: ›bistû dâ?‹ Spræche er: ›kum her ûz!‹ der gal spræche ouch: ›kum her ûz!‹ Jâ, der in dém liehte ein holz sæhe, daz würde ein engel und würde vernünftic, und niht aleine vernünftic, ez würde ein lûter vernunft in der êrsten lûter-

Vollkommenheit und hat in sie gegossen all seine Klarheit in der ersten Lauterkeit und ist ⟨dabei⟩ doch unvermischt geblieben.

Ich sagte neulich an einem Ort: Als Gott alle Kreaturen erschuf, hätte da Gott vorher nicht etwas geboren, das ungeschaffen war, das aller Kreaturen Urbilder in sich trug – das ist der Funke, wie ich vordem im Sankt Makkabäerkloster sagte, wenn ihr euch noch erinnern könnt –, dies Fünklein ist Gott so verwandt, daß es ein einiges Eines ist, unterschiedslos, das ⟨doch⟩ die Urbilder aller Kreaturen in sich trägt, bildlose und überbildliche Urbilder.

Gestern ging's in der Schule unter großen Theologen um eine Frage. »Mich wundert«, sagte ich, »daß die Schrift so gehaltvoll ist und doch niemand das allermindeste Wort ⟨darin⟩ ergründen kann.« Und fragt *ihr* mich, da ich ein einiger Sohn bin, den der himmlische Vater ewig geboren hat, ob ich denn ⟨auch⟩ ewiglich in Gott Sohn gewesen sei, so antworte ich: ja und nein; ja – als Sohn demgemäß, daß der Vater mich ewiglich geboren hat, nicht aber Sohn gemäß der Ungeborenheit.

›In principio‹. Damit ist uns zu verstehen gegeben, daß wir ein einiger Sohn sind, den der Vater ewiglich geboren hat aus dem verborgenen Dunkel ewiger Verborgenheit ⟨und doch⟩ innebleibend im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, die da eine Fülle aller Lauterkeit ist. Hier habe ich ewiglich geruht und geschlafen in der verborgenen Erkenntnis des ewigen Vaters, innebleibend unausgesprochen. Aus dieser Lauterkeit hat er mich ewiglich geboren als seinen eingeborenen Sohn in das Ebenbild seiner ewigen Vaterschaft, auf daß ich Vater sei und den gebäre, von dem ich geboren bin. Gleichsam so, wie wenn einer vor einem hohen Berge stünde und riefe: »Bist du da?«, so würde der Widerschall und -hall zurückrufen: »Bist du da?« Riefe er: »Komm heraus!«, der Widerhall riefe auch: »Komm heraus!« Ja, wer in diesem Lichte ein Stück Holz ansähe, es würde zu einem Engel und würde vernunftbegabt und nicht nur vernunftbegabt, es würde zu reiner Vernunft in der ersten Lauterkeit, die da eine

keit, diu dâ ist ein vülle aller lûterkeit. Alsô tuot got: er gebirt sînen einbornen sun in daz hœhste teil der sêle. In dem selben, daz er gebirt sînen eingebornen sun in mich, sô gebir ich in wider in den vater. Daz enwas anders niht, dan daz got den engel gebar wider dem, daz er von der juncvrouwen geborn wart.

Ich gedâhte – ez ist etwie manic jâr –, ob ich gevrâget würde, wie ein ieglich grasspier dem andern sô unglîch wære, und ez geschach, daz ich sîn gevrâget wart, wie sie sô unglîch einander wæren. Dô sprach ich: wie alle grasspier sô glîch sîn, daz ist noch wunderlîcher. Ein *meister* sprach: daz alle grasspier sô unglîch sint, daz kumet von der übervlüzzicheit gotes güete, die er stürzet übervlüzziclîche in alle crêatûren, daz sîn hêrschaft deste mê geoffenbâret werde. Dô sprach ich: ez ist wunderlîcher, wie alle grasspier sô glîch sint, und sprach: wie alle engel ein engel in der êrsten lûterkeit sint al ein, alsô sint alle grasspier in der êrsten lûterkeit ein, und alliu dinc sint dâ ein.

Ich gedâhte underwîlen, dô ich her gienc, daz der mensche in der zît dar zuo komen mac, daz er got mac twingen. Wære ich hie oben und spræche ich ze einem: ›kum her ûf!‹ daz wære swære. Mêr: spræche ich: ›sitz hie nider!‹ daz wære lîht. Alsô tuot got. Swenne sich der mensche dêmüetiget, sô enmac sich got niht enthalten von sîner eigenen güete, er enmüeze sich senken und giezen in den dêmüetigen menschen, und dem allerminsten dem gibet er sich in dem allermeisten und gibet sich im alzemâle. Daz got gibet, daz ist sîn wesen, und sîn wesen daz ist sîn güete, und sîn güete daz ist sîn minne. Allez leit und allez liep daz kumet von minne. Ich gedâhte underwegen, dô ich her solte gân, ich enwolte niht her gân, ich würde doch naz von minne. Swenne ir naz sît worden von minne, daz lâzen wir sîn. Liep und leit kumet von minne. Der

Fülle aller Lauterkeit ist. So tut's Gott: Er gebiert seinen eingeborenen Sohn in das Höchste der Seele. Im gleichen Zuge, da er seinen eingeborenen Sohn in mich gebiert, gebäre ich ihn zurück in den Vater. Das ist nicht anders, als daß Gott den Engel gebar, während er wiederum von der Jungfrau geboren ward.

Es kam mir der Gedanke – es ist etliche Jahre her –, ob ich wohl einmal gefragt werden würde, woher jeder Grashalm dem andern so ungleich sei, und es geschah ⟨tatsächlich⟩, daß ich danach gefragt wurde, woher sie einander so ungleich seien. Da sprach ich: Woher alle Grashalme einander so gleichen, das ist noch verwunderlicher. Ein Meister sagte: Daß alle Grashalme so ungleich sind, das kommt vom Überfluß der Güte Gottes, die er im Überfluß in alle Kreaturen gießt, auf daß seine Herrlichkeit um so mehr offenbart werde. Ich aber sagte damals: Es ist erstaunlicher, woher alle Grashalme so gleich sind, und sagte: So wie alle Engel in der ersten Lauterkeit *ein* Engel sind, ganz Eins, so auch sind alle Grashalme in der ersten Lauterkeit Eins, und alle Dinge sind da Eins.

Mir kam bisweilen, wenn ich hierher kam, der Gedanke, daß der Mensch in der Zeitlichkeit dahin zu kommen vermag, Gott zwingen zu können. Stünde ich hier oben und spräche zu einem: »Komm herauf!«, das wäre schwer ⟨für ihn⟩. Sagte ich aber: »Setze dich hier nieder!«, das wäre leicht. So tut's Gott. Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner ⟨ihm⟩ eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen, und dem allergeringsten teilt er sich am allermeisten mit und gibt sich ihm völlig. Was Gott gibt, das ist sein Sein, und sein Sein ist seine Gutheit, und seine Gutheit ist seine Liebe. Alles Leid und alle Freude kommen aus der Liebe. Unterwegs, als ich hierher gehen sollte, fiel mir ein, ich möchte ⟨lieber⟩ nicht hierher gehen, weil ich doch ⟨wohl⟩ tränenbenetzt werden würde aus Liebe. Wann ihr ⟨je⟩ euch ⟨mit Tränen⟩ benetzt habt aus Liebe, das wollen wir auf sich beruhen lassen. Freude und Leid kommen aus der Liebe. Der Mensch soll

mensche ensol got niht vürhten, wan der, der in vürhtet, der vliuhet in. Diu vorhte ist ein schedelîchiu vorhte. Daz ist ein rehtiu vorhte, der dâ vürhtet, daz er got verliese. Der mensche ensol in niht vürhten, er sol in minnen, wan got der minnet den menschen mit aller sîner hœhsten volkomenheit. Die *meister* sprechent, daz alliu dinc würkent dar nâch, daz sie wellent gebern und wellent sich dem vater glîchen, und sprechent: diu erde vliuhet den himel; vliuhet si niderwert, sô kumet si niderwert ze dem himel; vliuhet si ûfwert, sô kumet si ze dem nidersten des himels. Diu erde enkan sô nider niht gevliehen, der himel envlieze in sie und endrücke sîne maht in sie und enmache sie vruhtbære, ez sî ir liep oder leit. Alsô tuot der mensche, der dâ wænet gote entvliehen, und er enkan im doch niht entvliehen; alle winkel sint im ein offenbârunge. Er wænet gote entvliehen und loufet im in die schôz. Got gebirt sînen eingebornen sun in dir, ez sî dir liep oder leit, dû slâfest oder wachest, er tuot daz sîne. Ich sprach niuwelîche, wes schult daz wære, daz der mensche des niht ensmecket und sprach, ez wære des schult, daz sîn zunge belîmet wære mit anderm unvlâte, daz ist mit den crêatûren; ze glîcher wîs als einem menschen, dem alliu spîse bitter ist und im niht ensmecket. Wes schult ist daz, daz uns diu spîse niht ensmecket? Ez ist des schult, daz wir des salzes niht enhân. Daz salz ist diu götlîche minne. Hæten wir die götlîche minne, sô smakte uns got und alliu diu werk, diu got ie geworhte, und enpfiengen alliu dinc von gote und worhten alliu diu selben werk, diu er würket. In dirre glîcheit sô sîn wir alle ein einic sun.

Dô got die sêle geschuof, dô geschuof er sie nâch sîner hœhsten volkomenheit, daz si solte sîn ein brût des eingebornen suns. Wan er diz wol bekante, sô wolte er ûzgân ûzer sîner heimlîcher triskamer der êwigen veterlicheit, in der er êwiclîche geslâfen hât, ungesprochen inneblîbende. ›In principio‹. In dem êrsten beginne der êrsten lûterkeit dâ hât der sun ûfgeslagen daz gezelt sîner êwigen glôrien und ist dar

Gott nicht fürchten, denn, wer ihn fürchtet, der flieht ihn. *Diese* Furcht ist eine schädliche Furcht. Das aber ist rechte Furcht, wenn man fürchtet, daß man Gott verliere. Der Mensch soll ihn nicht fürchten, er soll ihn lieben, denn Gott liebt den Menschen mit seiner ganzen höchsten Vollkommenheit. Die Meister sagen, alle Dinge wirken mit Willen darauf hin zu gebären und wollen dem Vater gleich werden, und sie sagen: Die Erde flieht den Himmel; flieht sie niederwärts, so kommt sie niederwärts zum Himmel, flieht sie aufwärts, so kommt sie zum Untersten des Himmels. Die Erde kann nicht so weit niederwärts fliehen, daß der Himmel nicht in sie fließe und seine Kraft in sie drücke und sie fruchtbar mache, sei's ihr lieb oder leid. So auch geht es dem Menschen, der da wähnt, Gott zu entfliehen, und er kann ihm doch nicht entfliehen; alle Winkel offenbaren ihn. Er wähnt, Gott zu entfliehen, und läuft ihm in den Schoß. Gott gebiert seinen eingeborenen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid, ob du schläfst oder wachst; er tut das Seine. Ich sagte neulich, was schuld daran sei, daß der Mensch es nicht empfindet, und sagte: schuld daran sei dies, daß seine Zunge mit anderem Schmutz, d. h. mit den Kreaturen, beklebt sei; ganz so, wie bei einem Menschen, dem alle Speise bitter ist und nicht schmeckt. Was ist schuld daran, daß uns die Speise nicht schmeckt? Schuld daran ist, daß wir kein Salz haben. Das Salz ist die göttliche Liebe. Hätten wir die göttliche Liebe, so schmeckte uns Gott und alle Werke, die Gott je wirkte, und wir empfingen alle Dinge von Gott und wirkten alle dieselben Werke, die er wirkt. In dieser Gleichheit sind wir alle ein einiger Sohn.

Als Gott die Seele schuf, schuf er sie nach seiner höchsten Vollkommenheit, auf daß sie eine Braut des eingeborenen Sohnes sein sollte. Da er ‹= der Sohn› dies wohl erkannte, so wollte er ausgehen aus seiner heimlichen Schatzkammer der ewigen Vaterschaft, in der er ewiglich unausgesprochen innebleibend geschlafen hat. ›In principio‹: im ersten Beginn der ersten Lauterkeit, dort hat der Sohn das Zelt seiner ewigen Glorie aufgeschlagen und ist darum herausge-

umbe her ûz komen ûz dem allerhœhsten, daz er wolte hœhen sîne vriundinne, die im der vater êwiclîche gemahelt hâte, daz er sie widerbræhte in daz allerhœhste, ûz dem si komen ist, und stât an einer andern stat geschriben: ›nim war! dîn künic kumet dir‹. Her umbe gienc er ûz und kom springende als ein rêchböckelîn und leit sîne pîne von minne; und niht engienc er alsô ûz, er enwölte wider îngân in sîne kamer mit sîner brût. Disiu kamer ist diu stille vinsternisse der verborgenen vaterschaft. Dâ er ûzgienc von dem allerhœhsten, dâ wolte er wider îngân mit sîner brût in dem allerlûtersten und wolte ir offenbâren die verborgene heimlicheit sîner verborgenen gotheit, dâ er ruowet mit im selber mit allen crêatûren.

›In principio‹ daz sprichet als vil ze tiutsche als ein anegenge alles wesens, als ich sprach in der schuole; ich sprach noch mê: ez ist ein ende alles wesens, wan der êrste begin ist durch des lesten endes willen. Jâ, got der ruowet selbe niht dâ, dâ er ist der êrste begin; er ruowet dâ, dâ er ist ein ende und ein raste alles wesens, niht daz diz wesen ze nihte werde, mêr: ez wirt dâ vor volbrâht in sînem lesten ende nâch sîner hœhsten volkomenheit. Waz ist daz leste ende? Ez ist diu verborgen vinsternisse der êwigen gotheit und ist unbekant und wart nie bekant und enwirt niemer bekant. Got blîbet dâ in im selber unbekant, und daz lieht des êwigen vaters hât dâ êwiclîche îngeschinen, und diu vinsternisse enbegrîfet des liehtes niht. Daz wir ze dirre wârheit komen, des helfe uns diu wârheit, von der ich gesprochen hân. Âmen.

kommen aus dem Allerhöchsten, weil er seine Freundin erhöhen wollte, die ihm der Vater von Ewigkeit her vermählt hatte, auf daß er sie zurückbrächte in das Allerhöchste, aus dem sie gekommen ist. Und an anderer Stelle steht geschrieben: ›Siehe, dein König kommt zu dir‹ ⟨Zach. 9,9⟩. Darum also ging er aus und kam gesprungen wie ein Rehböcklein und erlitt seine Pein aus Liebe; und nicht ging er so aus, ohne wieder eingehen zu wollen mit seiner Braut in seine Kammer. Diese Kammer ist das stille Dunkel der verborgenen Vaterschaft. Dort, wo er ausging aus dem Allerhöchsten, dort wollte er wieder eingehen mit seiner Braut im Allerlautersten und wollte ihr offenbaren die verborgene Heimlichkeit seiner verborgenen Gottheit, wo er mit sich selbst und allen Kreaturen ruht.

›In principio‹, das heißt zu deutsch soviel wie ein Anfang alles Seins, wie ich in der Schule sagte. Ich sagte überdies: Es ist ein Ende alles Seins, denn der erste Beginn ist um des letzten Endzieles willen da. Ja, Gott selbst ruht nicht da, wo er der erste Beginn ist: er ruht ⟨vielmehr⟩ da, wo er Endziel und Rast alles Seins ist; nicht, als ob dieses Sein zunichte würde, es wird vielmehr da vollendet als in seinem letzten Ziel gemäß seiner höchsten Vollkommenheit. Was ist das letzte Endziel? Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich selbst unerkannt, und das Licht des ewigen Vaters hat da ewiglich hineingeschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht ⟨Joh. 1,5⟩.

Daß wir zu dieser Wahrheit kommen, dazu helfe uns die Wahrheit, von der ich gesprochen habe. Amen.

⟨PREDIGT 23⟩

›Jêsus hiez sîne jüngern ûfgân in ein schiffelîn und hiez sie varn über die wuot‹.

Wie heizet daz mer ein ›wuot‹? Umbe daz, daz ez wüetet und unruowic ist. Er ›hiez sîne jüngern ûfgân‹. Wer daz wort hœren wil und Kristî jüngern wesen wil, der muoz ûfgân und sîne vernunft erheben über alliu lîplîchiu dinc und muoz varn über ›die wuot‹ der unstæticheit der zergenclîchen dinge. Alsô lange als dâ iht ist wandelwerticheit, ez sî kündicheit oder zorn oder trûricheit, daz bedecket die vernunft, daz si daz wort niht gehœren mac. Ein *meister* sprichet: wer natiurlîchiu dinc verstân sol und ouch materielîchiu dinc, er muoz enblœzen sîn verstantnisse von allen andern dingen. Ich hân ez ouch mê gesprochen: als diu sunne irn schîn ûzgiuzet ûf diu lîplîchen dinc, waz si denne begrîfen mac, daz machet si kleine und ziuhet ez ûf mit ir; möhte der schîn der sunne, er züge ez in den grunt, dâ er ûzgevlozzen ist. Sô er aber ez ûfziuhet in den luft und ez denne grôz ist an im selber und warm von der sunnen und denne ûfklimmet ze der kelte, sô vindet ez einen widerslac von der kelte und wirt hernider geslagen ze regene oder ze snê. Alsô ist der heilige geist: er erhebet die sêle ûf und underhebet sie und ziuhet sie ûf mit im, und wære si bereit, er züge sie in den grunt, dâ er ûzgevlozzen ist. Alsô kumet ez, swenne der heilige geist in der sêle ist: sô klimmet si ûf, wan er ziuhet sie denne mit im. Sô aber der heilige geist abevellet von der sêle, sô sinket si nider, wan, swaz von der erde ist, daz sinket nider; aber, swaz von viure ist, daz wirbet ûfwert. Dar umbe muoz der mensche under die vüeze getreten hân alliu dinc, diu irdisch sint, und allez, daz daz verstantnisse bedecken mac, daz dâ niht enblîbe dan aleine, daz dem verstantnisse glîch ist. Würket si noch in verstantnisse, sô ist si dem glîch. Diu sêle, diu alsô alliu dinc

›Jesus hieß seine Jünger aufsteigen auf ein Schifflein und hieß sie fahren über die »Wut«‹ ⟨Matth. 14,22⟩.

Wieso heißt das Meer eine »Wut«? Deshalb, weil es wütet und unruhig ist. Er ›hieß seine Jünger aufsteigen‹. Wer »das Wort« hören will und Christi Jünger sein will, der muß aufsteigen und seine Vernunft erheben über alle körperlichen Dinge und muß fahren über die »Wut« der Unbeständigkeit vergänglicher Dinge. Solange da irgend etwas an Wandelbarkeit ist, sei's Verschlagenheit, Zorn oder Traurigkeit, so verdeckt dies die Vernunft, so daß sie »das Wort« nicht hören kann. Ein Meister sagt: Wer natürliche Dinge verstehen soll und ⟨selbst⟩ noch stoffliche Dinge, der muß seine Erkenntnis von allen anderen Dingen entblößen. Ich habe es schon öfters gesagt: Wenn die Sonne ihren Schein ausgießt auf die körperlichen Dinge, so verwandelt sie das, was sie dann zu fassen vermag, in feinen Dunst und zieht es mit sich hinauf; vermöchte es der Schein der Sonne, er zöge es ⟨hinauf⟩ in den Grund, aus dem er ausgeflossen ist. Wenn er es aber hinaufzieht in die Luft und es dann an sich selbst ausgedehnt und warm ist durch die Sonne und es dann hinaufklimmt bis zu der Kälte⟨–Region⟩, dann erfährt es infolge der Kälte einen Rückschlag und wird als Regen oder Schnee niedergeschlagen. So ist es mit dem Heiligen Geist: er erhebt die Seele hinauf und erhebt und zieht sie mit sich hinauf, und wäre sie bereit, er zöge sie in den Grund, aus dem er ausgeflossen ist. So kommt es, wenn der Heilige Geist in der Seele ist: dann klimmt sie hinauf, denn er zieht sie dann mit sich. Wenn aber der Heilige Geist von der Seele abfällt, dann sinkt sie nieder, denn, was von Erde ist, das sinkt nieder; was aber von Feuer ist, das wirbelt aufwärts. Darum muß der Mensch unter die Füße getreten haben alle Dinge, die irdisch sind, und alles, was die Erkenntnis verdecken kann, auf daß da nichts bleibe als nur, was der Erkenntnis gleich ist. Wirkt sie ⟨nur⟩ noch in der Erkenntnis, so ist sie der gleich.

überkomen hât, die erhebet der heilige geist und underhebet sie mit im in den grunt, dâ er ûzgevlozzen ist. Jâ, er bringet sie in ir êwic bilde, dâ si ûzgevlozzen ist, in daz bilde, nâch dem der vater alliu dinc gebildet hât, in daz bilde, dâ alliu dinc al ein sint, in die wîte und in die tiefe, dâ alliu dinc wider în endent. Swer hie zuo komen wil, der muoz alliu dinc under die vüeze getreten hân, diu dem unglîch sint, und daz wort hœren wil und Jêsû jünger wesen wil des heiles.

Nû merket! Sant *Paulus* sprichet: als wir mit enblœztem antlütze aneschouwen den glanz und die klârheit gotes, sô werden wir widergebildet und îngebildet in daz bilde, daz al éin bilde ist gotes und der gotheit. Dô sich diu gotheit gap in unser vrouwen vernunft alzemâle, wan si blôz und lûter was, dô enpfienc si got in sich; und von der übervülle der gotheit brach ez ûz und vlôz über in den lîp unser vrouwen und wart gebildet ein lîchame von dem heiligen geiste in unser vrouwen lîbe. Und enhæte si die gotheit niht getragen in der vernunft, si enhæte in nie enpfangen lîplîche. Ein *meister* sprichet: daz ist ein sunderlich gnâde und ein grôz gâbe, daz man mit der veder des verstantnisses ûfvliege und erhebe die vernunft gegen gote und werde übergevüeret von klârheit ze klârheit und mit klârheit in klârheit. Diu vernunft der sêle daz ist daz hœhste der sêle. Als si gestætiget ist in gote, sô wirt si gevüeret von dem heiligen geiste in daz bilde und dar an geeiniget. Und mit dem bilde und mit dem heiligen geiste wirt si durchgevüeret und îngevüeret in den grunt. Dâ der sun îngebildet ist, dâ sol ouch diu sêle îngebildet werden. Diu dâ alsô îngevüeret ist und underslozzen und îngeslozzen in gote ist, der sint alle crêatûren undertænic, als sant Pêtre: die wîle sîn gedank einvalticlîche underslozzen und îngeslozzen in gote was, dô sloz sich daz mer zesamen under sînen vüezen, daz er ûf dem wazzer gienc; zehant, dô er den gedank her abe kêrte, dô sank er.

Die Seele, die so über alle Dinge hinausgekommen ist, die erhebt der Heilige Geist und erhebt sie mit sich in den Grund, aus dem er ausgeflossen ist. Ja, er bringt sie in ihr ewiges Bild, aus dem sie ausgeflossen ist, in jenes Bild, nach dem der Vater alle Dinge gebildet hat, in das Bild, in dem alle Dinge Eins sind, in die Weite und in die Tiefe, in die alle Dinge wieder enden. Wer hierzu kommen will, der muß alle Dinge unter die Füße getreten haben, die dem ungleich sind, und wer »das Wort« hören und Jesu, des Heiles, Jünger sein will.

Nun gebt acht! Sankt Paulus sagt: Wenn wir mit entblößtem Antlitz anschauen den Glanz und die Klarheit Gottes, so werden wir wiedergebildet und eingebildet in das Bild, das ganz ein Bild Gottes und der Gottheit ist ⟨vgl. 2 Kor. 3,18⟩. Als sich die Gottheit ganz in Unserer Frau Vernunft gab, empfing sie, da sie rein und lauter war, Gott in sich; und aus der Überfülle der Gottheit brach es aus und floß über in den Leib Unserer Frau, und es ward ein Leib gebildet vom Heiligen Geiste im Leibe Unserer Frau. Und hätte sie die Gottheit nicht in der Vernunft getragen, sie hätte ihn ⟨= Christus⟩ nie leiblich empfangen. Ein Meister sagt: Es ist eine besondere Gnade und eine große Gabe, daß man mit der Schwinge der Erkenntnis auffliegt und die Vernunft Gott entgegenhebt und hinübergeführt wird von Klarheit zu Klarheit und mit Klarheit in Klarheit ⟨vgl. 2 Kor. 3,18⟩. Die Vernunft der Seele, das ist das Höchste der Seele. Wenn sie in Gott gefestigt ist, dann wird sie geführt vom Heiligen Geiste in das Bild und darein geeint. Und mit dem Bilde und mit dem Heiligen Geiste wird sie durchgeführt und hineingeführt in den Grund. Worein der Sohn eingebildet ist, darein soll auch die Seele eingebildet werden. Sie, die so eingeführt ist und so verschlossen und eingeschlossen ist in Gott, der sind alle Kreaturen untertänig, ganz so wie Sankt Petro: solange seine Gedanken einfaltig verschlossen und eingeschlossen waren in Gott, schloß sich das Meer unter seinen Füßen zusammen, so daß er auf dem Wasser wandelte; sogleich aber, als er die Gedanken herabkehrte, sank er ⟨vgl. Matth. 14,29ff.⟩.

Ez ist wol ein grôz gâbe, daz diu sêle alsô îngevüeret wirt von dem heiligen geiste, wan, als der sun geheizen ist ein wort, alsô ist der heilige geist geheizen ein gâbe: alsô heizet in diu geschrift. Ich hân ouch mê gesprochen: minne nimet got, als er guot ist; enwære er niht guot, si enminnete sîn niht und ennæme sîn niht ze gote. Âne güete enminnet si niht. Aber diu vernunft der sêle nimet got, als er ein lûter wesen ist, ein überswebendez wesen. Aber wesen und güete und wârheit sint glîche breit, wan, als verre wesen ist, sô ist ez guot und ist wâr. Nû nement sie güete und legent sie ûf wesen: daz bedecket wesen und machet im eine hût, wan ez zuogeleget ist. Sô nement sie in, als er wârheit ist. Ist wesen wârheit? Jâ, wan wârheit bestât an wesene, wan er sprach ze Moyse: ›der dâ ist, der hât mich gesant‹. Sant *Augustînus* sprichet: diu wârheit ist der sun in dem vater, wan wârheit bestât an wesene. – Ist wesen wârheit? Der des manigen meister vrâgete, er spræche: ›Jâ!‹ Der mich selber gevrâget hæte, ich hæte gesprochen: ›Jâ!‹ Aber nû spriche ich: ›Nein!‹ wan wârheit ist ouch zuogeleget. Nû nement sie in, als er ein ist, wan ein daz ist eigenlîcher ein, dan daz dâ geeinet ist. Swaz ein ist, dâ ist al ander abegeleget; mêr doch daz selbe, daz dâ abegeleget ist, daz selbe daz ist zuogeleget, in dem daz ez andert.

Und enist er noch güete noch wesen noch wârheit noch ein, waz ist er denne? Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz. Gedenkest dû noch ihtes, daz er sî, des enist er niht. Wâ sol denne diu sêle nemen wârheit? Vindet si dâ niht wârheit, dâ si îngebildet wirt in eine einicheit, in die êrste lûterkeit, in den îndruk der lûtern weselicheit, – envindet si dâ niht wârheit? Nein, si envindet keinen begrif einer wârheit, mêr: dâ kumet wârheit nâch, dâ kumet wârheit abe.

Es ist wohl eine große Gabe, daß die Seele so *eingeführt* wird vom Heiligen Geiste, denn so, wie der Sohn ein »Wort« geheißen wird, so wird der Heilige Geist eine »Gabe« geheißen: so heißt ihn die Schrift. Ich habe schon öfter gesagt: Die Liebe nimmt Gott, wie er gut ist; wäre er nicht gut, sie würde ihn nicht lieben und nähme ihn nicht für Gott. Ohne Gutheit liebt sie nichts. Die Vernunft der Seele aber nimmt Gott, wie er ein lauteres Sein ist, ein überschwebendes Sein. Sein und Gutheit und Wahrheit aber sind gleich weit, denn, soweit Sein ist, ist es gut und ist es wahr. Nun aber nehmen sie ⟨= die Meister⟩ die Gutheit und legen sie auf das Sein: das bedeckt ⟨dann⟩ das Sein und macht ihm eine Haut, denn es ist hinzugelegt. Wiederum aber nehmen sie ⟨= die Meister⟩ ihn, wie er ⟨die⟩ Wahrheit ist. Ist ⟨das⟩ Sein ⟨die⟩ Wahrheit? Ja, denn ⟨die⟩ Wahrheit ist an ⟨das⟩ Sein gebunden, denn er ⟨= Gott⟩ sprach zu Moses: ›der da ist, der hat mich gesandt‹ ⟨vgl. Exod. 3,14⟩. Sankt Augustinus sagt: Die Wahrheit ist der Sohn im Vater, denn ⟨die⟩ Wahrheit ist an ⟨das⟩ Sein gebunden. Ist ⟨das⟩ Sein ⟨die⟩ Wahrheit? Wenn man darüber manchen Meister befragte, er würde sagen: »Ja!« Wenn man mich selbst gefragt hätte, ich hätte gesagt: »Ja!« Nun aber sage ich: »Nein!«, denn auch ⟨die⟩ Wahrheit ist hinzugelegt. Nun aber nehmen sie ⟨= die Meister⟩ ihn, wie er Eins ist, denn Eins ist eigentlicher eins, als was geeint ist. Was Eins ist, bei dem ist alles andere abgelegt; aber doch ist dasselbe, das da abgelegt ist, ⟨auch⟩ zugelegt, damit, daß es Anderheit setzt.

Wenn er nun weder Gutheit noch Sein noch Wahrheit noch Eins ist, was ist er denn? Er ist gar nichts, er ist weder dies noch das. Denkst du noch irgend etwas, das er sei, das ist er nicht. Wo soll denn ⟨aber⟩ die Seele ⟨die⟩ Wahrheit fassen? Findet sie dort nicht ⟨die⟩ Wahrheit, wo sie ⟨= die Seele⟩ eingebildet wird in eine Einheit, in die erste Lauterkeit, in den Eindruck der lautern Seinsheit, – findet sie dort nicht ⟨die⟩ Wahrheit? Nein, sie bekommt dort keine Wahrheit zu fassen; vielmehr kommt die Wahrheit ⟨erst⟩ davon her, die Wahrheit stammt davon ab.

Sant Paulus wart gezücket in den dritten himel. Welhez nû die drî himel sîn, daz merket! Der eine ist ein abescheiden aller lîplicheit, der ander ein entvremden aller bildicheit, der dritte ein blôz verstân âne mittel in gote. Nû ist ein vrâge, ob man sant Paulum hæte gerüeret in der zît, dô er enzücket was, ob er sîn hæte enpfunden. Ich spriche: ›Jâ!‹ Dô er beslozzen was in dem slozze der gotheit, hæte man in dô gerüeret mit einer nâdelspitze, er wære sîn gewar worden, wan sant *Augustînus* sprichet in dem buoche ›von der sêle und von dem geiste‹: diu sêle ist geschaffen als ûf ein ort zwischen zît und êwicheit. Mit den nidersten sinnen nâch der zît üebet si zîtlîchiu dinc; nâch der obersten kraft begrîfet und enpfindet si âne zît êwigiu dinc. Dar umbe spriche ich: hæte man gerüeret sant Paulum mit einer nâdelspitze in der zît sîner enzückunge, er wære sîn gewar worden, wan sîn sêle bleip in sînem lîbe als diu forme in ir materie. Und als diu sunne erliuhtet den luft und der luft die erde, alsô enpfienc sîn geist lûter lieht von gote und diu sêle von dem geiste und der lîp von der sêle. Alsô ist offenbære, wie sant Paulus wart enzücket und ouch bleip. Er was enzücket nâch der geistlicheit, er bleip nâch der sêlicheit.

Diu ander vrâge ist, ob sant Paulus verstuont âne zît oder in zît. Ich spriche: er verstuont âne zît, wan er verstuont niht von den engeln, die in der zît geschaffen sint, sunder er verstuont von gote, der dâ was vor der zît, den nie zît enbegreif.

Diu dritte vrâge ist, weder er in gote wære oder got in im. Ich spriche: got verstuont in im und er als niht in gote. Nemet ein glîchnisse: diu sunne schînet durch daz glas und dringet daz wazzer von der rôsen; daz kumet von kluocheit der materie des glases von der berlîchen kraft der sunnen; alsô birt diu sunne in dem glase und niht daz glas in der sunnen. Alsô was ez umbe sant Paulum: dô diu klâre sunne der

Sankt Paulus ward verzückt in den dritten Himmel ⟨vgl. 2 Kor. 12,2/3⟩. Welches nun die drei Himmel sind, darauf merket! Der eine ist ein Abscheiden aller Körperlichkeit, der zweite ein Sich-aller-Bildlichkeit-Entfremden, der dritte ein reines, unmittelbares Erkennen in Gott. Nun erhebt sich eine Frage: Wenn man Sankt Paulus in der Zeit, da er verzückt war, berührt hätte, ob er das empfunden hätte? Ich sage: »Ja!« Als er unter dem Schlosse der Gottheit verschlossen war, hätte man ihn da berührt mit einer Nadelspitze, er hätte es wahrgenommen, denn Sankt Augustinus sagt im Buche »Von der Seele und vom Geiste«: »Die Seele ist geschaffen gewissermaßen auf der Scheide zwischen Zeit und Ewigkeit«. Mit den niedersten Sinnen befaßt sie sich in der Zeit mit zeitlichen Dingen; der obersten Kraft nach aber begreift und empfindet sie zeitlos ewige Dinge. Darum sage ich: Hätte man Sankt Paulus mit einer Nadelspitze berührt in der Zeit seiner Verzückung, er hätte es wahrgenommen, denn seine Seele war in seinem Leibe geblieben wie die Form in ihrer Materie. Und wie die Sonne die Luft erleuchtet und die Luft die Erde, so empfing sein Geist lauteres Licht von Gott und die Seele vom Geiste und der Leib von der Seele. So ist offenbar, wie Sankt Paulus verzückt ward und ⟨doch⟩ auch ⟨mit seiner Seele im Leibe⟩ blieb. Er ward verzückt nach seinem Geist-Sein, er blieb nach seinem Seele-Sein.

Die zweite Frage ist, ob Sankt Pauli Erkennen zeitlos oder in der Zeit geschah. Ich sage: Er erkannte zeitlos, denn er erkannte nicht durch die Engel, die in der Zeit geschaffen sind, sondern er erkannte durch Gott, der da war vor der Zeit, den nie Zeit berührte.

Die dritte Frage ist, ob er ⟨= Paulus⟩ in Gott war oder Gott in ihm. Ich sage: Gott erkannte in ihm und er als nicht in Gott ⟨seiend⟩. Vernehmet ein Gleichnis: Die Sonne scheint durch das Glas und drängt das Wasser aus der Rose; das kommt von der Feinheit ⟨= ist möglich durch die F.⟩ der Materie des Glases ⟨und wird bewirkt⟩ durch die gebärende Kraft der Sonne; so denn gebiert die Sonne in dem Glase und nicht das Glas in der Sonne. Ganz so war es mit Sankt Paulus:

gotheit sîne sêle durchschein, dô wart ûzgedrungen von der liehten rôsen sînes geistes des minniclîchen götlîches underscheides vluz, von dem der *prophête* sprichet: ›der sturm des vluzzes ervröuwet mîne stat‹, daz ist mîne sêle; und daz geschach im doch von klârheit sîner sêle; dâ durch dranc diu minne von berunge der gotheit.

Diu gemeinschaft des lîbes irret, daz diu sêle niht als lûter verstân mac als der engel; aber, als vil als man bekennet âne materielîchiu dinc, als vil ist man engelisch. Diu sêle erkennet von ûzen, got verstât in im selben durch sich selber, wan er ist ein ursprunc aller dinge, und ze disem ursprunge helfe uns êwiclîchen got. Âmen.

Als die klare Sonne der Gottheit seine Seele durchschien, da ward aus der lichten Rose seines Geistes herausgedrängt der Strom der Liebe göttlicher Anschauung, von dem der Prophet sagt: ›Der Sturm des Flusses erfreut meine Stadt‹ ⟨Ps. 45,5⟩, das ist: meine Seele. Und das widerfuhr ihm doch ⟨nur⟩ infolge der Klarheit seiner Seele: durch die drang die Liebe kraft des Gebärens der Gottheit.

Die Gemeinschaft mit dem Leibe stört, so daß die Seele nicht so rein zu erkennen vermag wie der Engel; soviel man aber ohne stoffliche Dinge erkennt, so viel ist man engelhaft. Die Seele erkennt von außen her, Gott ⟨aber⟩ erkennt in sich selbst durch sich selbst, denn er ist ein Ursprung aller Dinge, und zu diesem Ursprung verhelfe uns Gott ewiglich. Amen.

⟨PREDIGT 24⟩

Sant *Paulus* sprichet: ›întuot iu‹, inniget iu ›Kristum‹.

In dem, daz sich der mensche entuot, sô întuot er Kristum, got, sælicheit und heilicheit. Und sagete ein buobe vremdiu dinc, man gloubete ez im, und Paulus gelobet grôziu dinc, und ir engloubet ez im kûme. Er gelobet dir, entuost dû dich, got und sælicheit und heilicheit. Ez ist wunderlich: und ist, daz sich der mensche entuon sol, in dem daz er sich entuot, sô întuot er Kristum und heilicheit und sælicheit und ist sêre grôz. Der *prophête* wundert sich an zwein dingen. Daz eine: waz got mit sternen, mit dem mânen und mit der sunnen tuo. Daz ander wunder ist von der sêle, daz got sô grôziu dinc mit ir und durch sie getân hât und tuot, wan er tuot, swaz er mac, durch sie; er tuot vil und grôziu dinc durch sie und ist zemâle unledic mit ir, und daz ist von ir grôzheit, in der si gemachet ist. Wie grôz si gemachet sî, daz merket! Ich mache einen buochstaben nâch der glîchnisse, die der buochstabe in mir hât in mîner sêle, und niht nâch mîner sêle. Alsô ist ez von gote. Got hât alliu dinc gemeinlîche gemachet nâch dem bilde, daz er aller dinge in im hât, und niht nâch im. Etlich hât er sunderlîche gemachet nâch etwaz, daz sich ûz im haltende ist, als güete, wisheit und daz man von gote saget. Aber die sêle hât er niht aleine gemachet nâch dem bilde, daz in im ist, noch nâch dem, daz sich ûz im heltet, als man von im saget; mêr: er hât sie gemachet nâch im selber, jâ, nâch allem dem, daz er ist, nâch natûre, nâch wesene und nâch sînem ûzvliezenden inneblîbenden werke und nâch dem grunde, dâ er in im selber blîbende ist, dâ er gebernde ist sînen eingebornen sun, dâ von der heilige geist ûzblüejende ist: nâch disem ûzvliezenden inneblîbenden werke sô hât got die sêle geschaffen.

Sankt Paulus spricht: ›Nehmt in euch hinein‹, verinnerlicht euch ›Christum‹ ⟨vgl. Röm. 13,14⟩.

Damit daß sich der Mensch selbst entäußert, nimmt er Christum, Gott, Seligkeit und Heiligkeit in sich hinein. Wenn ein Knabe seltsame Dinge erzählte, würde man's ihm glauben; Paulus aber verheißt große Dinge, und ihr glaubt es ihm schwerlich. Er verheißt dir, wenn du dich entblößt, Gott, Seligkeit und Heiligkeit. Es ist verwunderlich: Ist es so, daß sich der Mensch entblößen muß, so nimmt er damit, daß er sich seiner selbst entäußert, Christum und Heiligkeit und Seligkeit in sich hinein und ist sehr groß. Der Prophet verwundert sich über zweierlei. Zum einen darüber, was Gott mit den Sternen, mit dem Mond und mit der Sonne wirkt. Das andere Verwundern betrifft die Seele: daß Gott so große Dinge mit ihr und ihretwegen getan hat und noch tut, denn er tut, was er ⟨nur⟩ vermag, um ihretwillen. Er tut viele und große Dinge um ihretwillen und ist völlig mit ihr befaßt, und dies wegen ihrer Größe, in der sie geschaffen ist ⟨vgl. Ps. 8,2ff.⟩. Wie groß sie geschaffen ist, darauf merkt! Ich bilde einen Buchstaben nach dem Ebenbild, das der Buchstabe in mir, in meiner Seele hat, nicht aber nach meiner Seele. Ganz so ist es bei Gott: Gott hat alle Dinge gemeinhin nach dem Bilde, das er von allen Dingen in sich hat, geschaffen, nicht aber nach sich ⟨selbst⟩. Etliche hat er im besonderen geschaffen nach etwas, das aus ihm ausfließt, wie Gutheit, Weisheit und was man ⟨sonst⟩ von Gott aussagt. Die Seele aber hat er nicht allein geschaffen nach dem Bilde, das in ihm ist, noch ⟨auch⟩ nach dem, was aus ihm ausfließt ⟨und⟩ was man über ihn aussagt; er hat sie vielmehr nach sich selbst geschaffen, ja, nach allem dem, was er ist, nach seiner Natur, nach seinem Sein und nach seinem ausfließenden innebleibenden Werke und nach dem Grunde, in dem er in sich selbst bleibt, wo er seinen eingeborenen Sohn gebiert, aus dem der Heilige Geist ausblüht: nach diesem ausfließenden innebleibenden Werke hat Gott die Seele geschaffen.

Ez ist als natiurlich umbe alliu dinc, daz alle zît den nidersten die obersten sint învliezende, als lange die nidersten den obersten sint zuogevüeget; wan die obersten enpfâhent niemer von den nidersten, mêr: die nidersten enpfâhent von den obersten. Wan nû got über die sêle ist, sô ist got alle zît der sêle învliezende und enmac der sêle niemer entvallen. Diu sêle entvellet wol von im, und als lange sô der mensche sich under gote entheltet, als lange ist er unmittellîche götlîchen învluz enpfâhende blôz ûzer gote und enist niht under keinen andern dingen: noch under vorhte noch under liebe noch under leide noch under keinen dingen, daz got niht enist. Nû wirf dich zemâle ganz under got, sô enpfæhest dû götlîchen învluz zemâle und blôz. Wie enpfæhet diu sêle von gote? Diu sêle enpfæhet von gote niht als ein vremdez, als der luft lieht enpfæhet von der sunnen: der enpfæhet nâch einer vremdicheit. Aber diu sêle enpfæhet got niht nâch einer vremdicheit noch als under gote, wan, daz under einem andern ist, daz hât vremdicheit und verricheit. Die *meister* sprechent, daz diu sêle enpfâhe als ein lieht von dem liehte, wan dâ enist vremde noch verre.

Einez ist in der sêle, in dem got blôz ist, und die *meister* sprechent, ez sî namelôs, und ez enhabe keinen eigenen namen. Ez ist und hât doch kein eigen wesen, wan ez ist noch diz noch daz noch hie noch dâ; wan ez ist, daz ez ist, in einem andern und jenez in disem; wan, daz ez ist, daz ist ez in jenem und jenez in disem; wan jenez vliuzet in diz und diz in jenez, und dâ, meinet er, vüeget iuch in got, in sælicheit! wan hie inne nimet diu sêle allez ir leben und wesen, und hie ûz sûget si ir leben und wesen; wan diz ist zemâle in gote und daz ander hie ûzen, und dar umbe ist diu sêle alle zît in gote nâch disem, ez sî denne, daz si diz ûztrage oder in ir verlesche.

Ein *meister* sprichet, daz diz gote sô gegenwertic sî, daz ez sich niemer von gote gekêren müge und im got alzît gegenwertic und inne sî. Ich spriche, daz got êwicliche âne underlâz

Es ist bei allen Dingen wie naturgegeben, daß allzeit die obersten den niedersten einfließen, solange die niedersten den obersten zugewandt sind, denn die obersten empfangen niemals von den niedersten, vielmehr empfangen die niedersten von den obersten. Da nun Gott über der Seele ist, so ist Gott allzeit der Seele einfließend und kann er der Seele niemals entfallen. Wohl kann die Seele *ihm* entfallen; solange aber der Mensch sich unter Gott hält, so lange ist er unmittelbar göttlichen Einfluß rein aus Gott empfangend und steht unter nichts anderem, weder unter Furcht noch unter Liebe noch unter Leid noch unter irgend etwas, das Gott nicht ist. Nun wirf dich ganz und gar unter Gott, so empfängst du göttlichen Einfluß ganz und rein. Wie empfängt die Seele von Gott? Die Seele empfängt von Gott nichts als ein Fremdes, wie die Luft Licht empfängt von der Sonne: die empfängt in einer Fremdheit. Die Seele aber empfängt Gott nicht in einer Fremdheit noch als unter Gott ⟨stehend⟩, denn, was unter einem andern ist, das hat Fremdheit ⟨diesem gegenüber⟩ und Ferne. Die Meister sagen, die Seele empfange wie ein Licht vom Lichte, denn dabei ist weder Fremdheit noch Ferne.

Es ist ein Etwas in der Seele, in dem Gott bloß ist, und die Meister sagen, es sei namenlos und es habe keinen eigenen Namen. Es *ist* und hat doch kein eigenes Sein, denn es ist weder dies noch das, weder hier noch dort; denn es ist, was es ist, in einem andern und jenes in diesem; denn, was es ist, das ist es in jenem und jenes in diesem; denn jenes fließt in dieses und dieses in jenes und darin ⟨= in diesem Etwas in der Seele⟩, meint er ⟨= Paulus⟩, fügt euch in Gott, in Seligkeit! Denn hierin nimmt die Seele ihr ganzes Leben und Sein, und hieraus saugt sie ihr Leben und Sein; denn dies ist ganz in Gott; das andere ⟨der Seele⟩ aber ist hier draußen, und darum ist die Seele allzeit diesem nach in Gott, es sei denn, daß sie dieses nach außen trage oder in sich auslösche.

Ein Meister sagt, dies sei Gott so gegenwärtig, daß es sich niemals von Gott kehren könne und Gott ihm allzeit gegenwärtig und inne sei. Ich sage, daß Gott ewig ohne Unterlaß in

in disem gewesen ist, und in disem der mensche mit gote ein ze sînne, dâ behœret gnâde niht zuo, wan gnâde ist ein crêatûre, und dâ enhât kein crêatûre ze tuonne; wan in dem grunde götlîches wesens, dâ die drîe persônen éin wesen sint, dâ ist si ein nâch dem grunde. Dar umbe, wilt dû, sô sint alliu dinc dîn und got. Daz ist: ganc abe dîn selbes und aller dinge und alles, daz dû an dir selber bist, und nim dich nâch dem, daz dû in gote bist.

Die *meister* sprechent, daz menschlich natûre mit der zît niht habe ze tuonne und daz si zemâle unberüerlich sî und dem menschen vil inniger und næher sî dan er im selber. Und dar umbe nam got menschlîche natûre an sich und einigete sie sîner persônen. Dâ wart menschlich natûre got, wan er menschlîche natûre blôz und keinen menschen an sich nam. Dar umbe, wilt dû der selbe Krist sîn und got sîn, sô ganc alles des abe, daz daz êwige wort an sich niht ennam. Daz êwige wort nam keinen menschen an sich; dar umbe ganc abe, swaz menschen an dir sî und swaz dû sîst, und nim dich nâch menschlîcher natûre blôz, sô bist dû daz selbe an dem êwigen worte, daz menschlich natûre an im ist. Wan dîn menschlîche natûre und diu sîne enhât keinen underscheit: si ist ein, wan, swaz si ist in Kristô, daz ist si in dir. Dar umbe sagete ich ze Parîs, daz an dem gerehten menschen ervüllet ist, swaz diu heilige schrift und die prophêten ⟨von Kristô⟩ ie gesageten; wan, ist dir reht, allez, daz in der alten und in der niuwen ê gesaget ist, daz wirt allez an dir volbrâht.

Wie sol dir reht sîn? Daz ist in zwô wîse ze verstânne nâch des *prophêten* worte, der dâ saget: ›in volheit der zît sô wart der sun gesant.‹ ›Volheit der zît‹ ist in zwô wîse. Danne ist ein dinc vol, sô ez in sînem ende ist, als der tac ist vol in sînem âbende. Alsô, sô alliu zît von dir vellet, sô ist diu zît vol. Daz ander ist: sô diu zît in ir ende kumet, daz ist in êwicheit; wan dâ hât alliu zît ein ende, wan dâ enist noch vor noch nâch. Dâ

diesem gewesen ist, und daß der Mensch in diesem mit Gott eins sei, dazu gehört keine Gnade, denn Gnade ist eine Kreatur, da aber hat keine Kreatur etwas zu schaffen; denn im Grunde göttlichen Seins, wo die drei Personen *ein* Sein sind, das ist sie ⟨= die Seele⟩ eins ⟨mit Gott⟩ nach diesem Grunde. Darum: Willst du, so sind alle Dinge und Gott dein. Das heißt: Entäußere dich deiner selbst und aller Dinge und alles dessen, was du an dir selbst bist, und nimm dich nach dem, was du in Gott bist.

Die Meister sagen, die menschliche Natur habe mit der Zeit nichts zu tun und sie sei völlig unberührbar und dem Menschen viel inniger und näher, als er sich selbst sei. Und deshalb nahm Gott die menschliche Natur an und vereinte sie mit seiner Person. Da ward die menschliche Natur Gott, denn er nahm die reine menschliche Natur und nicht einen Menschen an. Darum: Willst du derselbe Christus sein und Gott sein, so entäußere dich alles dessen, was das ewige Wort nicht annahm. Das ewige Wort nahm keinen Menschen an; darum entäußere dich dessen, was von einem Menschen an dir sei und was *du* seist, und nimm dich rein ⟨nur⟩ nach der menschlichen Natur, so bist du dasselbe im ewigen Wort, was die menschliche Natur in ihm ist. Denn deine menschliche Natur und die seine haben keinen Unterschied: es ist eine ⟨und dieselbe⟩; denn, was sie in Christo ist, das ist sie in dir. Darum sagte ich zu Paris, daß an dem gerechten Menschen erfüllt ist, was die Heilige Schrift und die Propheten ⟨von Christo⟩ je gesagt haben; denn, bist du recht daran, so wird alles, was im Alten und im Neuen Testament gesagt ist, an dir vollbracht.

Wie soll es recht mit dir stehen? Das ist in zweierlei Weise zu verstehen nach des Propheten Wort, der da sagt: ›In der Fülle der Zeit ward der Sohn gesandt‹ ⟨Gal. 4,4⟩. ›Fülle der Zeit‹ gibt es in zweierlei Weise. *Dann* ist ein Ding »voll«, wenn es in seinem Ende ist, so wie der Tag voll ist in seinem Abend. So also ist die Zeit voll, wenn alle Zeit von dir fällt. Das zweite ist, wenn die Zeit in ihr Ende kommt, das heißt: in die Ewigkeit; denn dort hat alle Zeit ein Ende, denn dort

ist allez daz gegenwertic und niuwe, daz dâ ist, und dâ hâst dû in einem gegenwertigen anesehenne, swaz ie geschach und iemer geschehen sol. Dâ enist noch vor noch nâch, ez ist dâ allez gegenwertic; und in disem gegenwertigen anesehenne hân ich alliu dinc besezzen. Daz ist ›volheit der zît‹, und alsô ist mir reht, und alsô bin ich wærlîche der einige sun und Kristus.

Daz wir ze dirre ›volheit der zît‹ komen, des helfe uns got. Âmen.

gibt es weder Vor noch Nach. Da ist alles das gegenwärtig und neu, was da ist, und da hast du in einer gegenwärtigen Anschauung, was je geschah und je geschehen wird. Da gibt es weder Vor noch Nach, es ist dort alles gegenwärtig; und in diesem gegenwärtigen Anschauen halte ich alle Dinge in meinem Besitz. Das ist ›Fülle der Zeit‹, und so steht es recht mit mir, und so bin ich wahrhaft der einige Sohn und Christus.

Daß wir zu dieser ›Fülle der Zeit‹ kommen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 25⟩

Moyses orabat dominum deum suum etc.

Ich hân ein wörtelîn gesprochen in der latîne, daz stât geschriben in der leczien, die man hiute liset von der zît, und daz wort sprichet ze tiutsche: ›Moyses bat sînen herren got: ›herre, war umbe zürnet dîn grimmede wider dîn volk?‹ Dô antwurte im got und sprach: ›Moyses, lâz mich zürnen, verhenge mir des, erloube mir des, günne mir des, gestate mir des, daz ich zürne und mich reche an dem volke!‹ Und got gelobete Moysese und sprach: ›ich wil dich hœhen und wil dich grôz machen und wil dîn geslehte breiten und wil dich herre machen über ein grôz volk‹. Moyses sprach: ›herre, tilge mich abe dem lebenden buoche oder vertrage dem volke!‹ ‹

Waz wil er sprechen, sô er sprichet: ›Moyses bat sînen herren got‹? In der wârheit, sol got dîn herre sîn, sô muost dû sîn kneht sîn; und würkest dû danne dîniu werk umbe dînen eigenen nutz oder umbe dînen lust oder umbe dîne eigene sælicheit, in der wârheit, sô enbist dû sîn kneht niht; wan dû ensuochest niht aleine gotes êre, dû suochest dînen eigenen nutz. War umbe sprichet er: ›sînen herren got‹? Got wil, daz dû siech sîst, und wöltest dû gesunt sîn –, got wil, daz dîn vriunt sterbe, und wöltest dû, daz er lebete wider gotes willen: in der wârheit, sô enwære got dîn got niht. Minnest dû got, bist dû danne siech – in gotes namen! Stirbet dir dîn vriunt – in gotes namen! Vert dir ein ouge ûz – in gotes namen! Und dem menschen wære gar reht. Bist dû aber siech und bitest dû got umbe gesuntheit, sô ist dir gesuntheit lieber dan got, sô enist er dîn got niht: er ist got himelrîches und ertrîches, er enist aber dîn got niht.

Nû merket, daz got sprichet: ›Moyses, lâz mich zürnen!‹

PREDIGT 25

Moyses orabat dominum deum suum etc. ⟨*Ex. 32,11*⟩

Ich habe ein Wörtlein gesprochen auf lateinisch, das steht geschrieben in der Epistel, die man zum heutigen Tage liest, und das Wort lautet zu deutsch: ›Moses bat Gott, seinen Herrn: »Herr, warum zürnt dein Grimm gegen dein Volk?« ⟨2 Mos. 32,11⟩. Da antwortete ihm Gott und sprach: »Moses, laß mich zürnen, gewähre mir das, erlaube mir das, vergönne mir das, gestatte mir das, daß ich zürne und mich räche an dem Volke!« Und Gott verhieß dem Moses und sprach: »Ich will dich erhöhen und will dich groß machen und will dein Geschlecht ausbreiten und will dich zum Herrn machen über ein großes Volk« ⟨2 Mos. 32,9f.⟩. Moses ⟨aber⟩ sprach: »Herr, tilge mich aus dem Buche der Lebenden oder verschone das Volk!«« ⟨2 Mos. 32,31f.⟩.

Was will er sagen, wenn er spricht: ›Moses bat Gott, seinen *Herrn*‹? Wahrlich, soll Gott dein Herr sein, so mußt du sein Knecht sein; wirkst du aber dann deine Werke um deines eigenen Nutzens oder um deiner Lust oder um deiner eigenen Seligkeit willen, wahrlich, so bist du sein Knecht nicht; denn du suchst nicht Gottes Ehre allein, du suchst deinen eigenen Nutzen. Warum sagt er: ›Gott, *seinen* Herrn‹? Wenn Gott will, daß du krank seist, du aber gesund sein wolltest –, wenn Gott will, daß dein Freund sterbe, du aber wolltest, daß er gegen Gottes Willen lebte: wahrlich, so wäre Gott *dein* Gott nicht. Liebst du ⟨aber⟩ Gott und bist *dann* krank – in Gottes Namen! Stirbt dir dein Freund – in Gottes Namen! Geht dir ein Auge verloren – in Gottes Namen! Mit einem solchen Menschen stände es gar recht. Bist du aber krank und bittest Gott um Gesundheit, so ist dir die Gesundheit lieber als Gott, so ist er *dein* Gott nicht: er ist ⟨der⟩ Gott des Himmelreiches und des Erdreiches, *dein* Gott aber ist er nicht.

Nun merkt darauf, daß Gott spricht: ›Moses, laß mich

Nû möhtet ir sprechen: war umbe zürnet got? – Umbe niht anders dan umbe die verlust unser eigenen sælicheit, und er ensuochet des sînen niht; alsô leit ist gote, daz wir tuon wider unser sælicheit. Gote enkunde niht leider geschehen dan an der marter und an dem tôde unsers herren Jêsû Kristî, sînes eingebornen sunes, den er leit umbe unser sælicheit. Nû merket, daz got sprichet: ›Moyses, lâz mich zürnen!‹ Nû sehet, waz ein guot mensche vermac mit gote. Daz ist ein gewissiu wârheit und ein nôtwârheit: swer sînen willen genzlîche gibet gote, der væhet got und bindet got, daz got niht enmac, dan daz der mensche wil. Swer gote sînen willen genzlîche gibet, dem gibet got sînen willen wider als genzlîche und als eigenlîche, daz gotes wille des menschen eigen wirt, und hât sîn gesworn bî im selben, daz er niht envermac, dan daz der mensche wil; wan got enwirt niemannes eigen, er ensî ze dem êrsten sîn eigen worden. Sant *Augustînus* sprichet: »herre, dû wirdest niemannes eigen, er ensî vor dîn eigen worden«. Wir töuben got naht und tac und sprechen: ›herre, dîn wille werde!‹ Und sô danne gotes wille wirt, sô zürnen wir, und dem ist gar unreht. Sô unser wille gotes wille wirt, daz ist guot; aber sô gotes wille unser wille wirt, daz ist verre bezzer. Sô dîn wille gotes wille wirt, bist dû danne siech, sô wöltest dû niht wider gotes willen gesunt sîn, aber dû wöltest, daz gotes wille wære, daz dû gesunt wærest. Und swenne ez dir übel gât, sô wöltest dû, daz ez gotes wille wære, daz ez dir wol gienge. Aber sô gotes wille dîn wille wirt, bist dû siech – in gotes namen! Stirbet dîn vriunt – in gotes namen! Ez ist ein sicher wârheit und ein nôtwârheit: und wære, daz alliu pîne der helle und alliu pîne des vegeviures und alliu pîne der werlt hienge dar ane, daz wölte er êwiclîche lîden iemer in der pîne der helle mit gotes willen und wölte

zürnen!‹ Ihr könntet da sagen: Warum zürnt Gott? – Um nichts anderes als um den Verlust unserer eigenen Seligkeit, und das Seine sucht er nicht; so leid ist es Gott, daß wir unserer Seligkeit zuwiderhandeln. Nichts Leidvolleres konnte Gott widerfahren als die Marter und der Tod unseres Herrn Jesu Christi, seines eingeborenen Sohnes, den der um *unserer Seligkeit* willen erlitt. Nun merkt ‹noch einmal› darauf, daß Gott spricht: ›Moses, laß mich zürnen!‹ Sehet denn nun, was ein guter Mensch bei Gott vermag. Es ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wer immer seinen Willen Gott gänzlich hingibt, der fängt Gott und bindet Gott, so daß Gott nichts vermag, als was der Mensch will. Wer immer seinen Willen Gott gänzlich aufgibt, dem gibt Gott hinwieder seinen Willen so gänzlich und so im eigentlichen Sinne, daß Gottes Wille dem Menschen zu eigen wird, und er ‹= Gott› hat bei sich selbst geschworen, daß er nichts vermag, als was der Mensch will; denn Gott wird niemals irgendwessen Eigen, der nicht zuerst sein ‹= Gottes› Eigen geworden ist. Sankt Augustinus sagt: »Herr, du wirst niemandes Eigen, er sei denn zuvor dein Eigen geworden«. Wir betäuben Gott Tag und Nacht und rufen: ›Herr, dein Wille geschehe!‹ ‹Matth. 6,10› Und wenn dann ‹aber› Gottes Wille geschieht, so zürnen wir, und das ist gar unrecht. Wenn unser Wille Gottes Wille wird, das ist gut; wenn aber Gottes Wille unser Wille wird, das ist weit besser. Wenn dein Wille Gottes Wille wird und du dann krank bist, so würdest du nicht gegen Gottes Willen gesund sein wollen, wohl aber würdest du wollen, es möchte Gottes Wille sein, daß du gesund wärest. Und wenn es dir übel geht, so würdest du wollen, es möchte Gottes Wille sein, daß es dir wohl ginge. Wird hingegen Gottes Wille dein Wille und bist du *dann* krank – in Gottes Namen! Stirbt dein Freund – in Gottes Namen! Es ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wäre es so, daß alle Pein der Hölle und alle Pein des Fegefeuers und alle Pein der ‹ganzen› Welt daran hinge, – das würde er mit Gottes Willen ewig erleiden wollen immerfort in der Pein der Hölle und würde dies für immer als seine

daz iemer haben vür sîne êwige sælicheit und wölte in gotes willen lâzen unser vrouwen sælicheit und alle ir volkomenheit und aller heiligen und wölte in êwiger pîne und bitterkeit iemermê sîn und enmöhte sich einen ougenblik dâ von niht gekêren; jâ, er enmöhte einen gedank niht geleisten, daz er iht anders wölte. Swenne der wille alsô vereinet wirt, daz ez wirt ein einic ein, sô gebirt der vater von himelrîche sînen eingebornen sun in sich in mich. War umbe in sich in mich? Dâ bin ich ein mit im, er enmac mich ûzgesliezen niht, und in dem werke dâ enpfæhet der heilige geist sîn wesen und sîn werden von mir als von gote. War umbe? Dâ bin ich in gote. Ennimet er ez von mir niht, sô ennimet er ez ouch von gote niht; er enmac mich ûzgesliezen niht, in keiner wîse niht. Alsus genzlîche was Moyses wille gotes wille worden, daz im gotes êre lieber was an dem volke dan sîn eigen sælicheit.

›Got gelobete Moysese‹, und er enahtete sîn niht; jâ, und hæte er im gelobet alle sîne gotheit, er enhæte ez im gestatet niht. ›Und Moyses bat got und sprach: herre, tilge mich ab dem lebenden buoche!‹ Die *meister* vrâgent: minnete Moyses daz volk mê dan sich selben? und sprechent: nein! wan in dem, dô Moyses gotes êre suochte an dem volke, dô wiste er wol, daz er gote næher was, dan ob er gotes êre hæte gelâzen an dem volke und gesuochet hæte sîne eigene sælicheit. Alsus muoz ein guot mensche sîn, daz er in allen sînen werken des sînen niht ensuoche, aleine gotes êre. Alle die wîle sô dû mit dînen werken ûf dich selber iht mê gekêret bist oder ûf einen menschen mê dan ûf den andern, sô enist dannoch gotes wille niht rehte dîn wille worden.

Unser herre sprichet in dem êwangeliô: ›mîn lêre enist niht mîn lêre, mêr des, der mich gesant hât‹. Alsô sol ein guot mensche stân: ›mîn werk enist niht mîn werk, mîn leben enist niht mîn leben‹. Und ist, daz ich alsô stân: alliu diu volko-

ewige Seligkeit ansehen und würde in Gottes Willen die Seligkeit und alle Vollkommenheit Unserer Frau und aller Heiligen dreingeben und würde in ewiger Pein und bitterer Qual immerzu verharren wollen und könnte sich nicht *einen* Augenblick davon abkehren; ja, er vermöchte nicht *einen* Gedanken aufzubringen, irgend etwas anderes zu wollen. Wenn der Wille so ⟨mit Gottes Willen⟩ eins wird, daß ein einziges Eins daraus wird, dann gebiert der Vater vom Himmelreich seinen eingeborenen Sohn in sich ⟨zugleich⟩ in mich. Warum in sich ⟨zugleich⟩ in mich? Weil ich ja eins mit ihm bin, er *kann* mich nicht ausschließen, und in diesem Werke empfängt der Heilige Geist sein Sein und sein Werden von mir ebenso wie von Gott! Warum? Weil ich ⟨ja doch⟩ in Gott bin. Empfängt er ⟨d. h. der Heilige Geist⟩ es nicht von *mir*, so empfängt er es auch von Gott nicht; er *kann* mich nicht ausschließen, in gar keiner Weise. So gänzlich war des Moses Wille *Gottes* Wille geworden, daß Gottes Ehre an dem Volke ihm lieber war als seine eigene Seligkeit.

›Gott gab dem Moses eine Verheißung‹, er aber achtete dessen nicht; ja, hätte er ihm seine ganze Gottheit verheißen, Moses hätte es ihm nicht verstattet ⟨zu zürnen⟩. ›Moses vielmehr bat Gott und sprach: »Herr, tilge mich aus dem Buch der Lebenden!«‹ ⟨2 Mos. 32,32⟩. Die Meister stellen die Frage: Liebte Moses das Volk mehr als sich selbst? und sagen: Nein! denn Moses wußte wohl, daß, wenn er Gottes Ehre an dem Volke suchte, er damit Gott näher war, als wenn er Gottes Ehre an dem Volke preisgegeben und seine eigene Seligkeit gesucht hätte. So muß ein guter Mensch ⟨geartet⟩ sein, daß er in allen seinen Werken nicht das Seine suche, sondern einzig Gottes Ehre. Solange du mit deinen Werken ⟨noch⟩ irgendwie mehr auf dich selbst hingewendet bist oder auf einen Menschen mehr als auf einen andern, so lange ist Gottes Wille noch nicht recht dein Wille geworden.

Unser Herr spricht in dem Evangelium: ›Meine Lehre ist nicht meine Lehre, sondern dessen, der mich gesandt hat‹ ⟨Joh. 7,16⟩. Ebenso soll es ein guter Mensch halten: »Mein Werk ist nicht *mein* Werk, mein Leben ist nicht *mein* Leben«.

menheit und alliu diu sælicheit, die sant Pêter hât, und daz sant Paulus sîn houbet dar strahte, und alliu diu sælicheit, die sie dâ von hânt besezzen, diu smacket mir als wol als in, und ich wil es êwiclîche niezen, als ob ich ez selbe gewürket hæte. Mêr: alliu diu werk, diu alle heiligen und alle engel ie geworhten und dennoch Marîâ, gotes muoter, ie geworhte, dâ von wil ich êwige vröude enpfâhen, als ob ich ez selbe geworht hæte.

Ich spriche: menscheit und mensche ist unglîch. Menscheit in ir selber ist als edel: daz oberste an der menscheit hât glîcheit mit den engeln und sippeschaft mit der gotheit. Diu græste einunge, die Kristus besezzen hât mit dem vater, diu ist mir mügelich ze gewinnenne, ob ich künde abegelegen, daz dâ ist von disem oder von dem, und künde mich genemen menscheit. Allez daz denne got ie gegap sînem eingebornen sune, daz hât er mir gegeben als volkomenlîche als im und niht minner, und hât mirz mê gegeben: er gap mê mîner menscheit an Kristô dan im, wan er engap im niht; er hât mirz gegeben und niht im, wan er engap imz niht, er hâte ez êwiclîche in dem vater. Und slahe ich dich, sô slahe ich ze dem êrsten einen Burchart oder einen Heinrich und slahe dar nâch den menschen. Und des entete got niht; er nam ze dem êrsten die menscheit ane. Wer ist ein mensche? Ein mensche, der nâch Jêsû Kristô sînen eigenen namen hât. Und dâ von sprichet unser herre in dem êwangeliô: ›swer dirre einen anerüeret, der grîfet mir in mîn ouge‹.

Nû spriche ich aber: ›Moyses bat sînen herren got‹. Vil liute bitent got umbe allez, daz er geleisten mac, aber sie enwellent gote niht geben allez, daz sie geleisten mügen; sie wellent mit gote teilen und wellent im daz snœdeste geben und ein wênic. Aber daz êrste, daz got iemer gibet, sô gibet er sich selben. Und swenne dû got hâst, sô hâst dû alliu dinc mit gote. Ich hân etwenne gesprochen: swer got hât und alliu dinc mit gote, der enhât niht mê, dan der got aleine hât. Ich

Und ist's, daß ich mich so verhalte: alle Vollkommenheit und alle Seligkeit, die Sankt Peter hat, und daß Sankt Paulus sein Haupt hinstreckte, und alle die Seligkeit, die sie dadurch erlangten – die beseligt mich ebenso wie sie, und ich will daran ebenso teilhaben, als wenn ich die Werke selbst gewirkt hätte. Mehr noch: Alle die Werke, die alle Heiligen und alle Engel je wirkten, und selbst jene, die Maria, Gottes Mutter, jemals wirkte, durch die will ich ewige Freude empfangen, wie wenn ich sie selbst gewirkt hätte.

Ich sage nun: Menschheit und Mensch ist zweierlei. Menschheit in sich selbst ist so edel, daß das Oberste der Menschheit Gleichheit mit den Engeln und Sippschaft mit der Gottheit hat. Die größte Einheit, die Christus mit dem Vater besessen hat, die ist mir zu gewinnen möglich, wenn ich ⟨nur⟩ ablegen könnte, was da ist von diesem oder von jenem, und mich als Menschheit zu fassen vermöchte. Alles denn, was Gott je seinem eingeborenen Sohne gab, das hat er mir ebenso vollkommen gegeben wie ihm und nicht weniger, ja, er hat es mir in höherem Maße gegeben: er gab meiner Menschheit in Christus mehr als ihm ⟨selber⟩, denn ihm *gab* er's nicht; mir hat er's gegeben und nicht ihm; denn er *gab's* ihm nicht, *besaß* er's doch von Ewigkeit her im Vater. Wenn ich dich schlage, so schlage ich zuvörderst einen Burkhard oder einen Heinrich und schlage erst dann den Menschen. Dies aber tat Gott nicht; er nahm als erstes die Menschheit an. Wer ist ein Mensch? Ein Mensch, der nach Jesus Christus seinen eigenen Namen hat. Daher denn spricht unser Herr im Evangelium: ›Wer einen von diesen hier anrührt, der greift *mir* in mein Auge‹ ⟨Zach. 2,8⟩.

Nun wiederhole ich: ›Moses *hat* Gott, seinen Herrn‹. Viele Leute bitten Gott um alles, was *er* zu leisten vermag, sie wollen aber Gott nicht alles geben, was *sie* zu leisten vermögen; sie wollen mit Gott teilen und wollen ihm das Minderwertigste geben und ⟨nur⟩ ein wenig. Als Erstes aber, das Gott je gibt, gibt er sich selbst. Und wenn du Gott hast, so hast du zu Gott hinzu alle Dinge. Ich habe zuweilen gesagt: Wer Gott hat und zu Gott hinzu alle Dinge, der hat

spriche ouch: tûsent engel in der êwicheit enist niht mê an der zal dan zwêne oder einer, wan in êwicheit enist niht zal, ez ist ob aller zal.

›Moyses bat sînen herren got‹. Moyses ist als vil gesprochen als einer, der ûz dem wazzer ist ûferhaben. Nû spriche ich aber von dem willen. Der hundert mark goldes durch got gæbe, daz wære ein grôzez werk und schine ein grôzez werk; aber ich spriche: hân ich einen willen, hæte ich hundert mark ze gebenne, ist eht der wille ganz, in der wârheit, sô hân ich gote bezalt, und er muoz mir antwürten, als ob ich im hundert mark bezalt hæte. Und ich spriche mê: hæte ich einen willen, ob ich eine ganze werlt hæte, daz ich die geben wölte, ich hân gote bezalt einer ganzen werlt, und er muoz mir antwürten, als ob ich im eine ganze werlt bezalt hæte. Ich spriche: würde der bâbest mit mîner hant erslagen, enwære ez mit mînem willen niht beschehen, ich wölte über alter gân und enwölte niemer deste minner messe gesprechen. Ich spriche: menscheit ist an dem ermsten oder versmæhesten menschen als volkomen als an dem bâbeste oder an dem keiser, wan menscheit in ir selber ist mir lieber dan der mensche, den ich an mir trage.

Daz wir alsus vereinet werden mit gote, des helfe uns diu wârheit, von der ich gesprochen hân. Âmen.

nicht mehr als einer, der Gott allein hat. Ich sage zudem: Tausend Engel sind in der Ewigkeit nicht mehr an Zahl als zwei oder einer, denn in der Ewigkeit gibt es keine Zahl: sie ist jenseits aller Zahl.

›*Moses* bat Gott, seinen Herrn‹. ›Moses‹ bedeutet soviel wie: einer, der aus dem Wasser emporgehoben wurde. Nun werde ich wieder vom Willen sprechen. Wenn einer hundert Mark Goldes um Gottes willen hingäbe, das wäre eine große Tat und schiene etwas Bedeutendes zu sein; ich aber sage: Habe ich einen solchen *Willen* – vorausgesetzt, daß ich hundert Mark besäße, um sie hingeben zu können – und ist dieser mein Wille nur vollkommen, so habe ich ⟨damit schon⟩ Gott ⟨wirklich⟩ bezahlt, und er muß mir vergelten, als wenn ich ihm hundert Mark gezahlt hätte. Mehr noch sage ich: Hätte ich den Willen, dafern ich eine ganze Welt besäße, sie Gott hinzugeben, so *habe* ich Gott mit einer ganzen Welt gezahlt, und er muß mir vergelten, als ob ich ihm eine ganze Welt gezahlt hätte. Ja, ich sage: Würde der Papst von meiner Hand erschlagen, ohne daß es mit meinem Willen geschähe, so wollte ich an den Altar treten und wollte nichtsdestoweniger Messe lesen! Ich sage: Menschheit ist im ärmsten und verachtetsten Menschen ebenso vollkommen wie im Papste oder im Kaiser; denn Menschheit in sich selbst ist mir lieber als der Mensch, den ich an mir trage.

Daß wir ebenso mit Gott vereint werden, dazu helfe uns die Wahrheit, von der ich gesprochen habe! Amen.

⟨PREDIGT 26⟩

Mulier, venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate.

Diz ist geschriben in sant *Johannes*' êwangeliô. Von langer rede nime ich ein wörtelîn. Unser herre sprach: ›vrouwe, diu zît sol komen und ist iegenôte, daz die wâren anbetære anebetent den vater in dem geiste und in der wârheit, und alsusliche suochet der vater‹.

Nû merket daz êrste wörtelîn, daz er sprichet: ›diu zît sol komen und ist iegenôte‹. Swer dâ wil anebeten den vater, der muoz sich setzen in êwicheit mit sîner begerunge und mit sîner zuoversiht. Ez ist ein daz oberste teil der sêle, daz stât obe zît und enweiz niht von der zît noch von dem lîbe. Allez, daz ie geschach vor tûsent jâren, der tac, der vor tûsent jâren was, der ist in êwicheit niht verrer dan disiu stunde, dâ ich ze-⟨disem⟩mâle iezuo stân, oder der tac, der über tûsent jâr komen sol oder als vil dû gezeln maht, der enist in êwicheit niht verrer dan disiu stunde, dâ ich iezuo inne stân.

Nû sprichet er, ›daz die wâren anbetære anebetent den vater in dem geiste und in der wârheit‹. Waz ist diu wârheit? Wârheit ist als edel, wære, daz sich got gekêren möhte von der wârheit, ich wölte mich an die wârheit heften und wölte got lâzen, wan got ist diu wârheit, und allez, daz in der zît ist, oder allez, daz got ie geschuof, daz enist diu wârheit niht.

Nû sprichet er: ›die betent ane den vater‹. Ach, wie vil der ist, die anebetent einen schuoch oder eine kuo oder eine ander crêatûre und sich dâ mite bekümbernt, und daz sint gar tôrehte liute. Alsô schiere sô dû got anebetest umbe die crêatûre, sô bitest dû umbe dînen eigenen schaden, wan alsô balde, sô crêatûre crêatûre ist, sô treget si inne bitterkeit und

PREDIGT 26

Mulier, venit hora et nunc est, quando veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate ⟨Joh. 4,23⟩.

Dies steht geschrieben in Sankt Johannes' Evangelium. Aus der langen Erzählung entnehme ich ⟨nur⟩ ein Wörtlein. Unser Herr sprach: ›Weib, die Zeit wird kommen und ist eben jetzt, da die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten, und ebensolche sucht der Vater‹ ⟨Joh. 4,23⟩.

Nun merkt auf das erste Wörtlein, daß er spricht: ›Die Zeit wird kommen und ist eben jetzt‹. Wer den Vater anbeten will, der muß sich mit seinem Begehren und mit seiner Zuversicht in die Ewigkeit versetzen. Es gibt ein oberstes Teil der Seele, das steht erhaben über die Zeit und weiß nichts von der Zeit noch vom Leibe. Alles, was je geschah vor tausend Jahren, der Tag, der vor tausend Jahren war, der ist in der Ewigkeit nicht entfernter als der Zeitpunkt, in dem ich jetzt eben diesmal stehe, oder ⟨auch⟩ der Tag, der nach tausend Jahren oder so weit, als du zählen kannst, kommen wird, der ist in der Ewigkeit nicht entfernter als dieser Zeitpunkt, in dem ich eben jetzt stehe.

Nun spricht er, daß ›die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden‹. Was ist die Wahrheit? Die Wahrheit ist so edel, wär's, daß Gott sich von der Wahrheit abkehren könnte, ich wollte mich an die Wahrheit heften und wollte von Gott lassen; denn Gott ist die Wahrheit, und alles, was in der Zeit ist, oder alles, was Gott je erschuf, das ist die Wahrheit nicht.

Nun spricht er: ›die werden den Vater anbeten‹. Ach, wie viele gibt es derer, die einen Schuh oder eine Kuh oder eine andere Kreatur anbeten und sich damit bekümmern, und das sind gar törichte Leute. Sobald du zu Gott betest um der Kreaturen willen, bittest du um deinen eigenen Schaden; denn, sobald die Kreatur *Kreatur* ist, trägt sie Bitterkeit und

schaden und übel und ungemach. Und dar umbe sô geschihet den liuten gar reht, die dâ hânt ungemach und bitterkeit. War umbe? Sie hânt dar umbe gebeten!

Ich hân etwenne gesprochen: swer got suochet und iht mit gote suochet, der envindet got niht; und swer aber got aleine suochet, in der wârheit, der vindet got und vindet got niemer aleine, wan allez, daz got geleisten mac, daz vindet er mit gote. Suochest dû got und suochest dû got umbe dînen eigenen nutz oder umbe dîne eigene sælicheit, in der wârheit, sô ensuochest dû got niht. Her umbe sô sprichet er, daz die wâren anbetære anebetent den vater, und er sprichet gar wol. Ein guot mensche, der ze dem spræche: ›war umbe suochest dû got?‹ –›dar umbe, daz er got ist‹; ›war umbe suochest dû die wârheit?‹ –›dar umbe, daz ez diu wârheit ist‹; ›war umbe suochest dû die gerehticheit?‹ –›dar umbe, daz ez diu gerehticheit ist‹: den liuten ist gar reht. Alliu dinc, diu in der zît sint, diu hânt ein warumbe. Als der einen menschen vrâgete: ›war umbe izzest dû?‹ –›dar umbe, daz ich kraft hâbe‹; ›war umbe slæfest dû?‹ –›umbe daz selbe‹; und alsus sint alliu dinc, diu dâ sint in der zît. Aber ein guot mensche, der den vrâgete: ›war umbe minnest dû got?‹ –›ich enweiz, umbe got‹; ›war umbe minnest dû die wârheit?‹ –›umbe die wârheit‹; ›war umbe minnest dû die gerehticheit?‹ – ›umbe die gerehticheit‹; ›war umbe minnest dû die güete?‹ –›umbe die güete‹; ›war umbe lebest dû?‹ – ›triuwen, ich enweiz! ich lebe gerne‹.

Ein *meister* sprichet: swer dâ ze einem mâle wirt berüeret von der wârheit, von der gerehticheit und von der güete, wære, daz alliu pîne der helle dar ane hienge, der mensche enmöhte sich niemer einen ougenblik dâ von gekêren. Mê sprichet er: swer der mensche ist, der von disen drin wirt berüeret, von der wârheit, von der gerehticheit und von der güete, als unmügelich daz gote ist, daz er sich müge gekêren von sîner gotheit, als unmügelich ist disem menschen, daz er sich von disen drin müge gekêren.

Ein *meister* sprichet, daz guot habe drîe zelgen. Der êrste

Schaden und Übel und Ungemach in sich. Und darum geschieht den Leuten gar recht, wenn sie Ungemach und Bitternis haben. Warum? – Sie haben darum gebeten!

Ich habe zuweilen gesagt: Wer Gott sucht und irgend etwas zu Gott hinzu sucht, der findet Gott nicht; wer aber *Gott allein* wirklich sucht, der findet Gott und findet Gott nimmer allein; denn alles, was Gott zu bieten vermag, das findet er ⟨zusammen⟩ mit Gott. Suchst du Gott und suchst Gott um deines eigenen Nutzens oder um deiner eigenen Seligkeit willen, wahrlich, so suchst du nicht Gott. Darum sagt er, daß die wahren Anbeter den *Vater* anbeten, und er spricht gar recht. Wer zu einem guten Menschen spräche: »Warum suchst du Gott?« – »Weil er Gott ist«; – »Warum suchst du die Wahrheit?« – »Weil sie die Wahrheit ist«; – »Warum suchst du die Gerechtigkeit?« – »Weil sie die Gerechtigkeit ist«: um solche Menschen steht es recht. Alle Dinge, die in der Zeit sind, die haben ein Warum. Wer beispielsweise einen Menschen fragte: »Warum issest du?« – »Damit ich Kraft habe«; – »Warum schläfst du?« – »Zu demselben Zweck«; und so steht es mit allen Dingen, die in der Zeit sind. Wer aber einen guten Menschen fragte: »Warum liebst du Gott?« – »Ich weiß es nicht, – um Gottes willen«; – »Warum liebst du die Wahrheit?« – »Um der Wahrheit willen«; – »Warum liebst du die Gerechtigkeit?« – »Um der Gerechtigkeit willen«; – »Warum liebst du die Gutheit?« – »Um der Gutheit willen«; – »Warum lebst du?« – »Traun, ich weiß es nicht. ⟨Aber⟩ ich lebe gerne!«

Ein Meister sagt: Wer ⟨nur⟩ *einmal* von der Wahrheit, von der Gerechtigkeit und von der Gutheit berührt wird, der könnte sich niemals mehr nur einen Augenblick davon abkehren, wär's auch, daß alle Pein der Hölle daran hinge. Weiterhin sagt er: Wenn ein Mensch von diesen dreien – von der Wahrheit, von der Gerechtigkeit und von der Gutheit – berührt wird, dann ist es einem solchen Menschen ebenso unmöglich, sich von diesen dreien abzukehren, wie es Gott unmöglich ist, sich von seiner Gottheit abzuwenden.

Ein Meister sagt, das Gute habe drei Äste. Der erste Ast ist

zelge ist nutz, der ander zelge ist lust, der dritte zelge ist zimelicheit. Her umbe sprichet er: ›die betent ane den vater‹. War umbe sprichet er: ›den vater‹? Sô dû den vater suochest, daz ist got aleine: allez, daz er geleisten mac, daz vindest dû mit gote. Ez ist ein gewissiu wârheit und ein nôtwârheit und ist ein geschriben wârheit, und enwære ez niht geschriben, sô wære ez doch wâr: und hæte got noch mê, er enmöhte dir ez niht verbergen, und er müeste dir ez offenbâren, und er gibet dirz; und ich hân etwenne gesprochen: er gibet dirz und gibet dirz in geburt wîse.

Die *meister* sprechent, diu sêle habe zwei antlütze, und daz ober antlütze schouwet alle zît got, und daz nider antlütze sihet etwaz her abe und berihtet die sinne; und daz oberste antlütze daz ist daz oberste der sêle, daz stât in êwicheit und enhât niht ze schaffenne mit der zît und enweiz niht von der zît noch von dem lîbe; und hân etwenne gesprochen, daz in dem liget bedecket als ein ursprunc alles guotes und als ein liuhtende lieht, daz alle zît liuhtet, und als ein brinnender brant, der alle zît brinnet, und der brant enist niht anders dan der heilige geist.

Die *meister* sprechent, daz ûz dem obersten teile der sêle vliezent zwô krefte. Diu eine heizet wille, diu ander vernünfticheit, und der krefte volkomenheit liget an der obersten kraft, diu dâ heizet vernünfticheit, diu enkan niemer geruowen. Si enwil niht got, als er der heilige geist ist und als er der sun ist, und vliuhet den sun. Si enwil ouch niht got, als er got ist. War umbe? Dâ hât er namen, und wæren tûsent göte, si brichet iemermê durch, si wil in dâ, dâ er niht namen enhât: si wil etwaz edelers, etwaz bezzers dan got, als er namen hât. Waz wil si denne? Si enweiz: si wil in, als er vater ist. Her umbe sprichet sant *Philippus*: ›herre, zeige uns den vater, sô genüeget uns‹. Si wil in, als er ein mark ist, von dem urspringet güete; si wil in, als er ein kerne ist, von dem ûzvliuzet güete; si wil in, als er

Nutzen, der zweite Ast ist Lust, der dritte Ast ist Schicklichkeit. Darum spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›die werden den Vater anbeten‹. Warum sagt er: ›den Vater‹? Wenn du den Vater, das heißt Gott allein, suchst, so findest du zugleich mit Gott alles, was er zu bieten vermag. Es ist eine gewisse Wahrheit und eine notwendige Wahrheit und ist eine verbriefte Wahrheit, und wäre es nicht geschrieben, so wäre es gleichviel wahr: Wenn Gott noch mehr hätte, er könnte es dir nicht verbergen, und er müßte es dir offenbaren, und er gibt es dir; und ich habe zuweilen gesagt: Er gibt dir's und gibt dir's in Geburtsweise.

Die Meister sagen, die Seele habe zwei Antlitze: das obere Antlitz schaut allzeit Gott, und das niedere Antlitz sieht etwas nach unten und lenkt die Sinne; das obere Antlitz aber ist das Höchste der Seele, das steht in der Ewigkeit und hat nichts zu schaffen mit der Zeit und weiß nichts von der Zeit noch vom Leibe. Und ich habe zuweilen gesagt, in ihm liege so etwas wie ein Ursprung alles Guten verdeckt und so etwas wie ein leuchtendes Licht, das allzeit leuchtet, und wie ein brennender Brand, der allzeit brennt, und dieser Brand ist nichts anderes als der Heilige Geist.

Die Meister sagen, daß aus dem obersten Teil der Seele zwei Kräfte ausfließen. Die eine heißt Wille, die andere Vernunft. Die höchste Vollendung dieser Kräfte ⟨aber⟩ liegt in der obersten Kraft, die da Vernunft heißt; die kann niemals zur Ruhe kommen. Sie erstrebt Gott nicht, sofern er der Heilige Geist ist und ⟨auch nicht,⟩ sofern er der Sohn ist: sie flieht den Sohn. Sie will auch Gott nicht, sofern er Gott ist. Warum? Weil er da ⟨als solcher noch⟩ einen Namen hat. Und gäbe es tausend Götter, sie bricht immerfort hindurch, sie will ihn dort, wo er *keinen* Namen hat: sie will etwas Edleres, etwas Besseres als Gott, sofern er ⟨noch⟩ Namen hat. Was will sie denn? Sie weiß es nicht: sie will ihn, wie er *Vater* ist. Deshalb spricht Sankt Philippus: ›Herr, zeige uns den Vater, dann genügt es uns‹ ⟨Joh. 14,8⟩. Sie will ihn, wie er ein Mark ist, aus dem die Gutheit entspringt; sie will ihn, wie er ein Kern ist, aus dem die Gutheit ausfließt; sie will ihn, wie er

ein wurzel ist, ein âder, in der urspringet güete, und dâ ist er aleine vater.

Nû sprichet unser herre: ›ez enbekennet nieman den vater dan der sun noch den sun nieman dan der vater‹. In der wârheit, suln wir bekennen den vater, sô müezen wir sun sîn. Ich hân etwenne gesprochen driu wörtelîn, diu nemet vür driu bœsiu muscât und trinket dar nâch: ze dem êrsten, wellen wir sun sîn, sô müezen wir einen vater haben, wan ez enmac nieman gesprechen, er sî sun, er enhabe einen vater, noch nieman enist vater, er enhabe einen sun. Ist der vater tôt, sô sprichet er: ›er was mîn vater‹. Ist der sun tôt, sô sprichet er: ›er was mîn sun‹, wan des sunes leben hanget in dem vater, und des vaters leben hanget in dem sune; und dar umbe enmac nieman sprechen: ›ich bin sun‹, er enhabe denne einen vater, und der mensche ist in der wârheit sun, der dâ alliu sîniu werk würket von minnen. – Daz ander, daz den menschen allermeist sun machet, daz ist glîcheit. Ist er siech, daz er als gerne siech sî als gesunt, gesunt als siech. Stirbet im sîn vriunt – in gotes namen! Wirt im ein ouge ûzgeslagen – in gotes namen! – Daz dritte, daz ein sun haben sol, daz ist, ob er sîn houbet niemer geneigen enkan dan aleine ûf den vater. Ach, wie edel diu kraft ist, diu dâ stât obe zît und diu dâ stât âne stat! Wan in dem, daz si stât obe zît, sô hât si in ir beslozzen alle zît und ist alliu zît, und swie kleine man des hæte, daz dâ stât obe zît, der wære gar schiere rîche worden, wan daz dâ enent des mers ist, daz enist der kraft niht verrer, dan daz iezuo gegenwürtic ist.

Und dâ von sprichet er: ›alsuslîche suochet der vater‹. Sehet, alsus liepkôset uns got, alsus vlêhet uns got, und got enmac niht erbeiten, biz sich diu sêle gesmucket und geschelt von der crêatûre, und ist ein sicher wârheit und ein nôtwâr heit, daz gote alsô nôt ist, daz er uns suochet, rehte als ob alliu sîn gotheit dar ane hange, als si ouch tuot. Und got enmac

eine Wurzel ist, eine Ader, in der die Gutheit entspringt, und dort nur ist er *Vater*.

Nun spricht unser Herr: ›Niemand erkennt den Vater als der Sohn und niemand den Sohn als der Vater‹ ⟨Matth. 11,27⟩. Fürwahr, sollen wir den Vater erkennen, so müssen wir Sohn sein. Ich habe irgendwann drei Wörtlein gesprochen, die nehmt als drei scharfe Muskatnüsse und trinkt hinterher. Zum ersten: Wollen wir Sohn sein, so müssen wir einen Vater haben, denn es kann niemand sagen, er sei Sohn, er habe denn einen Vater, und niemand ist Vater, er habe denn einen Sohn. Ist der Vater tot, so sagt man: »Er *war* mein Vater«. Ist der Sohn tot, so sagt man: »Er *war* mein Sohn«, denn des Sohnes Leben hängt im Vater und des Vaters Leben hängt im Sohn; und darum kann niemand sagen: »Ich bin Sohn«, er habe denn einen Vater. *Der* Mensch aber ist wahrhaft Sohn, der da alle seine Werke aus Liebe wirkt. – Das zweite, was den Menschen vorzüglich zum Sohn macht, das ist Gleichmut. Ist er krank, daß er ebenso gern krank wie gesund, gesund wie krank sei. Stirbt ihm sein Freund – in Gottes Namen! Wird ihm ein Auge ausgeschlagen – in Gottes Namen! – Das dritte, das ein Sohn haben muß, ist, daß er sein Haupt nie auf etwas anderes neigen kann als einzig auf den Vater. O, wie edel ist jene Kraft, die da über die Zeit erhaben steht und ohne Stätte ist! Denn damit, daß sie über die Zeit erhaben steht, hält sie *alle* Zeit in sich beschlossen und *ist* sie *alle* Zeit. Wie wenig einer aber auch von dem besäße, was da über die Zeit erhaben ist, er wäre doch gar schnell reich geworden; denn, was jenseits des Meers liegt, das ist jener Kraft nicht entfernter, als was jetzt gegenwärtig ist.

Und daher spricht er: ›Ebensolche sucht auch der Vater‹ ⟨Joh. 4,23⟩. Sehet! So liebkost Gott uns, so fleht er zu uns, und Gott kann es nicht erwarten, bis die Seele sich von der Kreatur abwendet und abschält. Und es ist eine sichere Wahrheit und ist eine notwendige Wahrheit, daß es Gott *so* not tut, uns zu suchen, recht als ob seine ganze Gottheit daran hinge, wie sie's denn auch tut. Und Gott kann uns

unser als wênic enbern als wir sîn, wan wære joch, daz wir uns von gote gekêren möhten, sô enmöhte sich doch got niemer von uns gekêren. Ich spriche, daz ich got niht biten enwil, daz er mir gebe; ich enwil in ouch niht loben, umbe daz er mir gegeben hât, sunder ich wil in biten, daz er mich wirdic mache ze enpfâhenne, und wil in loben, daz er der natûre ist und des wesens, daz er geben muoz. Der daz gote benemen wölte, der benæme im sîn eigen wesen und sîn eigen leben.

Daz wir alsus in der wârheit sun werden, des helfe uns diu wârheit, von der ich gesprochen hân. Âmen.

ebensowenig entbehren wie wir ihn; denn, selbst wenn es so wäre, daß wir uns von Gott abkehren könnten, so könnte sich doch Gott niemals von uns abwenden. Ich sage: Ich will Gott nicht darum bitten, daß er mir gebe; ich will ihn auch nicht dafür loben, daß er mir gegeben hat. Ich will ihn vielmehr bitten, daß er mich würdig mache zu empfangen, und will ihn dafür loben, daß er *der* Natur und *des* Wesens ist, daß er geben *muß*. Wer aber Gott dies rauben wollte, der raubte ihm sein eigenes Sein und sein eigenes Leben.

Daß wir auf solche Weise wahrhaft Sohn werden, dazu helfe uns die Wahrheit, von der ich gesprochen habe. Amen.

⟨PREDIGT 27⟩

Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.

Ich hân driu wörtelîn gesprochen in der latîne, diu stânt geschriben in dem êwangeliô: daz êrste wörtelîn, daz unser herre sprichet: ›daz ist mîn gebot, daz ir iuch under einander minnet, als ich iuch geminnet hân‹; ze dem andern sprichet er: ›ich hân iuch gesprochen mîne vriunde, wan allez, daz ich ie gehœret hân von mînem vater, daz hân ich iu geoffenbâret‹; ze dem dritten sprichet er: ›ich hân iuch ûzerwelt, daz ir gât und vruht bringet und daz diu vruht bî iu blîbe‹.

Nû merket daz êrste wörtelîn, daz er sprichet: ›daz ist mîn gebot‹. Dâ von wil ich ein wörtelîn sprechen, daz ez ›bî iu blîbe‹. ›Daz ist mîn gebot, daz ir minnet‹. Waz wil er sprechen, daz er sprichet: ›daz ir minnet‹? Er wil sprechen ein wörtelîn, daz merket: minne diu ist alsô lûter, alsô blôz, alsô abegescheiden in ir selber, daz die besten *meister* sprechent, daz diu minne, mit der wir minnen, ist der heilige geist. Etlîche wâren, die wolten ez widersprechen. Daz ist iemer wâr: alliu diu bewegede, dâ wir beweget werden ze minne, dâ beweget uns niht anders wan der heilige geist. Minne in dem lûtersten, in dem abegescheidensten, in ir selber enist niht anders dan got. Die *meister* sprechent, daz daz ende der minne, ûf daz minne alliu ir werk würket, ist güete, und diu güete ist got. Als lützel mîn ouge kan sprechen und mîn zunge varwe erkennen, als lützel enmac sich minne ûf anders iht geneigen dan ûf güete und ûf got.

Nû merket! Waz wil er hie sprechen, daz im alsô ernst ist, daz wir minnen? Er wil sprechen, daz diu minne, mit der wir minnen, diu sol sîn alsô lûter, alsô blôz, alsô abegescheiden, daz si niht ensol geneiget sîn weder ûf mich noch ûf mînen

PREDIGT 27

Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos ⟨*Joh. 15,12*⟩.

Ich habe drei Wörtlein gesprochen auf lateinisch, die stehen geschrieben im Evangelium. Das erste Wörtlein ⟨ist dies⟩, daß unser Herr spricht: ›Dies ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe‹ ⟨Joh. 15,12⟩. Zum zweiten spricht er: ›Ich habe euch meine Freunde geheißen, denn alles, was ich je von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch geoffenbart‹ ⟨Joh. 15,15⟩. Zum dritten spricht er: ›Ich habe euch auserwählt, auf daß ihr gehet und Frucht bringet und daß die Frucht bei euch bleibe‹ ⟨Joh. 15,16⟩.

Nun merkt auf das erste Wörtlein, daß er spricht: ›Dies ist mein Gebot‹. Darüber will ich ein Wörtlein sagen, auf daß es ›bei euch bleibe‹. ›Dies ist mein Gebot, daß ihr liebet‹. Was will er damit sagen, daß er spricht: ›daß ihr liebet‹? Er will ein Wörtlein sagen, auf das ihr achten sollt: Die Liebe ist so lauter, so entblößt, so abgelöst in sich selber, daß die besten Meister sagen, die Liebe, mit der wir lieben, sei der Heilige Geist. Es gab manche, die dem widersprechen wollten. Dies aber ist immer wahr: Alle Bewegung, durch die wir zur Liebe bewegt werden, in der bewegt uns nichts anderes als der Heilige Geist. Liebe im Lautersten, im Abgelöstesten, in sich selbst ist nichts anderes als Gott. Die Meister sagen: Das Ziel der Liebe, auf das hin die Liebe alle ihre Werke wirkt, ist die Gutheit, und die Gutheit ist Gott. Sowenig mein Auge sprechen und meine Zunge Farbe erkennen kann, ebensowenig kann sich die Liebe auf irgend etwas anderes neigen als auf die Gutheit und auf Gott.

Nun gebt acht! Was will er damit sagen, daß es ihm so ernst damit ist, daß wir lieben? Er will sagen: Die Liebe, mit der wir lieben, die soll so lauter, so entblößt, so abgelöst sein, daß sie weder auf mich noch auf meinen Freund noch ⟨auf

vriunt noch neben sich. Die *meister* sprechent, daz man enkein guot werk ein guot werk geheizen mac noch enkein tugent tugent, ez enbeschehe denne in der minne. Tugent diu ist alsô edel, alsô abegescheiden, alsô lûter, alsô blôz in ir selber, daz si niht bezzers enbekennet dan sich und got.

Nû sprichet er: ›daz ist mîn gebot‹. Der mir gebiutet, daz mir süeze ist, daz mir nütze ist und dâ mîn sælicheit ane ist, daz ist mir gar süeze. Sô mich dürstet, sô gebiutet mir daz trank; sô mich hungert, sô gebiutet mir diu spîse. Und alsus tuot got: jâ, alsô süeze, daz alliu disiu werlt des glîch niht geleisten enmac. Und der der süezicheit ze einem mâle gesmecket, wærlîche, als wênic sich got mac gekêren von sîner gotheit, als lützel mac sich der mensche gekêren mit sîner minne von güete und von gote; jâ, und im ist lîhter, daz er sich verzîhe sîn selbes und aller sîner sælicheit und blîbe mit sîner minne an güete und an gote.

Nû sprichet er: ›daz ir under einander minnet‹. Ach, daz wære ein edel leben, daz wære ein sælic leben! Enwære daz niht ein edel leben, daz ein ieglîcher wære bekêret ûf sînes næhsten vride als ûf sînen eigenen vride und daz sîn minne alsô blôz und alsô lûter und alsô abegescheiden sî in ir selber, daz si niht enmeine wan güete und got? Der einen guoten menschen vrâgete: ›war umbe minnest dû güete?‹ – ›umbe güete‹; ›war umbe minnest dû got?‹ – ›umbe got‹. Und ist, daz dîn minne alsô lûter, alsô abegescheiden, alsô blôz ist in ir selber, daz dû niht anders enminnest dan güete und got, sô ist daz ein sicher wârheit, daz alle die tugende, die alle menschen ie geworhten, die sint dîn alsô volkomenlîche, als ob dû sie selber geworht hætest, und lûterer und bezzer; wan, daz der bâbest bâbest ist, daz hât er dicke mit grôzer arbeit; die tugent hâst dû lûterer und abegescheidener und mit ruowe und ist mê dîn dan sîn, ist, daz dîn minne alsô lûter, alsô blôz

irgend etwas⟩ neben sich geneigt sei. Die Meister sagen, man könne kein gutes Werk ein gutes Werk nennen und keine Tugend Tugend, wenn sie nicht in der Liebe geschehen. Die Tugend ist so edel, so abgelöst, so lauter, so in sich selbst entblößt, daß sie nichts Besseres erkennt als sich und Gott.

Nun spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›Dies ist mein Gebot‹. Wenn mir jemand gebietet, was mir wohltuend, was mir nütze ist und worin meine Glückseligkeit liegt, so ist mir das gar lieb. Wenn mich dürstet, so gebietet mir der Trank; wenn mich hungert, so gebietet mir die Speise. Und so auch tut es Gott, ja, ⟨er gebietet⟩ so Wohltuendes, daß diese ganze Welt Gleiches nicht zu bieten vermag. Und der ⟨Mensch⟩, der diese Süße ⟨nur⟩ *einmal* kostet, wahrlich, sowenig wie Gott sich von seiner Gottheit abzukehren vermag, ebensowenig kann sich ein solcher Mensch mit seiner Liebe von der Gutheit und von Gott abkehren; ja, ihm ist es leichter, sich seiner selbst und seiner ganzen Seligkeit zu entäußern und ⟨dann⟩ mit seiner Liebe bei der Gutheit und bei Gott zu bleiben.

Nun spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›daß ihr einander liebet‹. O, das wäre ein edles Leben, das wäre ein beglückendes Leben! Wäre es nicht ein edles Leben, wenn ein jeder auf seines Nächsten Frieden wie auf seinen eigenen Frieden hingerichtet und seine Liebe so rein und so lauter und so abgelöst in sich selbst wäre, daß sie auf nichts anderes zielte als auf die Gutheit und ⟨auf⟩ Gott? Fragte man einen guten Menschen: »Warum liebst du die Gutheit?« – »Um der Gutheit willen«; »Warum liebst du Gott?« – »Um Gottes willen«. Und ist es so, daß deine Liebe so lauter, so losgelöst, so in sich selbst rein ist, daß du nichts anderes liebst als die Gutheit und Gott, so ist es eine sichere Wahrheit, daß alle Tugenden, die alle Menschen je wirkten, so vollkommen dir zugehören, als wenn du sie selbst gewirkt hättest, und zwar ⟨als⟩ lauterer und besser; denn, daß der Papst Papst ist, das schafft *ihm* oft große Mühsal; seine Tugend ⟨aber⟩ besitzest *du* in reinerer und unbedingterer Weise und mit Ruhe, und sie gehört mehr dir als ihm, dafern deine Liebe so lauter, so in sich rein ist,

in ir selber ist, daz dû niht anders enmeinest noch enminnest dan güete und got.

Nû sprichet er: ›als ich iuch geminnet hân‹. Wie hât uns got geminnet? Er minnete uns, dô wir niht enwâren und dô wir sîn vient wâren. Alsô nôt ist gote ze unser vriuntschaft, daz er niht erbeiten enmac, biz daz wir in biten; er gât uns engegen und bitet uns, daz wir sîne vriunde sîn, wan er begert von uns, daz wir wellen, daz er uns vergebe. Dâ von sprichet unser herre gar wol: ›daz ist mîn wille, daz ir die bitet, die iu leit tuont‹. Alsô ernst sol uns sîn, daz wir die biten, die uns leit tuont. War umbe? – Daz wir gotes willen tæten, daz wir niht ensölten erbeiten, biz daz man uns bæte; wir sölten sprechen: ›vriunt, vergip mir, daz ich dich betrüebet hân!‹ Und alsô ernst solte uns sîn ze der tugent: sô diu pîne ie grœzer wære, sô unser ernst ie grœzer sölte sîn ze der tugent. Alsô ein sol dîn minne sîn, wan minne diu enwil nienâ sîn, wan dâ glîcheit ist und ein ist. Ein herre, der einen kneht hât, dâ enist niht vride, wan dâ enist niht glîcheit. Ein vrouwe und ein man diu sint einander unglîch; aber in der minne sint sie gar glîch. Dâ von sprichet diu *schrift* gar wol, daz got die vrouwen næme von des mannes rippe und sîten, weder von dem houbete noch von den vüezen, wan swâ zwei sint, dâ ist gebreste. War umbe? Einez enist daz ander niht, wan daz niht, daz dâ machet underscheit, daz enist niht anders wan bitterkeit, wan dâ enist niht vride. Hân ich einen apfel in mîner hant, der ist mînen ougen lustlich, aber der munt wirt der süezicheit beroubet. Aber izze ich in, sô beroube ich mîniu ougen des lustes, den ich dar ane hân. Alsus enmügen zwei niht bî einander gesîn, wan einez muoz sîn wesen verliesen.

Dâ von sprichet er: ›minnet under einander!‹, daz ist: in einander. Dâ von sprichet diu schrift gar wol. Sant *Johannes*

daß du nichts anderes im Auge hast noch liebst als die Gutheit und Gott.

Nun spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›*wie* ich euch geliebt habe‹. *Wie* hat uns Gott geliebt? Er liebte uns, als wir ⟨noch⟩ nicht waren und als wir sein Feind waren. So nötig hat Gott unsere Freundschaft, daß er's nicht erwarten kann, bis wir ihn bitten; er kommt uns entgegen und bittet uns, daß wir seine Freunde seien, denn er begehrt von uns, daß wir wollen, er möge uns vergeben. Deshalb spricht unser Herr gar recht: ›Es ist mein Wille, daß ihr ⟨für⟩ die bittet, die euch Leid zufügen‹ ⟨vgl. Luk. 6,27/28⟩. Ganz so ernst soll es uns damit sein, ⟨für⟩ die zu bitten, die uns Leid antun. Warum? – Damit wir Gottes Willen erfüllen, daß wir nicht darauf warten sollen, bis man *uns* bäte; wir sollten ⟨vielmehr⟩ sprechen: ›Freund, vergib mir, daß ich dich betrübt habe!‹ Und ebenso ernst sollte es uns um die Tugend zu tun sein: Je größer die Anstrengung wäre, um so größer sollte unser ernsthaftes Streben nach der Tugend sein. So eins soll deine Liebe sein, denn Liebe will nirgends sein als da, wo Gleichheit und Einheit ist. Zwischen einem Herrn und einem Knecht, den er hat, gibt es keinen Frieden, weil da keine Gleichheit besteht. Eine Frau und ein Mann, die sind einander ungleich; in der Liebe aber sind sie gar gleich. Daher sagt die Schrift gar recht, Gott habe das Weib aus des Mannes Rippe und Seite genommen ⟨vgl. 1 Mos. 2,22⟩, weder also aus dem Haupt noch aus den Füßen; denn, wo Zwei sind, da ist Mangelhaftigkeit. Warum? – Weil das eine *nicht* das andere ist, denn dieses »nicht«, das da Unterschiedenheit schafft, das ist nichts anderes als Bitterkeit, eben weil da kein Friede vorhanden ist. Halte ich einen Apfel in meiner Hand, so ist er meinen Augen lusterweckend, dem Mund aber wird seine Süße vorenthalten. Hingegen, wenn ich ihn esse, so beraube ich meine Augen der Lust, die ich daran habe. So also können Zwei nicht miteinander bestehen, denn eines ⟨davon⟩ *muß* sein Sein verlieren.

Daher spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›Liebet einander!‹, das heißt: *ineinander*. Darüber läßt sich die Schrift gar schön aus.

sprichet: ›got ist diu minne, und der in der minne ist, der ist in gote, und got ist in im‹. Jâ, er sprichet gar wol: wære got in mir und enwære ich niht in gote, oder wære ich in gote und enwære got niht in mir, sô wære allez enzwei. Dâ aber got ist in mir und bin ich in gote, sô enbin ich niht snœder noch got niht hœher. Nû möhtet ir sprechen: ›herre, dû sprichest, daz ich minne, und ich enmac niht minnen‹. Dâ von sprichet unser herre gar wol, als er sprach ze sant Pêter: ›› Pêtre, minnest dû mich?‹ – ›Herre, dû weist wol, daz ich dich minne‹.‹ Hâst dû mirz gegeben, herre, sô minne ich dich; hâst dû mirz niht gegeben, sô enminne ich dich niht.

Nû merket daz ander wörtelîn, daz er sprichet: ›ich hân iuch gesprochen mîne vriunde, wan ich hân iu geoffenbâret allez, daz ich gehœret hân von mînem vater‹. Nû merket, daz er sprichet: ›ich hân iuch gesprochen mîne vriunde‹. In dem selben ursprunge, dâ der sun urspringet, dâ der vater sîn êwic wort ûzsprichet, und ûz dem selben herzen, dâ urspringet ouch der heilige geist und vliuzet ûz. Und enwære der heilige geist niht ûzgevlozzen von dem sune, sô enhæte man enkeinen underscheit bekant zwischen dem sune und dem heiligen geiste. Dô ich nû predigete an der drîvalticheit tage, dô sprach ich ein wörtelîn in der latîne, daz der vater sînem eingebornen sune gæbe allez, daz er geleisten mac, alle sîne gotheit, alle sîne sælicheit, und enbehielte im selber niht. Dô was ein vrâge: gap er im ouch sîne eigenschaft? Und ich sprach: jâ! wan diu eigenschaft des vaters, daz er gebirt, daz enist niht anders wan got; wan ich hân gesprochen, daz er im selber niht behalten enhât. Jâ, ich spriche: die wurzel der gotheit die sprichet er alzemâle in sînen sun. Dâ von sprichet sant *Philippus*: ›herre, zeige uns den vater, sô benüeget uns‹. Ein boum, der vruht treget, der bringet sîne vruht vür. Der mir die vruht gibet, der engibet mir niht den boum. Aber der

Sankt Johannes spricht: ›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott, und Gott ist in ihm‹ ⟨1 Joh. 4,16⟩. Fürwahr, er sagt sehr recht! ⟨Denn⟩ wäre Gott ⟨zwar⟩ in mir, wäre aber ich nicht in Gott, oder wäre ⟨zwar⟩ ich in Gott, Gott aber wäre nicht in mir, so wäre alles entzweit. Wenn aber Gott in mir ist und ich in Gott bin, so bin ich nicht geringer, und Gott ist nicht höher. Nun könntet ihr sagen: »Herr, du sagst, ich solle lieben, ich aber *kann* nicht lieben«. Darüber äußert sich unser Herr gar treffend, wo er zu Sankt Peter sprach: › »Petrus, liebst du mich?« – »Herr, du weißt wohl, daß ich dich liebe«‹ ⟨Joh. 21,15⟩. Hast du's mir gegeben, Herr, so liebe ich dich, hast du's mir nicht gegeben, so liebe ich dich nicht.

Nun merkt auf das zweite Wörtlein, daß er spricht: ›Ich habe euch meine Freunde geheißen, denn ich habe euch alles offenbart, was ich von meinem Vater gehört habe‹ ⟨Joh. 15,15⟩. Beachtet nun, daß er spricht: ›Ich habe euch meine Freunde geheißen‹. Im gleichen Ursprung, in dem der Sohn entspringt, wo der Vater sein ewiges Wort ausspricht, und aus dem gleichen Herzen entspringt auch und fließt aus der Heilige Geist. Und wäre der Heilige Geist nicht aus dem Sohne ausgeflossen, so hätte man keinen Unterschied zwischen dem Sohne und dem Heiligen Geiste erkannt. Als ich nun am Dreifaltigkeitstage predigte, da sprach ich ein Wörtlein auf lateinisch: daß der Vater seinem eingeborenen Sohne alles, was er zu bieten vermag, gegeben habe – seine ganze Gottheit, seine ganze Seligkeit – und nichts für sich zurückbehielt. Da erhob sich eine Frage: Gab er ihm auch seine Eigentümlichkeit? Und ich antwortete: Ja, denn die Eigentümlichkeit des Vaters, zu gebären, ist nichts anderes als Gott; ich aber habe ja doch gesagt, daß er sich selbst nichts zurückbehalten hat. Fürwahr, ich sage: Die Wurzel der Gottheit, die spricht er völlig in seinen Sohn ⟨hinein⟩. Daher spricht Sankt Philippus: ›Herr, zeige uns den Vater, so genügt es uns!‹ ⟨Joh. 14,8⟩. Ein Baum, der Frucht trägt, stößt diese seine Frucht ⟨nach draußen⟩ ab. Wer mir die Frucht gibt, gibt mir nicht ⟨damit zugleich⟩ den Baum. Wer

mir den boum gibet und die wurzel und die vruht, der hât mir mê gegeben. Nû sprichet er: ›ich hân iuch gesprochen mîne vriunde‹. Jâ, in der selben geburt, dâ der vater gebirt sînen eingebornen sun und im gibet die wurzel und alle sîne gotheit und alle sîne sælicheit und im selben niht enbeheltet, in der selben geburt sprichet er uns sîne vriunde. Aleine dû des sprechennes niht enhœrest noch enverstâst, doch sô ist ein kraft in der sêle – von der sprach ich, dô ich nû hie predigete –, diu ist alsô abegescheiden und alsô lûter in ir selben und ist sippe götlîcher natûre, und in der kraft wirt ez verstanden. Dannen von sprichet er ouch gar wol: ›dâ von hân ich iu geoffenbâret allez, daz ich gehœret hân von mînem vater‹.

Nû sprichet er: ›daz ich gehœret hân‹. Des vaters sprechen ist sîn gebern, des sunes hœren ist sîn geborn werden. Nû sprichet er: ›allez, daz ich gehœret hân von mînem vater‹. Jâ, allez, daz er êwiclîche gehœret hât von sînem vater, daz hât er uns geoffenbâret und enhât sîn uns niht vorbedecket. Ich spriche: und hæte er tûsentwarbe mê gehœret, er hæte ez uns geoffenbâret und enhæte sîn uns niht vorbedecket. Alsus ensuln wir gote niht vorbedecken; wir suln im offenbâren allez, daz wir mugen geleisten. Wan behieltest dû dir selber iht, als vil verlürst dû dîne êwige sælicheit, wan uns got niht vorbedecket enhât des sînen. Diz dünket etlîche liute ein swære rede. Her umbe ensol nieman verzwîveln. Sô dû dich gote mê gibest, sô sich got dir selben mê widergibet; sô dû dîn selbes mê verzîhest, sô dîn êwigiu sælicheit mê ist. Ich gedâhte nû, dô ich mîn pater noster bette, daz uns got selbe lêrte: dâ wir sprechen: ›zuo kome uns dîn rîche, dîn wille werde!‹, dâ biten wir allez got, daz er uns selben uns beneme.

Von dem dritten wörtelîn enwil ich nû zemâle niht sprechen, daz er sprichet: ›ich hân iuch ûzerwelt, gesat [gesat], gestellet [gestellet], bestatet [bestatet], daz ir gât und vruht

mir aber den Baum gibt *und* die Wurzel *und* die Frucht, der hat mir mehr gegeben. Nun spricht er ⟨= unser Herr⟩: ›Ich habe euch meine Freunde geheißen‹. Fürwahr, in der gleichen Geburt, da der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert und ihm die Wurzel und seine ganze Gottheit und seine ganze Seligkeit gibt und sich selbst nichts zurückbehält, in dieser selben Geburt nennt er uns seine Freunde. Wenngleich du von diesem Sprechen nichts hörst noch verstehst, so gibt es doch eine Kraft in der Seele – über die ich sprach, als ich neulich hier predigte –, die ist ganz abgelöst und ganz lauter in sich selbst und göttlicher Natur eng verwandt: in *dieser* Kraft *wird es verstanden.* Deshalb spricht er auch gar zutreffend: ›Darum habe ich euch offenbart alles, was ich von meinem Vater gehört habe‹ ⟨Joh. 15,15⟩.

Nun spricht er: ›was ich *gehört* habe‹. Des Vaters Sprechen ist sein Gebären, des Sohnes *Hören* ist sein Geboren-Werden. Nun spricht er: ›*alles*, was ich von meinem Vater gehört habe‹. Ja, alles, was er von Ewigkeit her von seinem Vater gehört hat, das hat er uns offenbart und hat uns nichts davon verhüllt. Ich sage: Und hätte er tausendmal mehr gehört, er hätte es uns offenbart, und er hätte uns nichts davon verhüllt. So auch sollen wir vor Gott nichts verhüllen; wir sollen ihm alles offenbaren, was wir zu bieten vermögen. Denn behieltest du dir selbst etwas zurück, so würdest du ebensoviel von deiner ewigen Seligkeit verlieren, denn *Gott* hat *uns* des Seinen *nichts* verhüllt. Dies dünkt manche Leute eine schwere Rede. Deshalb aber soll niemand verzweifeln. Je mehr du dich Gott hingibst, um so mehr hinwieder gibt Gott sich dir selbst; je mehr du dich deiner selbst entäußerst, um so größer ist deine ewige Seligkeit. Mir kam neulich, als ich mein Vaterunser betete, das uns Gott selbst lehrte, der Gedanke: Wenn wir sprechen: ›zukomme uns dein Reich, dein Wille geschehe!‹ ⟨Matth. 6,10⟩, so bitten wir damit Gott beständig, daß er uns uns selber entziehe.

Von dem dritten Wörtlein will ich nun gar nicht mehr sprechen, daß er spricht: ›Ich habe euch auserwählt, gesetzt [gesetzt], gestellt [gestellt], bestallt [bestallt], auf daß ihr

bringet und diu vruht bî iu blîbe!‹ Und die vruht enweiz nieman wan got aleine.

Und daz wir ze dirre vruht komen, des helfe uns diu êwige wârheit, von der ich gesprochen hân. Âmen.

gehet und Frucht bringet und die Frucht bei euch bleibe‹ ⟨Joh. 15,16⟩. Diese Frucht aber kennt niemand als Gott allein.

Und daß wir zu dieser Frucht kommen, dazu helfe uns die ewige Wahrheit, von der ich gesprochen habe. Amen.

⟨PREDIGT 28⟩

Ego elegi vos de mundo.

Disiu wort, diu ich gesprochen hân in der latîne, diu liset man hiute in dem heiligen êwangeliô von der hôchzît von einem heiligen, der hiez Barnabas, und sprichet diu *geschrift* gemeinlîche, daz er sî ein apostel, und sprichet unser herre: ›ich hân iuch ûzerkorn, ich hân iuch ûzerwelt ûz aller der werlt, ich hân iuch ûzerlesen ûz aller der werlt und ûz allen geschaffenen dingen, daz ir ganget und bringet vil vruht und iu diu vruht blîbe‹, wan daz ist gar lustlich, daz dâ vruht bringet und im diu vruht blîbet, und dem blîbet diu vruht, der dâ blîbet und der dâ wonet in der minne. An dem ende dises êwangeliums sprichet unser herre: ›minnet iuch under einander, als ich iuch êwiclîche geminnet hân; und als mich mîn vater êwiclîche geminnet hât, alsô hân ich iuch geminnet; haltet ir mîniu gebot, sô blîbet ir in mîner minne‹.

Alliu gotes gebot diu sint von minne und von der güete sîner natûre; wan enwæren sie niht von minne, sô enmöhten sie niht gotes gebot sîn; wan gotes gebot ist diu güete sîner natûre, und sîn natûre ist sîn güete in sînem gebote. Wer nû wonet in der güete sîner natûre, der wonet in gotes minne, und diu minne enhât kein warumbe. Hæte ich einen vriunt und minnete ich in dar umbe, daz mir guotez von im geschæhe und aller mîn wille, ich enminnete niht mînen vriunt, sunder mich selben. Ich sol mînen vriunt minnen umbe sîne eigene güete und umbe sîne eigene tugende und umbe allez daz, daz er an im selben ist: danne sô minne ich mînen vriunt rehte, sô ich in alsô, als vor gesaget ist, minne. Alsô ist dem menschen, der dâ stât in gotes minne, der des sînen niht ensuochet an gote noch an im selben noch an keinen dingen und minnet got aleine umbe sîne eigene güete und umbe die güete sîner natûre und umbe allez daz, daz er

PREDIGT 28

Ego elegi vos de mundo ⟨Joh. 15,16⟩.

Diese Worte, die ich gesprochen habe auf lateinisch, die liest man heute in dem heiligen Evangelium des Festtages eines Heiligen, der Barnabas hieß, und die Schrift sagt gemeinhin, er sei ein Apostel, und unser Herr spricht: ›Ich habe euch auserkoren, ich habe euch auserwählt aus der ganzen Welt, ich habe euch auserlesen aus der ganzen Welt und aus allen geschaffenen Wesen, auf daß ihr gehet und viel Früchte bringet und daß euch die Frucht bleibe‹ ⟨Joh. 15,16⟩, denn es ist gar beglückend, wenn etwas Frucht bringt und ihm die Frucht bleibt. Dem ⟨aber⟩ bleibt die Frucht, der da bleibt und der da wohnt in der Liebe. Am Schluß dieses Evangeliums spricht unser Herr: ›Liebet euch untereinander, wie ich euch ewig geliebt habe; und wie mich mein Vater ewig geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Haltet ihr meine Gebote, so bleibt ihr in meiner Liebe‹ ⟨Joh. 15,12 u. 9/10⟩.

Alle Gebote Gottes kommen aus der Liebe und aus der Güte seiner Natur; denn, kämen sie nicht aus der Liebe, so könnten sie nicht Gottes Gebot sein; Gottes Gebot ist ja doch die Güte seiner Natur, und seine Natur ist seine Güte in seinem Gebot. Wer nun wohnt in der Güte seiner Natur, der wohnt in Gottes Liebe; die Liebe aber hat kein Warum. Hätte ich einen Freund und liebte ich ihn darum, daß mir Gutes von ihm geschähe und mein voller Wille, so liebte ich nicht meinen Freund, sondern mich selbst. Ich soll meinen Freund lieben um seiner eigenen Güte und um seiner eigenen Tugenden und um alles dessentwillen, was er in sich selbst ist: dann ⟨erst⟩ liebe ich meinen Freund recht, wenn ich ihn so, wie eben gerade gesagt wurde, liebe. Ganz so steht es bei dem Menschen, der da in Gottes Liebe steht, der des Seinen nichts sucht an Gott noch an sich selbst noch an irgendwelchen Dingen und Gott allein um seiner eigenen Güte und um der Güte seiner Natur und um alles dessentwillen liebt, was

an im selben ist, und daz ist gerehtiu minne. Minne der tugende ist ein bluome und ein gezierde und ein muoter aller tugende und aller volkomenheit und aller sælicheit, wan si ist got, wan got ist vruht der tugende, got vrühtet alle tugende und ist ein vruht der tugende, und diu vruht blîbet dem menschen. Der mensche, der dâ würhte umbe eine vruht und im diu vruht blibe, daz wære im gar lustlich; und wære ein man, der einen wîngarten hæte oder einen acker, und lieze er in sînem knehte, daz er in arbeite und daz im diu vruht blibe, und gæbe er im ouch allez, daz dar zuo gehœrte, daz wære im gar lustlich, daz im diu vruht ze der kost blibe. Alsô ist dem menschen gar lustlich, der dâ wonet in der vruht der tugende, wan der enhât kein verdriezen noch keine verworrenheit, wan er hât sich selben gelâzen und alliu dinc.

Nû sprichet unser herre: ›der iht læzet durch mînen willen und umbe mînen namen, dem wil ich ez hundertvelticlîche widergelten und dar zuo geben daz êwige leben‹. Læzest dû ez aber umbe daz hundertvalte und umbe daz êwige leben, sô enhâst dû niht gelâzen; jâ, læzest dû umbe hunderttûsentveltigen lôn, dû enhâst niht gelâzen: dû muost dich selben lâzen und gar lâzen, sô hâst dû rehte gelâzen. Ez kam einest ein mensche ze mir – d*es* enist niht lanc – und sprach, er hæte grôziu dinc gelâzen von ertrîche, von guote, durch des willen, daz er sîne sêle behielte. Dô gedâhte ich: eyâ, wie wênic und kleine hâst dû gelâzen! Ez ist ein blintheit und ein tôrheit, die wîle dû ihtes ahtest, daz dû gelâzen hâst. Hâst dû dich selben gelâzen, sô hâst dû gelâzen. Der mensche, der sich selben gelâzen hât, der ist sô lûter, daz sîn diu werlt niht gelîden enmac.

Alsô sprach ich einest hie – des enist niht lanc –: swer dâ minnet die gerehticheit, des underwindet sich diu gereh-

er in sich selbst ist; und *das* ist rechte Liebe. Liebe zu den Tugenden ist eine Blume und eine Zierde und eine Mutter aller Tugenden und aller Vollkommenheit und aller Seligkeit, denn sie ist Gott, da Gott die Frucht der Tugenden ist; Gott befruchtet alle Tugenden und ist eine Frucht der Tugenden, und *diese* Frucht *bleibt* dem Menschen. Einem Menschen, der da um einer Frucht willen wirkte, wäre es gar beglückend, wenn ihm die Frucht bliebe. Und wäre ein Mann, der einen Weingarten oder einen Acker hätte, und er überließe ihn seinem Knechte, auf daß dieser ihn bestelle und ihm auch die Frucht verbliebe, und gäbe er ihm ⟨= dem Knechte⟩ auch noch alles, was dazu ⟨= zur Bestellung⟩ vonnöten wäre, so wäre es ihm ⟨= dem Knechte⟩ gar erfreulich, daß ihm die Frucht ohne eigenen Kostenaufwand überlassen bliebe. So auch ist es dem Menschen gar beglückend, der da wohnt in der Frucht der Tugenden, denn der hat keinen Verdruß und kein Wirrsal, da er sich selbst und alle Dinge gelassen hat.

Nun spricht unser Herr: ›Wer etwas um meinetwillen und meines Namens willen hingibt, dem will ich's hundertfältig wiedergeben und das ewige Leben dazu‹ ⟨Matth. 19,29⟩. Gibst du's aber hin um des Hundertfältigen und um des ewigen Lebens willen, so hast du *nichts* hingegeben; ja, gibst du's hin um tausendfältigen Lohn, so hast du *nichts* hingegeben: du mußt dich selbst lassen, und zwar völlig lassen, dann hast du recht gelassen. Es kam einmal ein Mensch zu mir – es ist noch nicht lange her – und sagte, er habe große Dinge hinweggegeben an Grundbesitz, an Habe, um dessentwillen, daß er seine Seele rettete. Da dachte ich: Ach, wie wenig und Unbedeutendes hast du ⟨doch⟩ gelassen! Es ist eine Blindheit und eine Torheit, solange du irgendwie auf das schaust, was du gelassen hast. Hast du ⟨aber⟩ dich selbst gelassen, so hast du ⟨wirklich⟩ gelassen. Der Mensch, der sich selbst gelassen hat, der ist so lauter, daß die Welt ihn nicht leiden mag.

Hier sagte ich einmal – es ist noch nicht lange her –: Wer die Gerechtigkeit liebt, dessen nimmt sich die Gerechtigkeit

ticheit und wirt begriffen von der gerehticheit, und er ist diu gerehticheit. Ich schreip einest in mîn buoch: der gerehte mensche endienet weder gote noch den crêatûren, wan er ist vrî; und ie er der gerehticheit næher ist, ie mê er diu vrîheit selber ist und ie mê er diu vrîheit ist. Allez daz, daz geschaffen ist, daz enist niht vrî. Die wîle ihtes iht obe mir ist, daz got selber niht enist, daz drücket mich, swie kleine ez joch ist oder swie ez ist, und wære ez joch vernunft und minne, als verre als si geschaffen ist und got selber niht enist, daz drücket mich, wan ez ist unvrî. Der ungerehte mensche der dienet der wârheit, ez sî im liep oder leit, und dienet aller der werlt und allen crêatûren und ist ein kneht der sünde.

Ich gedâhte einest – des enist niht lanc –: daz ich ein mensche bin, daz ist ouch einem andern menschen gemeine mit mir; daz ich gesihe und hœre und izze und trinke, daz tuot ouch ein ander vihe; aber daz ích bin, daz enist keines menschen mê dan mîn aleine, weder menschen noch engels noch gotes, dan als verre als ich ein mit im bin; ez ist ein lûterkeit und ein einicheit. Allez, daz got würket, daz würket er in dem einen im selben glîch. Got der gibet allen dingen glîch, und sint sie doch an irn werken gar unglîch, und meinent sie doch allez in irn werken ir eigen glîch. Diu natûre worhte in mînem vater daz werk der natûre. Der natûre meinunge was diu, daz ich vater wære, als er vater was. Er würket allez daz werk umbe sîn eigen glîch und umbe sîn eigen bilde, daz er daz werk selber sî: daz meinet allez ›man‹. Wan dâ diu natûre wirt gewendet oder gehindert, daz si niht volle maht enhât in irm werke, dâ wirt ein vrouwe, und dâ diu natûre læzet von irm werke, dâ hebet got ane ze würkenne und ze schepfenne; wan enwæren niht vrouwen, sô enwæren ouch niht man. Sô daz kint enpfangen wirt in der muoter lîbe, dâ hât ez bilde und forme und geschepfede; daz würket diu natûre. Alsô ist ez danne vierzic tage und vierzic nähte, und an dem vierzigesten tage sô schepfet got die sêle

an, und er wird ergriffen von der Gerechtigkeit, und er *ist* die Gerechtigkeit. Ich schrieb einst in mein Buch: Der gerechte Mensch *dient* weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, um so mehr ist er die Freiheit *selbst*, und um so *mehr* ist er die Freiheit. Alles, was geschaffen ist, das ist nicht frei. Solange ⟨noch⟩ irgend etwas über mir ist, das nicht Gott selbst ist, das drückt mich, so klein es auch oder wie immer es ⟨geartet⟩ sei – und wäre es selbst Vernunft und Liebe: sofern sie geschaffen und nicht Gott selbst sind –, bedrückt es mich, denn es ist unfrei. Der ungerechte Mensch *dient* der Wahrheit, es sei ihm lieb oder leid, und dient der ganzen Welt und allen Kreaturen und ist ein Knecht der Sünde.

Mir kam einmal der Gedanke – es ist noch nicht lange her –: Daß ich ein Mensch bin, das hat auch ein anderer Mensch mit mir gemein; daß ich sehe und höre und esse und trinke, das tut auch das Vieh; aber was *ich* bin, das gehört keinem Menschen sonst zu als mir allein, keinem Menschen noch Engel noch Gott, außer, soweit ich *eins* mit ihm bin; es ist eine Lauterkeit und eine Einheit. Alles, was Gott wirkt, das wirkt er in dem *Einen* als sich selbst gleich. Gott gibt allen Dingen gleich, und doch sind sie in ihren Werken gar ungleich; demungeachtet aber streben sie in ihren Werken nach dem, was ihrem eigenen Sein gleich ist. Die Natur wirkte in meinem Vater das Werk der Natur. Der Natur Absicht ⟨aber⟩ war, daß ich Vater würde, wie er Vater war. Er ⟨= mein Vater⟩ wirkt sein ganzes Werk um eines ihm selbst Gleichen und um seines eigenen Bildes willen, auf daß er das Gewirkte selbst sei: es ist dabei stets auf den Mann abgezielt. Nur, wo die Natur abgelenkt oder gehindert wird, so daß sie nicht volle Kraft in ihrem Wirken hat, da entsteht ein weibliches Wesen; wo aber die Natur von ihrem Werke abläßt, da hebt Gott zu wirken und zu schaffen an; denn wären nicht Frauen, so wären auch keine Männer. Wenn das Kind im Mutterleibe empfangen wird, so hat es Bildung und Form und Gestalt; das bewirkt die Natur. So bleibt es dann vierzig Tage und vierzig Nächte; am vierzigsten Tage aber erschafft Gott die

vil kürzer dan in einem ougenblicke, daz diu sêle dem lîbe ein forme und ein leben wirt. Sô treget ûz daz werk der natûre allez, daz diu natûre gewürken kan mit forme und mit bilde und mit geschepfede. Daz werk der natûre gât alzemâle ûz, und alsô als daz werk der natûre alzemâle ûzgât, alsô wirt ez widergegeben allez in der vernünftigen sêle. Nû ist diz ein werk der natûre und ein schepfunge von gote.

Allez daz, daz dâ geschaffen ist – als ich mê gesprochen hân –, dâ enist kein wârheit inne. Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, daz kein geschaffenheit enrüeret, daz niht ist; noch der engel enhât ez niht, der ein lûter wesen hât, daz lûter und breit ist; daz enrüeret sîn niht. Ez ist ein sippeschaft götlîcher art, ez ist in im selben ein, ez enhât mit nihte niht gemeine. Hie hinkent manige grôze pfaffen ane. Ez ist ein ellende und ist ein wüestenunge und ist mê ungenennet, dan ez namen habe, und ist mê unbekant, dan ez bekant sî. Kündest dû dich selben vernihten einen ougenblik, ich spriche, joch kürzer dan einen ougenblik, sô wære dir allez daz eigen, daz ez in im selben ist. Die wîle daz dû dich selben iht ahtest oder dehein dinc, sô weist dû als wênic, waz got ist, als mîn munt weiz, waz varwe ist, und als mîn ouge weiz, waz smak ist: als wênic weist dû und ist dir bekant, waz got ist.

Nû sprichet *Plâtô*, der grôze pfaffe, der væhet ane und wil sprechen von grôzen dingen. Er sprichet von einer lûterkeit, diu enist in der werlt niht; si enist niht in der werlt noch ûzer der werlt, ez enist weder in zît noch in êwicheit, ez enhât ûzerlich noch innerlich. Her ûz drücket im got, der êwige vater, die vüllede und den abgrunt aller sîner gotheit. Daz gebirt er hie in sînem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sîn, und sîn gebern daz ist sîn inneblîben, und sîn inneblîben ist sîn ûzgebern. Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist. ›Ego‹, daz wort ›ich‹, enist nieman eigen

Seele viel schneller als in einem ⟨einzigen⟩ Augenblick, auf daß die Seele ⟨nun⟩ für den Leib Form und Leben wird. Jetzt geht das Werk der Natur mit allem, was die Natur an Form, Bildung und Gestalt zu wirken vermag, hinaus. Das Werk der Natur geht völlig hinaus; so aber, wie das Werk der Natur völlig hinausgeht, so wird es völlig ersetzt in der vernünftigen Seele. Nun ist dies ein Werk der Natur *und* eine Schöpfung Gottes.

In allem ⟨aber⟩, was *⟨nur⟩* geschaffen ist – wie ich schon öfters gesagt habe –, ist keine Wahrheit. Es gibt ⟨aber⟩ etwas, das *über* dem geschaffenen Sein der Seele ist und an das kein Geschaffensein, da ⟨ja⟩ *nichts* ist, rührt; selbst der Engel hat es nicht, der ⟨doch⟩ ein reines Sein hat, das lauter und weit ist; selbst *das* rührt nicht daran. Es ist göttlicher Art verwandt, es ist in sich selbst eins, es hat mit nichts etwas gemein. Hierüber geraten manche großen Pfaffen ins Hinken. Es ist eine Fremde und eine Wüste und ist mehr namenlos, als daß es einen Namen habe, und ist mehr unerkannt, als daß es erkannt wäre. Könntest du dich selbst vernichten nur für einen Augenblick, ja, ich sage, selbst für kürzer als einen Augenblick, so wäre dir alles das eigen, was es in sich selbst ist. Solange du auf dich selber noch irgendwie achtest oder auf irgendein Ding, so weißt du so wenig, was Gott ist, wie mein Mund weiß, was Farbe ist, und wie mein Auge weiß, was Geschmack ist: so wenig weißt du und ist dir bekannt, was Gott ist.

Nun äußert sich Plato, der große Pfaffe, hebt an und will reden von großen Dingen. Er spricht von einer Lauterkeit, die nicht in der Welt ist; sie ist weder *in* der Welt noch *außer* der Welt, ist etwas, das weder in der Zeit noch in der Ewigkeit ist, das weder Äußeres noch Inneres hat. Aus ihr treibt Gott, der ewige Vater, die Fülle und den Abgrund seiner ganzen Gottheit hervor. Dieses ⟨alles⟩ gebiert er hier in seinem eingeborenen Sohn und ⟨bewirkt⟩, daß wir derselbe Sohn seien; und sein Gebären ist ⟨zugleich⟩ sein Innebleiben, und sein Innebleiben ist sein Ausgebären. Es bleibt immer das Eine, das in sich selber quillt. ›*Ego*‹, das Wort

dan gote aleine *in* sîner einicheit. ›Vos‹, daz wort daz sprichet als vil als ›ir‹, daz ir ein sît in der einicheit, daz ist: daz wort ›ego‹ und ›vos‹, ›ich‹ und ›ir‹, daz meinet die einicheit.

Daz wir diu selbe einicheit sîn und diu einicheit blîbende sîn, des helfe uns got. Âmen.

›Ich‹, ist niemandem eigen als Gott allein in seiner Einheit. ›*Vos*‹, dieses Wort bedeutet soviel wie ›Ihr‹, daß ihr eins seid in der Einheit, das heißt: Das Wort ›ego‹ und ›vos‹, ›Ich‹ und ›Ihr‹, das deutet auf die Einheit hin.

Daß wir eben diese Einheit seien und diese Einheit bleiben mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 29⟩

Convescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.

Disiu wort, diu ich gesprochen hân in der latîne, diu liset man von der hôchzît in der messe, diu sprach unser herre ze sînen jüngern, dô er ze himel wolte varn: ›blîbet ze Jêrusalem bî einander und enscheidet iuch niht und bîtet des gelübedes, daz iu der vater gelobet hât: daz ir getoufet werdet in dem heiligen geiste nâch disen tagen, der niht vil enist oder wênic‹.

Nieman enmac den heiligen geist enpfâhen, er enwone denne obe zît in êwicheit. In zîtlîchen dingen enmac der heilige geist niht enpfangen werden noch gegeben. Sô sich der mensche abekêret von zîtlîchen dingen und sich kêret in sich selben, dâ verstât er ein himelischez lieht, daz von dem himel komen ist. Ez ist under dem himel und ist doch von dem himel. In dem liehte hât der mensche genüegede, und ez ist doch lîplich; sie sprechent, ez sî materie. Ein îsen, des natûre ist, daz ez nidervellet, daz hebet sich ûf wider sîne natûre und henket sich an den agestein durch edelkeit des îndruckes, den der stein von dem himel enpfangen hât. Swâ sich der stein hine kêret, dâ kêret sich ouch daz îsen hine. Alsô tuot der geist: der læzet im niht aleine genüegen mit disem liehte, er dringet allez vür durch daz firmament und dringet durch den himel, biz daz er kumet ze dem geiste, der den himel umbetrîbet, und von dem umbeloufe des himels gruonet und loubet allez, daz in der werlt ist. Dannoch engenüeget den geist niht, er endringe vürbaz in den wipfel und in den ursprunc, dâ der geist sînen ursprunc inne nimet. Dirre geist verstât nâch zal *âne zal*, und kein zal ⟨âne zal⟩ enist

PREDIGT 29

Convescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc. ⟨*Act. 1,4*⟩

Diese Worte, die ich gesprochen habe auf lateinisch, die liest man zum ⟨heutigen⟩ Festtag in der Messe, die sprach unser Herr zu seinen Jüngern, als er gen Himmel fahren wollte: ›Bleibt in Jerusalem beieinander und trennt euch nicht und harret der Verheißung, die euch der Vater gelobt hat: daß ihr nach diesen Tagen, deren nicht viele oder ⟨vielmehr⟩ wenige sind, getauft werdet‹ ⟨Apg. 1,4/5⟩.

Niemand kann den Heiligen Geist empfangen, er wohne denn über der Zeit in der Ewigkeit. In zeitlichen Dingen kann der Heilige Geist weder empfangen noch gegeben werden. Wenn der Mensch sich abkehrt von zeitlichen Dingen und sich in sich selbst kehrt, so gewahrt er ⟨dort⟩ ein himmlisches Licht, das vom Himmel gekommen ist. Es ist *unter* dem Himmel und rührt doch vom Himmel her. In diesem Lichte findet der Mensch Genügen, und doch ist es ⟨noch⟩ stofflich; man sagt, es sei Materie. Ein Stück Eisen, dessen Natur es ist, abwärts zu fallen, das hebt sich aufwärts gegen seine Natur und hängt sich an den Magnetstein infolge des edlen Einflusses, den der Stein vom Himmel empfangen hat. Wohin immer sich der Stein kehrt, dorthin kehrt sich auch das Eisen. Ebenso tut's der Geist: der läßt sich's nicht an jenem Lichte nur genügen; er dringt immerzu vor durch das Firmament hindurch und dringt durch den Himmel, bis er kommt zu dem Geiste, der den Himmel umtreibt; und von dem Umlaufe des Himmels grünt und belaubt sich alles, was in der Welt ist. Immer noch aber genügt's dem Geiste nicht, er dringe denn weiter vor in den Gipfel und in den Urquell, darin der Geist seinen Ursprung nimmt. Dieser Geist ⟨d. h. der menschliche Geist, von dem im voraufgehenden die Rede ist⟩ versteht nach Zahl *ohne Zahl* ⟨d. h., er begreift, was er begreift, in zahlenloser Zahl, d. h. in quantitätsloser, metaphysischer Zahl⟩, und solche Zahl ⟨ohne Zahl⟩ gibt es in der

in der zît der gebrestlicheit. Nieman enhât ein ander wurzeln in der êwicheit, dâ enist nieman âne zal. Dirre geist muoz übertreten alle zal und alle menige durchbrechen, und er wirt von gote durchbrochen; und alsô, als er mich durchbrichet, alsô durchbriche ich in wider. Got leitet disen geist in die wüestunge und in die einicheit sîn selbes, dâ er ein lûter ein ist und in im selben quellende ist. Dirre geist hât kein warumbe, und sölte er dehein warumbe haben, sô müeste diu einicheit ir warumbe haben. Dirre geist stât in einicheit und in vrîheit.

Nû sprechent die *meister*, daz der wille alsô vrî sî, daz in nieman betwingen enmac dan got aleine. Got enbetwinget den willen niht, er setzet in in vrîheit, alsô daz er niht anders enwil, dan daz got selber ist und daz diu vrîheit selber ist. Und der geist enmac niht anders wellen, dan daz got wil, und daz enist niht sîn unvrîheit, ez ist sîn eigen vrîheit.

Nû sprechent etlîche menschen: ›hân ich got und gotes minne, sô mac ich wol tuon allez, daz ich wil‹. Diz wort verstânt sie unrehte. Die wîle dû dehein dinc vermaht, daz wider got ist und wider sîniu gebot, sô enhâst dû gotes minne niht; dû maht die werlt wol betriegen, als habest dû sie. Der mensche, der dâ stât in gotes willen und in gotes minne, dem ist lustlich alliu dinc ze tuonne, diu gote liep sint, und alliu dinc ze lâzenne, diu wider got sint; und im ist als unmügelich dehein dinc ze lâzenne, daz got geworht wil haben, als dehein dinc ze tuonne, daz wider got ist; rehte als dem sîniu bein gebunden wæren, als unmügelich dem wære ze gânne, als unmügelich wære dem menschen, deheine untugent ze tuonne, der in gotes willen ist. Ez sprach einer: hæte got geboten untugent ze würkenne und tugent ze mîdenne, dannoch envermöhte ich niht, daz ich untugent tæte. Wan nieman enminnet die tugent, dan der diu tugent selber ist.

Zeit der Unzulänglichkeit ⟨will sagen: in der irdischen Zeit der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit⟩ nicht. In der Ewigkeit ⟨dagegen⟩ hat niemand eine andere Wurzel ⟨als eben jene zahlenlose, quantitätslose Zahl⟩; dort ist niemand ohne Zahl. Dieser Geist muß alle Zahl überschreiten und alle Vielheit durchbrechen, und er wird ⟨dann⟩ von Gott durchbrochen; ebenso aber, wie er mich durchbricht, so wiederum durchbreche ich ihn. Gott leitet diesen Geist in die Wüste und in die Einheit seiner selbst, wo er ein lauteres Eines ist und ⟨nur noch⟩ in sich selbst quillt. Dieser Geist hat kein Warum ⟨mehr⟩; sollte er aber irgendein Warum haben, so müßte ⟨auch⟩ die Einheit ihr Warum haben. Dieser Geist steht in Einheit und in Freiheit.

Nun sagen die Meister, der Wille sei so frei, daß niemand ihn zu zwingen vermag als Gott allein. Gott ⟨aber⟩ *zwingt* den Willen nicht, er setzt ihn ⟨vielmehr⟩ so in Freiheit, daß er nichts anderes will, als was Gott selber ist und was die Freiheit selbst ist. Und der Geist ⟨hinwiederum⟩ vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine *Unfreiheit*, es ist seine ureigene Freiheit.

Nun sagen gewisse Leute: »Habe ich Gott und die Gottesliebe, so kann ich recht wohl alles tun, was ich will«. Die verstehen das Wort nicht recht. Solange du irgend etwas vermagst, das wider Gott und wider seine Gebote ist, solange hast du die Gottesliebe nicht; du magst die Welt wohl betrügen, als habest du sie. Der Mensch, der da in Gottes Willen steht und in Gottes Liebe, dem ist es lustvoll, alles das zu tun, was Gott lieb ist, und alles das zu lassen, was wider Gott ist; und ihm ist's ebenso unmöglich, irgend etwas zu unterlassen, was Gott getan haben will, wie irgend etwas zu tun, was wider Gott ist; recht wie einem, dem seine Beine gebunden wären: so unmöglich es dem wäre zu gehen, ebenso unmöglich wäre es dem Menschen, der in Gottes Willen steht, irgend etwas Böses zu tun. Es sagte einer: Hätte Gott ⟨selbst gar⟩ geboten, Böses zu tun und die Tugend zu meiden, selbst dann vermöchte ich es nicht, Böses zu tun. Denn niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selbst

Der mensche, der sich selben und alliu dinc gelâzen hât, der des sînen niht ensuochet an deheinen dingen und würket alliu sîniu werk âne warumbe und von minne, der mensche ist tôt aller der werlt und lebet in gote und got in im.

Nû sprechent etlîche liute: ›ir saget uns schœne rede, und wir enwerden des niht gewar‹. Daz selbe klage ouch ich. Diz wesen ist alsô edel und alsô gemeine, daz dû ez niht endarft koufen umbe einen haller noch umbe einen helbelinc. Habe aleine eine rehte meinunge und einen vrîen willen, sô hâst dû ez. Der mensche, der alsô alliu dinc gelâzen hât an dem nidersten und dâ sie tœtlich sint, der nimet sie wider in gote, dâ sie wârheit sint. Allez, daz hie tôt ist, daz ist dâ lebende, und allez, daz hie grop ist, daz ist dâ geist in gote. Ze glîcher wîs, als der reinez wazzer güzze in ein reine vaz, daz zemâle lûter und reine wære, und lieze daz in einer stille, und hüebe danne ein mensche sîn antlütze dar über, er sæhe ez an dem bodem, als ez an im selben wære. Daz ist dâ von, wan daz wazzer lûter und reine und stille ist. Alsô ist allen den menschen, die dâ stânt in vrîheit und in einicheit in in selben; und nement sie got in dem vride und in der ruowe, sô suln sie in ouch nemen in dem unvride und in der unruowe, sô ist im zemâle reht; mêr: nement sie in minner in dem unvride und in der unruowe dan in der ruowe und in dem vride, sô ist im unreht. Sant *Augustînus* sprichet: swen des tages verdriuzet und im diu zît lanc ist, der kêre sich in got, dâ kein lancheit enist, dâ alliu dinc inne geruowic sint. Swer dâ minnet die gerehticheit, der wirt begriffen von der gerehticheit, und er wirt diu gerehticheit.

Nû sprach unser herre: ›ich enhân iuch niht knehte geheizen, ich hân iuch vriunde geheizen, wan der kneht enweiz niht, waz sîn herre wil‹. Ouch möhte mîn vriunt wizzen, daz ich niht enweste, enwölte er ez mir niht offenbâren. Aber unser herre sprach: ›allez, daz ich von mînem vater gehœret hân, daz hân ich iu geoffenbâret‹. Nû wundert mich von

ist. Der Mensch, der sich selbst und alle Dinge gelassen hat, der des Seinen nichts an irgendwelchen Dingen sucht und alle seine Werke ohne Warum und ⟨nur⟩ aus Liebe tut, ein solcher Mensch ist für die ganze Welt tot und lebt in Gott und Gott in ihm.

Nun sagen manche Leute: »Ihr tragt uns schöne Reden vor, wir aber werden nichts davon gewahr«. Das gleiche beklage auch ich. Dieses Sein ist so edel und ⟨doch⟩ so allgemein ⟨erreichbar⟩, daß du es nicht zu kaufen brauchst, weder um einen Heller noch um einen halben Pfennig. Hab nur ein rechtes Streben und einen freien Willen, so *hast* du es. Der Mensch, der so alle Dinge in ihrem niedrigsten ⟨Sein⟩ und sofern, als sie vergänglich sind, gelassen hat, der empfängt sie wieder in Gott, wo sie die Wahrheit sind. Alles, was hier tot ist, das ist dort lebend, und alles, was hier stofflich ist, das ist dort in Gott Geist. Ganz so, wie wenn einer in ein reines Gefäß, das völlig lauter und rein wäre, reines Wasser gösse und es still hielte und dann ein Mensch sein Antlitz darüber beugte, so sähe er es am Boden ganz so, wie es an sich selbst wäre. Das kommt daher, weil das Wasser lauter und rein und still ist. Ebenso ist es mit allen den Menschen, die da stehen in Freiheit und in Einheit in sich selbst; und wenn sie Gott empfangen im Frieden und in der Ruhe, so sollen sie ihn auch empfangen im Unfrieden und in der Unruhe; dann ist es völlig recht; fassen sie ihn aber weniger im Unfrieden und in der Unruhe als in der Ruhe und im Frieden, so ist das unrecht. Sankt Augustinus sagt: Wen des Tages verdrießt und Zeit langweilt, der kehre sich in Gott, in dem es keine Lange-Weile ⟨= Zeitdauer⟩ gibt, in dem alle Dinge sich in Ruhe befinden. Wer die Gerechtigkeit liebt, der wird von der Gerechtigkeit ergriffen, und er wird die Gerechtigkeit.

Unser Herr sprach nun: ›Ich habe euch nicht Knechte geheißen, ich habe euch Freunde geheißen, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr will‹ ⟨Joh. 15,15⟩. Auch *mein Freund* könnte etwas wissen, was ich nicht wüßte, dafern er's mir nicht offenbaren wollte. Unser Herr aber sprach: ›Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch

etlîchen pfaffen, die wol gelêret sint und grôze pfaffen wellent sîn, daz sie sich alsô schiere lâzent genüegen und lâzent sich betœren und nement daz wort, daz unser herre sprach: ›allez, daz ich gehœret hân von mînem vater, daz hân ich iu kunt getân‹ – daz wellent sie alsô verstân und sprechent alsô, er habe uns geoffenbâret ûf dem wege, als vil uns nôtdürftic wære ze unser êwiger sælicheit. Des enhalte ich niht, daz ez alsô ze verstânne sî, wan ez enist kein wârheit. War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen. Man sol daz wort alsô verstân, daz unser herre sprach: ›allez, daz ich gehœret hân von mînem vater, daz hân ich iu geoffenbâret‹. Waz hœret der sun von sînem vater? Der vater enkan niht dan gebern, der sun enkan niht dan geborn werden. Allez, daz der vater hât und daz er ist, die abgründicheit götlîches wesens und götlîcher natûre, daz gebirt er zemâle in sînem eingebornen sune. Daz hœret der sun von dem vater, daz hât er uns geoffenbâret, daz wir der selbe sun sîn. Allez, daz der sun hât, daz hât er von sînem vater, wesen und natûre, daz wir der selbe eingeborne sun sîn. Nieman enhât den heiligen geist, er ensî denne der eingeborne sun. Der vater und der sun die geistent den heiligen geist, dâ der heilige geist gegeistet wirt, wan daz ist wesenlich und geistlich. Dû maht wol enpfâhen die gâbe des heiligen geistes oder die glîchnisse des heiligen geistes, aber ez enblîbet dir niht, ez ist unstæte. Ze glîcher wîs, als dâ ein mensche rôt wirt von schame und bleich, daz ist im ein zuoval und vergât im. Aber der mensche, der von natûre rôt und schœne ist, dem blîbet ez alwege. Alsô ist dem menschen, der dâ ist der eingeborne sun: dem blîbet der heilige geist wesenlîche. Dar umbe stât in dem *buoche der wîsheit* geschriben: ›ich hân dich hiute geborn‹ in dem widerslage mînes êwigen liehtes in der vülle und ›in der klârheit aller heiligen‹. Er gebirt in nû und ›hiute‹. Dâ ist kintbette in

geoffenbart‹ ⟨Joh. 15,15⟩. Nun wundert's mich bei manchen Pfaffen, die recht gelehrt sind und große Pfaffen sein wollen, daß sie sich's so schnell genügen und sich betören lassen und das Wort hernehmen, das unser Herr sprach: ›Alles, was ich gehört habe von meinem Vater, das habe ich euch kund getan‹, und es so verstehen wollen und sagen, er habe uns geoffenbart, soviel uns »auf dem Wege« not tue zu unserer ewigen Seligkeit. Ich halte nicht dafür, daß es so zu verstehen sei, denn es ist keine Wahrheit. Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, daß ich als derselbe Gott geboren würde. Darum ist Gott gestorben, damit ich der ganzen Welt und allen geschaffenen Dingen absterbe. So muß man das Wort verstehen, das unser Herr sprach: ›Alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch geoffenbart‹. Was hört der Sohn von seinem Vater? Der Vater kann nichts als gebären, der Sohn kann nichts als geboren werden. Alles, was der Vater hat und was er ist, die Abgründigkeit göttlichen Seins und göttlicher Natur, das gebiert er alles in seinem eingeborenen Sohn. *Das* hört der Sohn von dem Vater, *das* hat er uns geoffenbart, auf daß wir derselbe Sohn seien. Alles, was der Sohn hat, das hat er von seinem Vater, Sein und Natur, auf daß wir derselbe eingeborene Sohn seien. Niemand ⟨wiederum⟩ hat den Heiligen Geist, er sei denn der eingeborene Sohn. ⟨Denn⟩ da, wo der Heilige Geist gegeistet wird, da geisten ihn der Vater und der Sohn, denn dies ist wesentlich und geistig. Wohl magst du empfangen die *Gaben* des Heiligen Geistes oder die *Ähnlichkeit* mit dem Heiligen Geist, aber es *bleibt* dir nicht, es ist unbeständig. Ganz ebenso, wie wenn ein Mensch vor Scham rot wird und ⟨wiederum⟩ bleich, das ist etwas, was ihn befällt und ihm wieder vergeht. Dem Menschen aber, der von Natur rot und schön ist, dem bleibt es allwegs. So ⟨auch⟩ ist es mit dem Menschen, der der eingeborene Sohn ist: dem bleibt der Heilige Geist seinsmäßig. Darum steht im Buche der Weisheit geschrieben: ›Ich habe dich heute geboren‹ im Widerglanz meines ewigen Lichtes in der Fülle und ›in der Klarheit aller Heiligen‹ ⟨Ps. 2,7 u. 109,3⟩. Er gebiert ihn *jetzt*

der gotheit, dâ werdent sie ›getoufet in dem heiligen geiste‹ – daz ist ›daz gelübede, daz in der vater gelobet hât‹ – ›nâch disen tagen, der niht vil enist oder ein wênic‹ – daz ist ›vülle der gotheit‹, dâ enist weder tac noch naht; in dem ist mir als nâhe, daz über tûsent mîle ist, als diu stat, dâ ich iezuo inne stân; dâ ist vüllede und vollene aller gotheit, dâ ist ein einicheit. Die wîle daz diu sêle deheinen underscheit verstât, sô ist ir unreht; die wîle daz dâ iht ûzluoget oder înluoget, sô enist dâ niht ein einicheit. Marîâ Magdalênâ suochte unsern herren in dem grabe und suochte einen tôten und vant zwêne lebende engel; des was si noch ungetrœstet. Dô sprâchen die engel: ›waz wirret dir? Waz suochest dû? Einen tôten und vindest zwêne lebende‹. Dô sprach si: ›daz ist ouch mîn untrôst, daz ich zwêne vinde und suoche niht dan einen‹.

Die wîle in die sêle iht blicken mac dehein underscheit von deheinen geschaffenen dingen, daz ist ir ein untrôst. Ich spriche, als ich mê gesprochen hân: dâ diu sêle ir natiurlîche geschaffen wesen hât, dâ enist kein wârheit. Ich spriche, daz etwaz obe der sêle geschaffener natûre ist. Und etlîche pfaffen die enverstânt des niht, daz etwaz sî, daz gote alsô sippe ist und alsô ein ist. Ez enhât mit nihte niht gemeine. Allez, daz geschaffen oder geschepfelich ist, daz ist niht, und disem ist verre und vremde alliu geschaffenheit und alliu schepfelicheit. Ez ist ein in im selben, daz ûzerhalp im selben niht ennimet.

Unser herre vuor ze himel über alliu lieht und über alle verstantnisse und über alle begrîfunge. Der mensche, der alsô übertragen ist über alliu lieht, der wonet in êwicheit. Dar umbe sprichet sant *Paulus*: ›got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist‹ und in im selben ein lûter ein ist. Dar umbe muoz der mensche getœtet sîn und gar tôt sîn und an im selben niht sîn und gar entglîchet und niemanne glîch sîn, sô

und ›*heute*‹. Da ist Kindbett in der Gottheit, da werden sie ›getauft im Heiligen Geiste‹ – das ist ›die Verheißung, die ihnen der Vater gelobt hat‹ – ›nach diesen Tagen, deren nicht viele oder wenige sind‹ – das ist die ›Fülle der Gottheit‹, wo es weder Tag noch Nacht gibt; darin ist, was tausend Meilen ⟨entfernt⟩ ist, mir so nahe wie die Stätte, auf der ich jetzt stehe; da ist Fülle und Vollheit der ganzen Gottheit, da ist *Einheit*. Solange die Seele ⟨noch⟩ irgendeine Unterschiedenheit gewahrt, ist es noch nicht recht mit ihr bestellt; solange da ⟨noch⟩ irgend etwas herauslugt oder hineinlugt, ist da noch keine Einheit. Maria Magdalena suchte unsern Herrn im Grabe und suchte einen Toten und fand zwei lebende Engel; drum blieb sie noch ungetröstet. Da sprachen die Engel: »Worüber bekümmerst du dich? Was suchest du? Einen Toten und findest zwei Lebende« ⟨vgl. Joh. 20,11ff.⟩. Da sagte sie: »Das gerade ist auch meine Kümmernis, daß ich *Zwei* finde und doch nur *Einen* suche«.

Solange in die Seele ⟨noch⟩ irgendwelche Unterschiedenheit irgendwelcher geschaffenen Dinge hineinzublicken vermag, gereicht ihr dies zum Kummer. Ich sage, wie ich's schon öfters gesagt habe: Wo die Seele ⟨nur⟩ ihr natürliches, geschaffenes Sein hat, da ist keine Wahrheit. Ich sage, daß es etwas gibt, was *über* der geschaffenen Natur der Seele ist. Manche Pfaffen aber verstehen das nicht, daß es etwas geben soll, was Gott so verwandt und so eins ist. Es hat mit nichts etwas gemein. Alles, was geschaffen oder erschaffbar ist, das ist nichts; jenem aber ist alle Geschaffenheit und alle Erschaffbarkeit fern und fremd. Es ist ein Eines in sich selber, das von außerhalb seiner selbst nichts aufnimmt.

Unser Herr fuhr gen Himmel, empor über alles Licht und über alles Verstehen und über alles Begreifen. Der Mensch, der so hinausgetragen ist über alles Licht, der wohnt in der Ewigkeit. Darum spricht Sankt Paulus: ›Gott wohnt in einem Licht, zu dem es keinen Zugang gibt‹ ⟨1 Tim. 6,16⟩ und das in sich selbst ein lauteres Eines ist. Drum muß der Mensch ertötet und völlig tot sein und an sich selbst nichts sein und aller Gleichheit ganz entäußert und niemandem

ist er gote eigenlîche glîch. Wan daz ist gotes eigenschaft und sîn natûre, daz er unglîch sî und niemanne glîch sî.

Daz wir alsô ein sîn in der einicheit, diu got selber ist, des helfe uns got. Âmen.

mehr gleich sein, dann ist er ganz eigentlich Gott gleich. Denn das ist Gottes Eigenheit und seine Natur, daß er ohnegleichen und niemandem gleich ist.

Daß wir so eins seien in der Einheit, die Gott selbst ist, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 30⟩

Praedica verbum, vigila, in omnibus labora.

Ein wörtelîn liset man hiute und morne von mînem herren sant Dominicus, und schrîbet daz sant *Paulus* in der epistel und sprichet ze tiutsche alsô: ›sprich daz wort, sprich ez her ûz, sprich ez her vür, brinc ez her vür und gebir daz wort!‹

Ez ist ein wunderlich dinc, daz ein dinc ûzvliuzet und doch inneblîbet. Daz daz wort ûzvliuzet und doch inneblîbet, daz ist gar wunderlich; daz alle crêatûren ûzvliezent und doch inneblîbent, daz ist gar wunderlich; daz got gegeben hât und daz got gelobet hât ze gebenne, daz ist gar wunderlich und ist unbegrîfelich und unglouplich. Und dem ist reht; wan wære ez begrîfelich und wære ez glouplich, sô enwære ez niht reht. Got ist in allen dingen. Ie mê er ist in den dingen, ie mê er ist ûz den dingen: ie mê inne, ie mê ûze, und ie mê ûze, ie mê inne. Ich hân ez etwenne mê gesprochen, daz got alle dise werlt schepfet nû alzemâle. Allez, daz got ie geschuof vor sehs tûsent jâren und mê, dô got die werlt machete, die schepfet got nû alzemâle. Got ist in allen dingen, aber als got götlich ist und als got vernünftic ist, alsô ist got niendert als eigenlîche als in der sêle und in dem engel, ob dû wilt, in dem innigesten der sêle und in dem hœhsten der sêle. Und swenne ich spriche ›daz innigeste‹, sô meine ich daz hœhste, und swenne ich spriche ›daz hœhste‹, sô meine ich daz innigeste der sêle. In dem innigesten und in dem hœhsten der sêle, dâ meine ich sie beide in einem. Dâ nie zît în enkam, dâ nie bilde îngeliuhtete, in dem innigesten und in dem hœhsten der sêle schepfet got alle dise werlt. Allez, daz got geschuof vor sehs tûsent jâren, dô er die werlt machete, und allez, daz got noch geschaffen sol über tûsent jâr, ob diu werlt sô lange bestât,

PREDIGT 30

Praedica verbum, vigila, in omnibus labora ⟨*2 Tim. 4,2 u. 5*⟩.

Ein Wörtlein liest man heute und morgen über meinen Herrn Sankt Dominikus, und Sankt Paulus schreibt es in der Epistel, und es lautet zu deutsch so: ›Sprich das Wort aus, sprich es hervor, bring es hervor und gebier das Wort‹ ⟨2 Tim. 4,2⟩.

Es ist ein wunderlich Ding, daß etwas ausfließt und doch drinnen bleibt. Daß das Wort ausfließt und doch drinnen bleibt, das ist gar wunderlich; daß alle Kreaturen ausfließen und doch drinnen bleiben, das ist gar wunderlich; was Gott gegeben hat und was Gott zu geben gelobte, das ist gar wunderlich und ist unbegreiflich und unglaublich. Und dem ist recht so; denn, wäre es begreiflich und glaubhaft, so stünde es nicht recht darum. Gott ist in allen Dingen. Je mehr er *in* den Dingen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr *drinnen*, um so mehr draußen, und je mehr draußen, um so mehr drinnen. Ich habe schon manchmal gesagt, Gott erschaffe diese ganze Welt voll und ganz in diesem Nun. Alles, was Gott je vor sechstausend und mehr Jahren erschuf, als er die Welt machte, das erschafft Gott jetzt allzumal. Gott ist in allen Dingen, aber soweit Gott göttlich und soweit Gott vernünftig ist, ist Gott nirgends so eigentlich wie in der Seele und in dem Engel, wenn du willst, im Innersten der Seele und im Höchsten der Seele. Und wenn ich sage »das Innerste«, so meine ich das Höchste; und wenn ich sage »das Höchste«, so meine ich das Innerste der Seele. Im Innersten und im Höchsten der Seele: dort meine ich sie beide als in Einem. Dort, wo niemals Zeit eindrang, wo niemals ein Bild hineinleuchtete, im Innersten und im Höchsten der Seele erschafft Gott diese ganze Welt. Alles, was Gott erschuf vor sechstausend Jahren, als er die Welt machte, und alles, was Gott noch nach tausend Jahren erschaffen wird, wenn die Welt ⟨noch⟩ so lange besteht, das

daz schepfet got in dem innigesten und in dem hœhsten der sêle. Allez, daz vergangen ist, und allez, daz gegenwertic ist, und allez, daz künftic ist, daz schepfet got in dem innigesten der sêle. Allez, daz got würket in allen heiligen, daz würket got in dem innigesten der sêle. Der vater gebirt sînen sun in dem innigesten der sêle und gebirt dich mit sînem eingebornen sune, niht minner. Sol ich sun sîn, sô muoz ich in dem selben wesene sun sîn, dâ er sun inne ist, und in keinem andern. Sol ich ein mensche sîn, sô enmac ich in eines tieres wesene niht ein mensche gesîn, ich muoz in eines menschen wesene ein mensche sîn. Sol ich aber dirre mensche sîn, sô muoz ich in disem wesene dirre mensche sîn. Nû sprichet sant *Johannes*: ›ir sît kint gotes‹.

›Sprich daz wort, sprich ez her ûz, sprich ez her vür, brinc ez her vür, gebir daz wort!‹ ›Sprich ez her ûz!‹ Daz von ûzen în wirt gesprochen, daz ist ein grop dinc; ez ist inne gesprochen. ›Sprich ez her ûz!‹, daz ist: bevint, daz diz in dir ist. Der *prophête* sprichet: ›got sprach einez, und ich hôrte zwei‹. Daz ist wâr: got ensprach nie dan einez. Sîn spruch enist niht dan einez. In dem éinen spruche sprichet er sînen sun und den heiligen geist mite und alle crêatûren und enist niht dan éin spruch in gote. Aber der *prophête* sprichet: ›ich hôrte zwei‹, daz ist: ich verstuont got und crêatûren. Dâ ez got sprichet, dâ ist ez got; aber hie ist ez crêatûre. Die liute wænent, daz got aleine dort mensche sî worden. Des enist niht, wan got ist hie als wol mensche worden als dort, und dar umbe ist er mensche worden, daz er dich geber sînen eingebornen sun und niht minner.

Ich saz gester an einer stat, dô sprach ich ein wörtelîn, daz stât in dem pater noster und sprichet: ›dîn wille der werde!‹ Mêr: ez wære bezzer: ›werde wille dîn!‹; daz mîn wille sîn wille werde, daz ich er werde: daz meinet daz pater noster.

erschafft Gott im Innersten und im Höchsten der Seele. Alles, was vergangen ist, und alles, was gegenwärtig ist, und alles, was zukünftig ist, das erschafft Gott im Innersten der Seele. Alles, was Gott in allen Heiligen wirkt, das wirkt Gott im Innersten der Seele. Der Vater gebiert seinen Sohn im Innersten der Seele und gebiert dich mit seinem eingeborenen Sohne als nicht geringer. Soll ich Sohn sein, so muß ich in demselben Sein Sohn sein, in dem *er* Sohn ist, und in keinem andern. Soll ich ein Mensch sein, so kann ich nicht in eines Tieres Sein ein Mensch sein, ich muß ⟨vielmehr⟩ in eines Menschen Sein ein Mensch sein. Soll ich aber *dieser* ⟨bestimmte⟩ Mensch sein, so muß ich in *diesem* ⟨bestimmten⟩ Sein *dieser* Mensch sein. Sankt Johannes sagt nun: ›Ihr seid Kinder Gottes‹ ⟨1 Joh. 3,1⟩.

›Sprich das Wort, sprich es heraus, sprich es hervor, bring es hervor, gebier das Wort!‹ ›Sprich es heraus!‹ Was von außen eingesprochen wird, das ist etwas Grobes; jenes Wort aber ist *innen* gesprochen. ›Sprich es heraus!‹, das heißt: werde dessen inne, daß dies *in dir* ist. Der Prophet spricht: ›Gott sprach Eines, und ich hörte Zwei‹ ⟨Ps. 61,12⟩. Das ist wahr: Gott sprach stets nur Eines. Sein Spruch ist nur einer. In diesem *einen* Spruche spricht er seinen Sohn und zugleich den Heiligen Geist und alle Kreaturen, und es gibt ⟨doch⟩ nur *einen* Spruch in Gott. Der Prophet aber sagt: ›Ich hörte Zwei‹, das heißt: Ich vernahm Gott *und* die Kreaturen. Da, wo Gott es ⟨= die Kreaturen⟩ *spricht*, da ist es Gott; hier ⟨= in Raum und Zeit⟩ aber ist es Kreatur. Die Leute wähnen, Gott sei nur *dort* ⟨= bei seiner historischen Menschwerdung⟩ Mensch geworden. Dem ist nicht so, denn Gott ist *hier* ⟨= an dieser Stelle hier⟩ ebenso wohl Mensch geworden wie dort, und er ist aus *dem* Grunde Mensch geworden, daß er *dich* als seinen eingeborenen Sohn gebäre und als nicht geringer.

Ich saß gestern an einer Stätte, da sprach ich ein Wörtlein, das steht im Paternoster und lautet: ›Dein Wille werde!‹ ⟨Matth. 6,10⟩. Besser aber wäre: »Werde Wille dein!«; daß *mein* Wille *sein* Wille werde, daß *ich er* werde: das meint das

Daz wort hât zwêne sinne. Der eine ist: slâf von allen dingen!, daz ist, daz dû noch umbe zît noch umbe crêatûren noch umbe bilde niht enwizzest – die *meister* sprechent: ein mensche, der rehte sliefe, sliefe er hundert jâr, er enweste umbe keine crêatûre, er enweste noch umbe zît noch umbe bilde –, und danne maht dû vernemen, waz got in dir würket. Dar umbe sprichet diu sêle in *der minne buoche*: ›ich slâfe, und mîn herze wachet‹. Dar umbe: slâfent alle crêatûren in dir, sô maht dû vernemen, waz got in dir würket.

Daz wort: ›arbeite in allen dingen!‹, daz hât drîe sinne in im. Ez sprichet als vil als: schaf dînen vrumen in allen dingen!, daz ist: nim got in allen dingen!, wan got ist in allen dingen. Sant *Augustînus* sprichet: »got hât alliu dinc geschaffen, niht daz er sie lieze gewerden und gienge er sînen wec, mêr: er ist in in bliben«. Die liute wænent, daz sie mê haben, sô sie diu dinc hânt mit gote, dan ob sie got hæten âne diu dinc. Aber dem ist unreht, wan alliu dinc mit gote enist niht mê dan got aleine; und swer des wânde, der den sun hæte und den vater mit im, daz er mê hæte, dan ob er den sun hæte âne den vater, dem wære unreht. Wan der vater mit dem sune enist niht mê dan der sun aleine, noch der sun mit dem vater enist niht mê dan der vater aleine. Dar umbe sô nim got in allen dingen, und daz ist ein zeichen, daz er dich geborn hât sînen eingebornen sun und niht minner.

Der ander sin ist: schaf dînen vrumen in allen dingen!, daz ist: ›minne got obe allen dingen und dînen næhsten als dich selben!‹, und daz ist ein gebot von gote. Ich spriche aber, daz ez niht aleine ein gebot sî, mêr: ez ist ouch, daz got gegeben hât und daz got gelobet hât ze gebenne. Und minnest dû hundert mark mê in dir dan in einem andern, dem ist unreht. Hâst dû einen menschen lieber dan den andern, dem ist unreht; und hâst dû dînen vater und dîne muoter und dich

Paternoster. Dieses Wort hat zwiefachen Sinn. Der eine ist: Schlafe gegenüber allen Dingen!, das heißt, daß du weder um die Zeit noch um die Kreaturen noch um Vorstellungen etwas wissest – die Meister sagen: Wenn ein Mensch, der fest schliefe, hundert Jahre schliefe, so wüßte er um keine Kreatur, noch wüßte er um die Zeit noch um »Bilder« –, und *dann* kannst du wahrnehmen, *was* Gott in dir wirkt. Darum spricht die Seele im Buch der Liebe: ›Ich schlafe, und mein Herz wacht‹ ⟨Hohel. 5,2⟩. Darum: Schlafen alle Kreaturen in dir, so kannst du wahrnehmen, was Gott in dir wirkt.

Das Wort ›Mühe dich in allen Dingen!‹, das ⟨wiederum⟩ hat *dreierlei* Sinn in sich. Es bedeutet soviel wie: Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen!, das heißt ⟨*zum ersten*⟩: Nimm Gott in allen Dingen!, denn Gott *ist* in allen Dingen. Sankt Augustinus sagt: »Gott hat alle Dinge geschaffen, nicht, daß er sie werden ließ und dann seines Weges gegangen wäre, sondern: er ist in ihnen geblieben«. Die Leute wähnen, mehr zu haben, wenn sie die Dinge zu Gott hinzu haben, als wenn sie Gott ohne die Dinge hätten. Das aber ist unrichtig, denn alle Dinge zu Gott hinzu ist nicht mehr als Gott allein; und wenn einer, der den Sohn hätte und den Vater mit ihm, wähnte, er hätte mehr, als wenn er den Sohn hätte ohne den Vater, so wäre das unrichtig. Denn der Vater *mit* dem Sohne ist nicht mehr als der Sohn allein, und wiederum der Sohn *mit* dem Vater ist nicht mehr als der Vater allein. Darum nimm Gott in allen Dingen, und das ist ein Zeichen dafür, daß er dich als seinen eingeborenen Sohn geboren hat und als nicht weniger.

Die *zweite* Bedeutung ⟨des ›Mühe dich in allen Dingen!‹⟩ ist: Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen!, das heißt: ›Liebe Gott über alle Dinge und deinen Nächsten wie dich selbst!‹ ⟨Luk. 10,27⟩, und dies ist ein Gebot von Gott. Ich aber sage, daß es nicht nur ein Gebot sei, sondern, daß Gott es geschenkt und zu schenken gelobt hat. Wenn du hundert Mark bei dir mehr liebst als bei einem andern, so ist das unrecht. Hast du einen Menschen lieber als einen andern, so ist das unrecht; und hast du deinen Vater und deine Mutter

selben lieber dan einen andern menschen, im ist unreht; und hâst dû die sælicheit lieber in dir dan in einem andern, im ist unreht. ›Got segene! Waz saget ir? Sol ich die sælicheit niht in mir lieber haben dan in einem andern?‹ Ez ist vil gelêrter liute, die diz niht enbegrîfent, und dünket sie gar swære; aber ez enist niht swære, ez ist gar lîhte. Ich wil dir wîsen, daz ez niht swære enist. Sehet, diu natûre hât ⟨zwô meinunge⟩, daz ein ieglich glit dâ würket an dem menschen. Diu êrste meinunge, die ez meinet in sînen werken, daz ist, daz ez dem lichamen zemâle diene und dar nâch einem ieglîchen glide sunderlîche als im selben und niht minner dan im selben noch enmeinet sich selben niht mê in sînen werken dan ein ander glit. Vil mê sol ez von gnâden sîn. Got sol ein regel und ein fundament sîn dîner minne. Diu êrste meinunge dîner minne sol blôz sîn an got und dar nâch an dînen næhsten als dich selben und niht minner dan dich selben. Und minnest dû die sælicheit mê in dir dan in einem andern, im ist unreht; wan, minnest dû die sælicheit mê in dir dan in einem andern, sô minnest dû dich selben; wâ dû dich minnest, dâ enist got niht dîn minne blôz, und dem ist danne unreht. Wan, hâst dû die sælicheit in sant Pêter und in sant Paulô als liep als in dir selben, dû besitzest die selben sælicheit, die ouch sie hânt. Und hâst dû die sælicheit in den engeln als liep als in dir und hâst dû die sælicheit in unser vrouwen als liep als in dir, dû gebrûchest der selben sælicheit als si selbe eigenlîche: si ist dîn als eigen als ir. Dar umbe sprichet man in *der wîsheit buoche*: ›er hât in glîch gemachet sînen heiligen‹.

Der dritte sin: schaf dînen vrumen in allen dingen!, daz ist: minne got in allen dingen glîche!, daz ist: minne got als gerne in armuot als in rîchtuome und habe in als liep in siechtuome als in gesuntheit; habe in als liep in bekorunge als âne bekorunge und als liep in lîdenne als âne lîden! Jâ, ie grœzer lîden, ie ringer lîden, als zwêne eimer: ie swærer einer, ie

und dich selbst lieber als einen andern Menschen, so ist das unrecht; und hast du die Seligkeit in dir lieber als in einem andern, so ist das unrecht. »Gott bewahre! Was sagt ihr da? Soll ich die Seligkeit in mir nicht lieber haben als in einem andern?« Es gibt viele gelehrte Leute, die das nicht begreifen, und es dünkt sie gar schwer; es ist aber nicht schwer, es ist ⟨vielmehr⟩ ganz leicht. Ich will dir zeigen, daß es nicht schwer ist. Seht, die Natur verfolgt bei jedem Glied zweierlei Zwecke damit, daß es am Menschen wirkt. Der erste Zweck, den es in seinen Werken verfolgt, ist, dem Leibe insgesamt zu dienen und danach einem jeglichen Gliede gesondert wie sich selbst und nicht weniger als sich selbst, und es hat sich selbst in seinen Werken nicht mehr im Auge als ein anderes Glied. Um vieles mehr muß das im Bereich der Gnade gelten. Gott soll eine Regel und ein Fundament deiner Liebe sein. Das erste Absehen deiner Liebe soll rein auf Gott und danach auf deinen Nächsten wie auf dich selbst und nicht minder als auf dich selbst gerichtet sein. Liebst du ⟨aber⟩ die Seligkeit in dir mehr als in einem andern, so ist das unrecht; denn, liebst du die Seligkeit mehr in dir als in einem andern, so liebst du dich selbst; wo du dich liebst, da ist nicht Gott deine reine Liebe, und das ist unrecht. Denn, liebst du die Seligkeit in Sankt Peter und in Sankt Paul wie in dir selbst, so besitzest du die gleiche Seligkeit, die auch sie haben. Und liebst du die Seligkeit in den Engeln wie in dir und liebst du die Seligkeit in Unserer Frau ebenso wie in dir, so genießest du die gleiche Seligkeit im eigentlichen Sinne wie sie selbst: sie ist dir ebenso zu eigen wie ihr. Darum heißt es im Buche der Weisheit: ›Er hat ihn seinen Heiligen gleich gemacht‹ ⟨Jes. Sir. 45,2⟩.

Die *dritte* Bedeutung des Schaffe deinen Nutzen in allen Dingen! ist dies: Liebe Gott *in* allen Dingen *gleich*, das heißt: Liebe Gott ebenso gern in Armut wie im Reichtum, und hab ihn ebenso lieb in Krankheit wie in Gesundheit; hab ihn ebenso lieb in Versuchung wie ohne Versuchung und ebenso lieb im Leiden wie ohne Leiden! Ja, je größer das Leiden, um so geringer das Leiden, wie zwei Eimer: je schwerer der eine,

ringer der ander, und ie mê der mensche begibet, ie lîhter ist im ze begebenne. Ein mensche, daz got minnet, dem wære als îhte, alle dise werlt ze begebenne als ein ei. Ie mê er begibet, ie lîhter ist im ze begebenne, als die apostelen: sô sie ie swærer lîden hâten, ie lihter sie ez liten.

›Arbeite in allen dingen!‹, daz ist: swâ dû dich vindest ûf manicvaltigen dingen und anders dan ûf einem blôzen, lûtern, einvaltigen wesene, daz lâz dir ein arbeit sîn; daz ist: ›arbeite in allen dingen‹ ›vüllende dînen dienst!‹ Daz sprichet als vil als: hebe ûf dîn houbet! Daz hât zwêne sinne. Der êrste ist: lege abe allez, daz dîn ist, und eigene dich gote, sô wirt got dîn eigen, als er sîn selbes eigen ist, und er ist dir got, als er im selben got ist, und niht minner. Waz mîn ist, daz hân ich von niemanne. Hân ich ez aber von einem andern, sô enist ez niht mîn, sô ist ez jenes, von dem ich ez hân. Der ander sin ist: hebe ûf dîn houbet!, daz ist: rihte alliu dîniu werk in got! Ez ist vil liute, die diz niht enbegrîfent, und bedünket mich niht unbillich; wan der mensche, der diz begrîfen sol, der muoz sêre abegescheiden sîn und erhaben über alliu dinc.

Daz wir komen ze dirre volkomenheit, des helfe uns got. Âmen.

um so leichter der andere, und je mehr der Mensch hingibt, um so leichter fällt es ihm hinzugeben. Einem Menschen, der Gott liebt, dem wäre es ebenso leicht, diese ganze Welt hinzugeben wie ein Ei. Je mehr er hingibt, um so leichter fällt ihm das Hingeben, so wie bei den Aposteln: je schwereres Leiden sie hatten, um so leichter erlitten sie es.

›Mühe dich in allen Dingen!‹, das heißt ‹schließlich›: Wo du dich auf mannigfaltigen Dingen und woanders als auf einem bloßen, reinen, einfaltigen Sein ‹gründend› findest, da setze dein Bemühen an, das heißt: ›Mühe dich in allen Dingen‹ ›in der Erfüllung deines Dienstes‹ ‹2 Tim. 4,5›. Das heißt soviel wie: Hebe dein Haupt empor! Das hat zweierlei Sinn. Der erste ist: Lege ab alles, was dein ist, und übereigne dich Gott, so wird Gott dein eigen, wie er sich selbst eigen ist, und er ist dir Gott, wie er sich selbst Gott ist, und nicht weniger. Was mein ist, das habe ich von niemandem. Habe ich's aber von einem andern, so ist es nicht mein; es ist vielmehr jenes, von dem ich es habe. Der zweite Sinn ist: Hebe dein Haupt empor!, das heißt: Richte alle deine Werke zu Gott hin. Es gibt viele Leute, die dies nicht begreifen, und es dünkt mich nicht verwunderlich; denn der Mensch, der dies begreifen soll, der muß sehr abgeschieden und erhaben sein über alle ‹irdischen› Dinge.

Daß wir zu dieser Vollkommenheit gelangen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 31⟩

Ecce ego mitto angelum meum etc.

›Sehet, ich sende mînen engel vor dîn antlütze, daz er bereite dînen wec. Alzehant wirt er geopfert in sînem tempel. Wer weiz den tac sîner zuokunft? Er ist als ein zesamenblâsende viur‹.

Nû sprichet er: ›alzehant wirt er geopfert in sînem tempel, des wir beitende sîn‹. Diu sêle sol sich opfern mit allem dem, daz si ist und daz si hât, gebresten und tugende: daz sol si allez mit einander ûftragen und opfern mit dem sune in den himelischen vater. Allez, daz der vater minne geleisten mac, als vil ist der sun minniclich. Der vater enminnet kein dinc dan sînen sun und allez, daz er vindet in sînem sune. Dar umbe sol sich diu sêle ûftragen mit aller ir kraft und opfern sich dem vater in dem sune, und alsô wirt si geminnet mit dem sune von dem vater.

Nû sprichet er: ›sehet, ich sende mînen engel‹. Dâ man sprichet: ›sehet‹, dâ verstât man driu dinc: einez, daz grôz ist, oder einez, daz wunderlich ist, oder einez, daz seltsæne ist. ›Sehet, ich sende mînen engel, daz er bereite‹ und lûter die sêle, daz si enpfâhen müge daz götlîche lieht. Götlich lieht daz klebet alle zît in des engels liehte, und des engels lieht wære der sêle unbequæme und ensmackete ir niht, gotes lieht enwære dar inne bewunden. Got bewindet und bedecket sich in dem engelischen liehte und ist allez wartende, wanne er ûzgekriechen müge, daz er sich der sêle gegeben müge. Ich hân ez ouch mê gesprochen: der mich vrâgete, waz got in dem himel tæte, ich spræche: er gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle niuwe und vrisch und hât sô grôzen lust in dem werke, daz er anders niht entuot, dan daz er daz werk würket. Dar umbe sprichet er: ›sehet, ich‹. Swer dâ sprichet ›ich‹, der muoz daz werk allerbeste tuon. Nieman enmac daz wort

PREDIGT 31

Ecce ego mitto angelum meum etc. ⟨Mal. 3,1f.⟩

›Seht, ich sende meinen Engel vor dein Antlitz, auf daß er deinen Weg bereite. Alsogleich wird er in seinem Tempel geopfert. Wer weiß den Tag seiner Ankunft? Er ist wie ein zusammenblasendes Feuer‹ ⟨Mal. 3,1/2⟩.

Nun heißt es: ›Alsogleich wird er geopfert in seinem Tempel, er, dessen wir harren‹. Die Seele soll sich opfern mit alledem, was sie ist und was sie hat, sei's Gebresten oder sei's Tugend: das soll sie alles miteinander hinauftragen und opfern mit dem Sohne in den himmlischen Vater. Soviel Liebe der Vater aufzubringen vermag, um soviel ist der Sohn liebenswert. Der Vater liebt nichts als den Sohn und alles, was er in seinem Sohne findet. Darum soll sich die Seele hinauftragen mit ihrer ganzen Kraft und sich im Sohne dem Vater opfern; und so wird sie mit dem Sohne von dem Vater geliebt.

Nun heißt es: ›Seht, ich sende meinen Engel‹. Wenn man sagt: ›Seht‹, so versteht man darunter dreierlei: etwas, das groß ist, oder etwas, das wundersam ist, oder etwas, das außergewöhnlich ist. ›Seht, ich sende meinen Engel, auf daß er bereite‹ und läutere die Seele, damit sie das göttliche Licht empfangen könne. Das göttliche Licht steckt allwegs in des Engels Licht, und des Engels Licht wäre der Seele unwillkommen und sie würde nicht danach gelüsten, wenn nicht Gottes Licht darein gewunden wäre. Gott umhüllt und verdeckt sich im Engelslicht und wartet beständig darauf, wann er herauskriechen könne, auf daß er sich der Seele hingeben dürfe. Ich habe auch sonst schon gesagt: Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte, ich würde sagen: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so große Lust an diesem Tun, daß er sonst nichts tut, als daß er dieses Werk wirkt. Darum sagt er: ›Seht, *ich*‹. Wer da ›ich‹ sagt, der muß das Werk aufs beste leisten. Niemand

eigenlîche gesprechen dan der vater. Daz werk ist im sô eigen, daz ez nieman gewürken enmac dan der vater. In dem werke würket got alliu sîniu werk, und der heilige geist hanget dar inne und alle crêatûren. Wan got würket daz werk in der sêle, daz sîn geburt ist; sîn geburt daz ist sîn werk, und diu geburt ist der sun. Daz werk würket got in dem innigesten der sêle und sô verborgenlîche, daz ez niht enweiz engel noch heilige, noch diu sêle selber enkan dar zuo niht getuon, dan daz si ez lîdet; ez gehœret gote aleine zuo. Dar umbe sprichet der vater eigenlîche: ›ich sende mînen engel‹. Nû spriche ich: wir enwellen sîn niht, uns engenüeget niht dar ane. *Origenes* sprichet: »Marîâ Magdalênâ suochte unsern herren; si suochte einen tôten menschen und vant zwêne lebende engel«, und ir engenüegete niht dar ane. Si hâte reht, wan si suochte got.

Waz ist ein engel? *Dionysius* sprichet von dem gewîheten vürstentuome der engel, dar inne ist götlich ordenunge und götlich werk und götlich wîsheit und götlich glîchnisse oder götlich wârheit, als ez mügelich ist. Waz ist götlich ordenunge? Von götlîcher mügentheit brichet ûz diu wîsheit, und ûz in beiden brichet diu minne, daz ist der brant; wan wîsheit und wârheit und mügentheit und diu minne, der brant, ist in dem umbekreize des wesens, daz ist ein überswebende wesen, lûter âne natûre. Daz ist sîn natûre, daz er âne natûre sî. Swer bedenken wil güete oder wîsheit oder gewalt, der bedecket wesen und bevinstert ez in dem gedanke. Ein einic zuobedenken bedecket wesen. Daz ist danne götlich ordenunge. Wâ got vindet glîcheit dirre ordenunge in der sêle, dâ gebirt der vater sînen sun. Diu sêle muoz mit aller maht sich brechen in ir lieht. Ûz der maht und ûz dem liehte entspringet ein brant, ein minne. Alsô muoz diu sêle sich brechen mit aller ir maht ze götlîcher ordenunge.

Nû sprechen wir von der ordenunge der sêle. Ez sprichet ein heidenischer *meister*: daz überswebende natiurlich lieht

kann dieses Wort im eigentlichen Sinne aussprechen als der Vater. Das Werk ist ihm so eigen, daß niemand als der Vater es zu wirken vermag. In diesem Werke wirkt Gott alle seine Werke, und der Heilige Geist hängt darin und alle Kreaturen, denn Gott wirkt dieses Werk, das seine Geburt ist, in der Seele; seine Geburt ist sein Werk, und die Geburt ist der Sohn. Dieses Werk wirkt Gott im Innersten der Seele, und zwar so verborgen, daß weder Engel noch ein Heiliger darum weiß, und auch die Seele selbst kann nichts weiter dazu tun als es erleiden; es gehört einzig Gott zu. Darum spricht recht eigentlich der *Vater*: ›*Ich* sende meinen Engel‹. Ich aber sage nun: Wir wollen es nicht, uns genügt es nicht damit. Origenes sagt: »Maria Magdalena suchte unsern Herrn; sie suchte einen toten Menschen und fand zwei lebende Engel«, und das genügte ihr nicht. Sie hatte recht, denn sie suchte Gott.

Was ist ein Engel? Dionysius spricht von dem geweihten Fürstentum der Engel, in dem sich göttliche Ordnung und göttliches Werk und göttliche Weisheit und göttliche Gleichheit oder göttliche Wahrheit, soweit dies möglich ist, findet. Was ⟨aber⟩ ist *göttliche Ordnung*? – Aus der göttlichen Macht bricht aus die Weisheit, und aus ihnen beiden bricht aus die Liebe, das ist der Brand; denn Weisheit und Wahrheit und Macht und die Liebe, der Brand, sind im *Umkreis* des Seins, das ein überschwebendes Sein ist, lauter ohne Natur. Dies ist *seine* Natur, daß er ⟨= Gott⟩ *ohne* Natur ist. Wer Gutheit oder Weisheit oder Gewalt bedenkt, der verdeckt das Sein und verdunkelt es in diesem Gedanken. Ein einziges Hinzudenken verdeckt das Sein. Dies also ist denn göttliche Ordnung. Wo nun Gott Gleichheit mit dieser Ordnung in der Seele findet, da gebiert der Vater seinen Sohn. Die Seele muß mit der ganzen Macht in ihr Licht durchbrechen. Aus der Macht und aus dem Licht entspringt ein Brand, eine Liebe. So muß die Seele mit ihrer ganzen Macht zu göttlicher Ordnung durchbrechen.

Nun wollen wir von dieser *Ordnung der Seele* sprechen. Ein heidnischer Meister sagt: Das überschwebende natürliche

der sêle daz ist sô lûter und sô klâr und sô hôch, daz ez rüeret engelische natûre; daz ist sô getriuwe und sô ungetriuwe und sô gram den nidersten kreften, daz ez sich niemer in sie gegiuzet noch der sêle niemer engeliuhtet, die nidersten krefte ensîn denne geordent under die obersten krefte und die obersten krefte under die oberste wârheit. Als ein her ist geordent, der kneht ist geordent under den ritter und der ritter under den grâven und der grâve under den herzogen. Sie wellent alle vride hân; dar umbe hilfet ieglîcher dem andern. Alsô sol ein ieglîchiu kraft der andern undertænic sîn und helfen strîten, daz ein lûter vride in der sêle sî und ein ruowe. Unser *meister* sprechent: »ganziu ruowe ist vrîheit aller bewegunge«. In disem sol sich diu sêle ûfheben über sich selben ze der götlîchen ordenunge. Dâ gibet der vater sînen eingebornen sun der sêle in einer lûtern ruowe. Diz ist danne daz êrste: von der götlîchen ordenunge.

Diu andern stücke diu blîben. Von dem lesten ein wênic. Als ich sprach von den engeln, die sô vil gotes glîchnisse in in hânt und ein înerliuhtunge: in der înerliuhtunge klimment sie über sich in götlîche glîchnisse, allez stânde gegen gote in götlîchem liehte, sô glîch, daz sie würkent götlich werk. Die engel, die alsô înerliuhtet sint und alsô glîch gote sint, die ziehent und sûgent got in sich. Ich hân ez ouch mê gesprochen: wære ich îtel und hæte ein inviuric minne und glîcheit, ich züge got alzemâle in mich. Ein lieht giuzet sich ûz und erliuhtet daz, dâ ez sich ûf giuzet. Daz man etwenne sprichet: daz ist ein erliuhtet mensche, daz ist kleine. Aber dâ ez ûzbrichet, daz ist verre bezzer und brichet durch in die sêle und machet sie glîch gote und gotvar, als ez mügelich ist, und înerliuhtet sie. In der înerliuhtunge klimmet si über sich in dem götlîchen liehte. Als si nû danne alsô heim kumet und alsô mit im vereinet ist, sô ist si ein mitewürkerin. Kein crêatûre enwürket niht dan der vater, der würket aleine. Diu

Licht der Seele ist so lauter und so klar und so hoch, daß es an die Natur des Engels rührt; es ist so treu und ⟨anderseits⟩ so untreu ⟨abgeneigt⟩ und gram ⟨feindselig⟩ den niedersten Kräften, daß es sich nimmer in sie ergießt und der Seele nimmer leuchtet, die niedersten Kräfte seien denn geordnet unter die obersten Kräfte und die obersten Kräfte unter die oberste Wahrheit. Wenn ein Heer geordnet ist, so ist der Knappe dem Ritter und der Ritter dem Grafen und der Graf dem Herzog untergeordnet. Alle wollen sie Frieden haben; darum hilft jeglicher dem andern. So auch soll eine jegliche Kraft der andern untertan sein und streiten helfen, auf daß ein lauterer Friede in der Seele sei und Ruhe. Unsere Meister sagen: »Völlige Ruhe ist Freisein von aller Bewegung«. In dieser Weise soll sich die Seele über sich selbst ⟨hinaus⟩ *zur göttlichen Ordnung* erheben. Dort gibt der Vater der Seele seinen eingeborenen Sohn in einer lauteren Ruhe. Dies ist denn ⟨nun⟩ das erste: von der göttlichen Ordnung.

Die übrigen Stücke mögen auf sich beruhen. Nur vom letzten noch ein wenig. Wie ich von den Engeln sagte, die soviel Gleichheit mit Gott in sich haben und ein Einleuchten: in diesem Einleuchten klimmen sie über sich hinaus in göttliche Gleichheit, in der sie beständig Gott in göttlichem Lichte gegenüberstehen, so gleich, daß sie göttliches Werk wirken. Die Engel, die so erleuchtet und Gott so gleich sind, die ziehen und saugen Gott in sich. Ich habe es auch sonst schon gesagt: Wäre ich leer und hätte eine inbrünstige Liebe und Gleichheit, so zöge ich Gott völlig in mich hinein. Ein Licht ergießt sich und erleuchtet das, worauf es sich ergießt. Wenn man gelegentlich sagt: Das ist ein erleuchteter Mensch, so ist das etwas Unbedeutendes. Wenn das Licht aber ausbricht und es in die Seele durchbricht und sie Gott gleich und gottförmig macht, soweit es möglich ist, und sie von innen durchleuchtet, so ist das um vieles besser. In dieser Erleuchtung klimmt sie über sich ⟨hinaus⟩ im göttlichen Lichte. Wenn sie dann so heimkommt und so mit ihm ⟨= Gott⟩ vereint ist, so ist sie eine Mitwirkerin. Keine Kreatur *wirket*, vielmehr wirkt einzig der Vater. Die Seele soll

sêle sol niemer ûfgehœren, si enwerde des werkes als gewaltic als got. Sô würket si mit dem vater alliu sîniu werk; si würket mit im einvalticlîche und wîslîche und minniclîche.

Daz wir mit gote alsô würken müezen, des helfe uns got. Âmen.

nimmer nachlassen, bis sie des Werkes so gewaltig werde wie Gott. Dann wirkt sie mit dem Vater alle seine Werke; sie wirkt mit ihm einfaltig und weise und liebend.

Daß wir so mit Gott wirken mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 32⟩

Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit.

›Ein guot vrouwe hât umbeliuhtet die stîge irs hûses und enhât ir brôt niht müezic gezzen‹.

Diz hûs meinet genzlîche die sêle, und die stîge des hûses bezeichent die krefte der sêle. Ein alter *meister* sprichet, daz diu sêle ist gemachet enmitten zwischen einem und zwein. Daz ein ist diu êwicheit, diu sich alle zît aleine heltet und einvar ist. Diu zwei daz ist diu zît, diu sich wandelt und manicvaltiget. Er wil sprechen, daz diu sêle mit den obersten kreften rüeret die êwicheit, daz ist got, und mit den nidersten kreften rüeret si die zît, und dâ von wirt si wandelhaftic und geneiget ûf lîphaftiu dinc, und dâ von wirt si entedelt. Möhte diu sêle got genzlîche bekennen als die engel, si enwære nie in den lîchamen komen. Möhte si got bekennen âne die werlt, diu werlt enwære nie durch sie geschaffen. Dar umbe ist diu werlt durch sie geschaffen, daz der sêle ouge geüebet und gesterket werde, daz si daz götlîche lieht lîden mac. Als der sunnen schîn, der sich niht enwirfet ûf daz ertrîche, er enwerde bewunden in dem lufte und gebreitet ûf anderiu dinc, sô enmöhte ez des menschen ouge niht gelîden: alsô ist daz götlîche lieht alsô überkreftic und klâr, daz ez der sêle ouge niht gelîden enmöhte, ez enwerde gestætiget und ûfgetragen bî materie und bî glîchnisse und enwerde alsô geleitet und gewenet in daz götlîche lieht.

Mit den obersten kreften rüeret diu sêle got; dâ von wirt si gebildet nâch gote. Got ist gebildet nâch im selben und hât sîn bilde von im selben und von niemanne mê. Sîn bilde ist, daz er sich durchkennet und al ein lieht ist. Swenne in diu sêle rüeret mit rehter bekantnisse, sô ist si im glîch an dem bilde.

PREDIGT 32

Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit ⟨Prov. 31,27⟩.

›Eine gute Frau hat die Stege ihres Hauses abgeleuchtet und hat ihr Brot nicht müßig gegessen‹ ⟨Spr. 31,27⟩.

Dieses Haus bedeutet im ganzen die Seele, und die Stege des Hauses bedeuten die Kräfte der Seele. Ein alter Meister sagt, daß die Seele gemacht ist zwischen Einem und Zweien. Das Eine ist die Ewigkeit, die sich allzeit allein hält und einförmig ist. Die Zwei aber, das ist die Zeit, die sich wandelt und vermannigfaltigt. Er will ⟨damit⟩ sagen, daß die Seele mit den obersten Kräften die Ewigkeit, das ist Gott, berühre; mit den niedersten Kräften ⟨hingegen⟩ berührt sie die Zeit, und dadurch wird sie dem Wandel unterworfen und körperlichen Dingen zugeneigt, und dabei wird sie entadelt. Könnte die Seele Gott ganz erkennen, wie's die Engel ⟨können⟩, sie wäre nie in den Körper gekommen. Könnte sie Gott erkennen ohne die Welt, so wäre die Welt nie um ihretwillen geschaffen worden. Die Welt ist um ihretwillen zu dem Ende geschaffen worden, daß der Seele Auge geübt und gestärkt werde, auf daß sie das göttliche Licht aushalten könne. So wie der Sonne Schein sich nicht auf das Erdreich wirft, ohne von der Luft umfangen und über andere Dinge ausgebreitet zu werden, sonst könnte ihn des Menschen Auge nicht aushalten: ebenso ist das göttliche Licht so überstark und hell, daß der Seele Auge es nicht aushalten könnte, ohne daß es ⟨= der Seele Auge⟩ durch die Materie und durch Gleichnisse gekräftigt und emporgetragen und so geleitet und eingewöhnt würde in das göttliche Licht.

Mit den obersten Kräften berührt die Seele Gott; dadurch wird sie nach Gott gebildet. Gott ist nach sich selber gebildet und hat sein Bild von sich selber und von niemandem sonst. Sein Bild ist, daß er sich durch und durch erkennt und nichts als Licht ist. Wenn die Seele ihn berührt mit rechter Erkennt-

Drücket man ein ingesigel an ein grüene wahs oder an ein rôt oder in ein tuoch, daz ist allez ein bilde. Wirt daz ingesigel gedrücket genzlîche durch daz wahs, daz des wahses niht überblîbet, ez ensî zemâle gedrücket in daz ingesigel, sô ist ez ein mit dem ingesigel âne underscheit. Alsô wirt diu sêle genzliche mit gote vereinet an dem bilde und an der glîchnisse, als si in rüeret an rehter bekantnisse. Sant *Augustînus* sprichet, daz diu sêle alsô edel ist und alsô hôhe ist geschaffen über alle crêatûre, daz kein vergenclich dinc, daz an dem jüngesten tage vergân sol, in die sêle gesprechen enmac noch würken âne underscheit und âne boten. Daz sint diu ougen und diu ôren und die vünf sinne: daz sint die stîge, dâ diu sêle ûzgât in die werlt, und in den stîgen gât diu werlt wider ze der sêle. Ein *meister* sprichet, daz »die krefte der sêle mit grôzer vruht wider süln loufen ze der sêle«; als sie ûzgânt, sô bringent sie ie etwaz wider în. Dar umbe sol der mensche vlîziclîchen behüeten sîniu ougen, daz sie iht înbringen, daz der sêle schedelich sî. Ich bin des gewis: swaz der guote mensche sihet, des wirt er gebezzert. Sihet er bœsiu dinc, er danket gote, daz er in dâ vor bewart hât und bitet vür jenen, daz in got bekêre, an dem ez ist. Sihet er guotiu dinc, des gert er, daz ez an im volbrâht werde.

Diz sehen sol zwivalt sîn: daz man abetuo, daz schedelich sî, und daz wir zuobüezen, des uns gebrichet. Ich hân ez ouch mê gesprochen: die vil vastent und vil wachent und grôziu werk tuont und niht enbezzernt ir gebrechen und ir site, dâ daz wâre zuonemen ane liget, die triegent sich selben und sint des tiuvels spot. Ein man der hâte einen igel, dâ wart er rîche von. Er wonte bî dem sêwe. Swenne der igel pruofte, wâ sich der wint hine kêrte, dâ bôzte er sîne hût und kêrte sînen rücken dâ hine. Sô gienc der man ze dem sêwe und sprach ze in: ›waz wöltet ir mir geben, daz ich iuch wîse, wâ sich der wint hine kêre?‹ und verkoufte den wint und wart dâ von

nis, so ist sie ihm in diesem Bilde gleich. Drückt man ein Siegel in grünes Wachs oder in rotes oder in ein Tuch, so entsteht ⟨darauf⟩ allemal ein Bild. Wird ⟨aber⟩ das Siegel völlig durch das Wachs durchgedrückt, so daß kein Wachs mehr übrigbleibt, das nicht vom Siegel durchprägt wäre, so ist es ⟨= das Wachs⟩ unterschiedslos eins mit dem Siegel. Ebenso wird die Seele gänzlich mit Gott in dem Bilde und in der Gleichheit vereint, wenn sie ihn in rechter Erkenntnis berührt. Sankt Augustinus sagt, die Seele sei so edel und so hoch über aller Kreatur geschaffen, daß kein vergängliches Ding, das am jüngsten Tage vergehen wird, in die Seele zu sprechen noch zu wirken vermag ohne Vermittlung und ohne Boten. Die aber sind die Augen und die Ohren und die fünf Sinne: die sind die ›Stege‹, auf denen die Seele ausgeht in die Welt, und auf diesen Stegen geht die Welt wiederum zur Seele. Ein Meister sagt, daß »die Kräfte der Seele mit großem Gewinn zur Seele wieder zurücklaufen sollen«; wenn sie ausgehen, so bringen sie stets etwas wieder ein. Darum soll der Mensch seine Augen mit Fleiß behüten, daß sie nichts einbringen, was der Seele schädlich sei. Ich bin des gewiß: Was immer der *gute* Mensch sieht, davon wird er gebessert. Sieht er böse Dinge, so dankt er Gott ⟨dafür⟩, daß er ihn davor behütet hat, und bittet für jenen, in dem das Böse ist, daß Gott ihn bekehre. Sieht er ⟨aber⟩ Gutes, so begehrt er, es möchte an ihm ⟨selbst⟩ vollbracht werden.

Dieses »Sehen« soll auf zweierlei gerichtet sein: darauf, daß man ablege, was schädlich ist, und daß wir ergänzen, woran es uns gebricht. Ich habe es auch sonst schon gesagt: Die viel fasten und viel wachen und große Werke verrichten, ihre Mängel aber und ihren Wandel nicht bessern, worin allein das wahre Zunehmen liegt, die betrügen sich selbst und sind des Teufels Spott. Ein Mann hatte einen Igel, durch den wurde er reich. Er wohnte nahe am Meer. Wenn der Igel merkte, wohin sich der Wind kehrte, sträubte er sein Fell und kehrte seinen Rücken dorthin. Da ging der Mann ans Meer und sprach zu den Schiffern: »Was wollt ihr mir geben dafür, daß ich euch anzeige, wohin der Wind sich kehre?«, und

rîche. Alsô würde der mensche wærlîche rîche an tugenden, daz er prüefte, dâ er allerkrenkest ane wære, daz er dâ zuobüezte und daz er sînen vlîz dâ zuo kêrte, daz er daz überwünde.

Daz hât vlîziclîche getân sant Elizabêt. ›Si hâte‹ wîslîche ›besehen die stîge irs hûses‹. Dar umbe ›envorhte si den winter niht, wan ir gesinde was zwivalt gekleidet‹. Wan swaz ir geschaden mohte, dâ hâte si ir huote vor. Swâ ez ir gebrach, dâ kêrte si irn vlîz dar, daz ez volkomen wart. Dar umbe ›enhât si ir brôt niht müezic gezzen‹. Si hâte ouch ir obersten krefte ze unserm gote gekêret. Der hœhsten krefte der sêle der sint drî: diu êrste ist bekantnisse, diu ander *irascibilis*, daz ist ein ûfkriegendiu kraft; daz dritte ist der wille. Swenne sich diu sêle ziuhet an die bekantnisse der rehten wârheit, an die einvaltige kraft, dâ man got ane bekennet, dâ heizet diu sêle ein lieht. Und got ist ouch ein lieht; und swenne sich daz götlîche lieht giuzet in die sêle, sô wirt diu sêle mit gote vereinet als ein lieht mit liehte; sô heizet ez ein lieht des glouben, und daz ist ein götlîchiu tugent. Und dar diu sêle mit irn sinnen noch kreften niht komen enmac, dâ treget sie der gloube hine.

Daz ander ist diu ûfkriegende kraft, der werk ist daz eigenlîche, daz si ûfkriegende ist. Als dem ougen daz eigen ist, daz ez sehe gestaltnisse und varwe, und dem ôren daz eigen ist, daz ez hœre süeze lûte und stimme, alsô ist der sêle ein eigen werk, daz si an der kraft âne underlâz ûfkriegende ist; und sihet si bî sîten, sô vellet si an hôchmuot, daz ist sünde. Si enmac niht gelîden, daz iht ob ir sî. Ich wæne, si joch niht gelîden enmüge, daz got ob ir sî; er ensî in ir und si enhabe ez als guot als er selber, sô enmac si niemer geruowen. An dirre kraft wirt got begriffen an der sêle als verre, als ez der crêatûre mügelich ist, und sô heizet ez ein hoffenunge, daz ist ouch ein götlîchiu tugent. An der hât diu sêle sô grôzen

verkaufte ⟨so⟩ den Wind und wurde dadurch reich. So auch würde der Mensch wahrlich reich an Tugenden, wenn er prüfte, worin er am schwächsten wäre, auf daß er dafür Besserung schüfe und daß er seinen Fleiß daran kehrte, dies zu überwinden.

Das nun hat emsig Sankt Elisabeth getan. ›Sie hatte‹ weislich ›auf die Stege ihres Hauses ihr Augenmerk gerichtet‹. Darum ›fürchtete sie den Winter nicht, denn ihr Gesinde war zwiefach gekleidet‹ ⟨Spr. 31,21⟩. Denn, was immer ihr hätte schaden können, davor war sie auf der Hut; worin es ihr ⟨aber⟩ gebrach, da wandte sie ihren Fleiß darauf, daß es vollkommen ward. Darum hat sie ihr Brot nicht müßig gegessen. Sie hatte auch ihre obersten Kräfte unserm Gott zugekehrt. Der höchsten Kräfte der Seele sind drei: die erste ist Erkenntnis, die zweite *irascibilis*, das ist eine aufstrebende Kraft; die dritte ist der Wille. Wenn die Seele sich der Erkenntnis der rechten Wahrheit hingibt, der einfaltigen Kraft, in der man Gott erkennt, dann heißt die Seele ein Licht. Und auch Gott ist ein Licht; und wenn das göttliche Licht sich in die Seele gießt, so wird die Seele mit Gott vereint wie ein Licht mit dem Lichte; dann heißt es ein Licht des Glaubens, und das ist eine göttliche Tugend. Und wohin die Seele mit ihren Sinnen und Kräften nicht kommen kann, da trägt sie der Glaube hin.

Die zweite ist die aufstrebende Kraft, deren Werk es recht eigentlich ist, daß sie nach oben strebt. So wie es dem Auge eigen ist, Gestalten und Farben zu sehen, und es dem Ohr eigen ist, süße Laute und Stimmen zu hören, so ist es der Seele eigen, mit dieser Kraft unablässig aufzustreben; sieht sie aber beiseite, so verfällt sie dem Hochmut, das ⟨aber⟩ ist Sünde. Sie kann nicht ertragen, daß irgend etwas über ihr sei. Ich glaube, sie kann sogar nicht ertragen, daß Gott über ihr sei; wenn er nicht in ihr ist und sie's nicht ebensogut hat wie er selbst, so kann sie nimmer zur Ruhe kommen. In dieser Kraft wird Gott in der Seele ergriffen, soweit es ⟨überhaupt⟩ der Kreatur möglich ist, und im Hinblick darauf spricht man von der Hoffnung, die auch eine göttliche Tugend ist. In der

zuoverlaȥ ze gote, daz sie dünket, daz got in allem sînem wesene niht enhabe, ez ensî ir mügelich ze enpfâhenne. Her *Salomôn* sprichet, daz ›verstolne wazzer süezer sîn‹ dan ander wazzer. Sant *Augustînus* sprichet: die birn wâren mir süezer, die ich verstal, dan die mir mîn muoter koufte, dar umbe, daz sie mir verboten und beslozzen wâren. Alsô ist der sêle vil süezer diu gnâde, die si erkrieget mit sunderlîcher wîsheit und vlîze, dan die allen liuten gemeine ist.

Diu dritte kraft daz ist der inwendige wille, der als ein antlütze alle zît ze gote gekêret ist in götlîchen willen und schepfet von gote die minne in sich. Dâ wirt got gezogen durch die sêle und diu sêle wirt gezogen durch got und heizet ez ein götlîchiu minne, und daz ist ouch ein götlîchiu tugent. Götlîchiu sælicheit liget an drin dingen: daz ist an bekantnisse, daz er sich selben endelîche bekennet, daz ander vrîheit, daz er unbegriffen und unbetwungen blîbet von aller sîner crêatûre, und an volkomener genüegede, daz er sich selben und aller crêatûre genüeget. Dar ane liget ouch der sêle volkomenheit: an bekantnisse und an begrîfenne, daz si got begriffen hât, und an vereinunge volkomener minne. Wellen wir wizzen, waz sünde ist? Daz abekêren von der sælicheit und von der tugent, dâ von kumet alliu sünde. Dise stîge sol ouch besehen ein ieglîchiu sæligiu sêle. Dar umbe ›envürhtet si den winter niht, wan ir gesinde ouch gekleidet ist mit zwivalten kleidern‹, als diu *schrift* von ir sprichet. Si was gekleidet mit der sterke ze widerstânne aller unvolkomenheit, und was gezieret mit der wârheit. Disiu vrouwe was in rîchtuome und in êren ûzwendic gegen der werlt, und inwendic anebetete si wâr armüete. Und dô ir der ûzwendic trôst abegienc, dô vlôch si, ze dem alle crêatûren vliehent, und versmâhte die werlt und sich selben. Dâ mite kam si über sich selben und versmâhte, daz man sie versmâhte, alsô daz si sich dâ mite niht enbewar und daz si ir volkomenheit dar

hat die Seele so große Zuversicht zu Gott, daß es sie dünkt, Gott habe in seinem ganzen Sein nichts, das zu empfangen *ihr* nicht ⟨auch⟩ möglich wäre. Herr Salomon sagt, daß ›gestohlenes Wasser süßer‹ sei als anderes Wasser ⟨Spr. 9,17⟩. Sankt Augustinus sagt: Die Birnen waren mir süßer, die ich stahl, als die mir meine Mutter kaufte, eben weil sie mir verboten und ⟨vor mir⟩ verschlossen waren. So auch ist der Seele *die* Gnade viel süßer, die sie mit besonderer Weisheit und Beflissenheit erringt, als die, welche allen Leuten gemein ist.

Die dritte Kraft, das ist der innere Wille, der wie ein Antlitz allzeit Gott zugekehrt ist in göttlichen Willen und aus Gott die Liebe in sich schöpft. Da wird Gott durch die Seele gezogen, und die Seele wird gezogen durch Gott, und das heißt eine göttliche Liebe, und auch das ist eine göttliche Tugend. Gottes Seligkeit ist gelegen an drei Dingen, und zwar: an der Erkenntnis, mit der er ⟨= Gott⟩ sich selbst vollends erkennt; zum zweiten an der Freiheit, in der er unbegriffen und uneingeschränkt von seiner ganzen Schöpfung bleibt, und ⟨schließlich⟩ am vollkommenen Genügen, in dem er sich selbst und aller Kreatur genügt. Daran nun auch ist der Seele Vollkommenheit gelegen: an der Erkenntnis und am Begreifen, daß sie Gott ergriffen hat, und an der Vereinigung in vollkommener Liebe. Wollen wir wissen, was Sünde sei? Die Abkehr von der Seligkeit und von der Tugend, davon kommt alle Sünde. Diese ›Stege‹ soll auch eine jegliche vollkommene Seele im Auge behalten. Darum ›fürchtet sie den Winter nicht, weil ihr Gesinde auch gekleidet ist mit zwiefachen Kleidern‹, wie die Schrift von ihr ⟨= Elisabeth⟩ sagt. Sie war bekleidet mit Stärke, aller Unvollkommenheit zu widerstehen, und war geziert mit der Wahrheit ⟨Spr. 31,25⟩. Diese Frau war nach außen vor der Welt im Reichtum und in Ehren, inwendig aber betete sie wahre Armut an. Und als ihr der äußere Trost abging, da floh sie zu ihm, zu dem alle Kreaturen fliehen, und verachtete die Welt und sich selbst. Damit kam sie *über* sich selbst und verachtete es, daß man sie verachtete, so, daß sie sich darüber nicht bekümmerte und ihre Vollkommenheit darum nicht

umbe niht enliez. Si gerte des, daz si sieche und unvlætige liute waschen und handeln müeste mit einem reinen herzen.

Daz wir alsus umbeliuhten die stîge unsers hûses und unser brôt niht müezic ezzen, des helfe uns got. Âmen.

aufgab. Sie begehrte danach, kranke und schmutzige Menschen waschen und pflegen zu dürfen mit reinem Herzen.

Daß auch wir ebenso die ›Stege unseres Hauses ableuchten und unser Brot nicht müßig essen‹, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 33⟩

Sancti per fidem vicerunt regna.

Sant *Paulus* sprichet: ›die heiligen hânt überwunden diu rîche mit dem glouben‹.

Vier künicrîche hânt die heiligen überwunden, und diu suln wir ouch überwinden. Daz êrste rîche ist diu werlt; der werlt rîche sol man überwinden mit armuot des geistes. Daz ander rîche ist unsers vleisches; daz suln wir überwinden mit hunger und mit durste. Daz dritte rîche ist des tiuvels; daz suln wir überwinden mit jâmer und mit pîne. Daz vierde rîche ist unsers herren Jêsû Kristî; daz suln wir überwinden mit kraft der minne.

Hæte der mensche alle die werlt, sô sol er doch sich dünken arm und sol alle zît ûzrecken die hant vür die tür unsers herren gotes und biten umbe daz almuosen der gnâde unsers herren, wan diu gnâde machet sie gotes kint. Dar umbe sprichet *Dâvît*: ›herre, alliu mîniu gerunge ist vor dir und nâch dir‹. Sant *Paulus* sprichet: ›alliu dinc sint mir als ein pfuol, umbe daz ich gewuocher unsern herren Jêsum Kristum‹. Ez ist unmügelich, daz deheiniu sêle âne sünde sî, gotes gnâde envalle in sie. Der gnâde werk ist, daz si die sêle snel machet und gevüege ze allen götlîchen werken, wan diu gnâde vliuzet ûz dem götlîchen brunnen und ist ein glîchnisse gotes und smacket als got und machet die sêle gote glîch. Swenne sich diu selbe gnâde und der smak wirfet in den willen, sô heizet ez ein minne; und swenne sich diu gnâde und der smak wirfet in die redelîche kraft, sô heizet ez ein lieht des glouben; und swenne sich diu selbe gnâde und smak wirfet in die zürnerîn, daz ist diu ûfkriegende kraft, sô heizet ez ein hoffenunge. Dar umbe heizent sie götlîche tugende, daz sie götlîchiu werk würkent in der sêle, als man prüeven mac bî der kraft der sunnen, daz si lebendigiu werk würket ûf

PREDIGT 33

Sancti per fidem vicerunt regna ⟨Hebr. 11,32f.⟩.

Sankt Paulus spricht: ›Die Heiligen haben die Reiche mit dem Glauben überwunden‹ ⟨Hebr. 11,32f.⟩.

Vier Königreiche haben die Heiligen überwunden, und die sollen auch wir überwinden. Das erste Reich ist die Welt; der Welt Reich soll man überwinden mit Armut des Geistes. Das zweite Reich ist das unseres Fleisches; das sollen wir überwinden mit Hunger und mit Durst. Das dritte Reich ist das des Teufels; das sollen wir überwinden mit Jammer und mit Pein. Das vierte Reich ist das unseres Herrn Jesus Christus; das sollen wir überwinden mit der Kraft der Liebe.

Besäße der Mensch die ganze Welt, so sollte er sich doch arm dünken und sollte allzeit die Hand der Tür unseres Herrn und Gottes entgegenstrecken und um das Almosen der Gnade unseres Herrn bitten, denn die Gnade macht die Menschen zu Kindern Gottes. Darum spricht David: ›Herr, mein ganzes Verlangen ist vor dir und nach dir‹ ⟨Ps. 37,10⟩. Sankt Paulus spricht: ›Alle Dinge sind mir ⟨soviel⟩ wie ein Pfuhl, auf daß ich unsern Herrn Jesus Christus gewinne‹ ⟨Phil. 3,8⟩. Es ist unmöglich, daß irgendeine Seele ohne Sünde sei, ohne daß Gottes Gnade in sie falle. Der Gnade Werk ist, daß sie die Seele behende macht und gefügig für alle göttlichen Werke, denn die Gnade fließt aus dem göttlichen Born und ist ein Gleichnis Gottes und schmeckt wie Gott und macht die Seele Gott ähnlich. Wenn sich eben diese Gnade und dieser Geschmack in den Willen wirft, dann heißt dies Liebe; und wenn sich die Gnade und der Geschmack in die Verstandeskraft wirft, dann heißt dies ein Licht des Glaubens; und wenn sich die nämliche Gnade und der Geschmack in die »Zürnerin« ⟨= irascibilis, Zornkraft⟩, das ist die aufstrebende Kraft, wirft, dann heißt dies Hoffnung. Darum heißen sie göttliche Tugenden, weil sie göttliche Werke in der Seele wirken, so wie man an der Kraft der Sonne erkennen

dem ertrîche, wan si alliu dinc lebendic machet und entheltet an irm wesene. Vergienge daz lieht, sô vergiengen alliu dinc, als dô sie niht enwâren. Alsô ist ez in der sêle: swâ diu gnâde ist und diu minne, dem menschen sint lîhte ze tuonne alliu götlîchiu werk, und ist ein gewis zeichen, swelhem menschen swære sint ze tuonne götlîchiu werk, daz dâ kein gnâde inne ist. Dar umbe sprichet ein *meister*: ich enurteile die liute niht, die guotiu kleit tragent oder wol ezzent, ob sie die minne hânt. Ich enhân mich ouch niht grœzer, ob ich ein hart leben hân, dan ob ich prüeve, daz ich der minne mê hân. Ez ist ein grôz tôrheit, daz manic mensche vil vastet und betet und grôziu werk tuot und alle zît aleine ist, daz er niht enbezzert sîne site und ist ungeruowic und zornic. Er solte prüeven, dâ er allerkrenkest ane wære, dâ solte er sînen vlîz zuo kêren, wie er daz überwünde. Swenne er wol geordent ist an sînen siten, swaz er danne tuot, daz behaget gote.

Und alsô überwindet man diu rîche.

kann, daß sie belebende Werke auf der Erde wirkt, denn sie macht alle Dinge lebendig und erhält sie in ihrem Sein. Verginge dieses Licht, so vergingen alle Dinge ⟨und würden so⟩, wie da sie noch nicht waren. Ganz so ist es in der Seele: Wo die Gnade ist und die Liebe, da sind dem Menschen alle göttlichen Werke leicht zu tun, und es ist ein sicheres Zeichen, daß da, wo es einem Menschen schwerfällt, göttliche Werke zu tun, keine Gnade darin ist. Darum sagt ein Meister: Ich verurteile die Leute nicht, die gute Kleider tragen oder gut essen, dafern sie Liebe haben. Ich halte mich auch nicht für größer, wenn ich ein hartes Leben habe, als wenn ich feststelle, daß ich mehr Liebe habe. Es ist eine große Torheit, daß mancher Mensch viel fastet und betet und große Werke verrichtet und sich allzeit allein hält, wenn er nicht seinen Lebenswandel bessert und unruhig und zornig ist. Er sollte darauf achten, worin er am schwächsten wäre; darauf sollte er seinen Fleiß richten, wie er das überwände. Wenn er wohlgeordnet ist in seinem Wandel, was immer er dann tut, das ist Gott wohlgefällig.

Und so ›überwindet‹ man die ›Reiche‹.

⟨PREDIGT 34⟩

Gaudete in domino, iterum gaudete etc.

Sant *Paulus* sprichet: ›vröuwet iuch in dem herren alle zît und ensorget niht mê; der herre ist hie bî; iuwer gedanke die sîn bekant bî gote dankbærlîche oder vlêhelîche‹.

Nû sprichet er: ›vröuwet iuch!‹ *Jeronimus* sprichet: nieman enmac von gote genemen kunst, wîsheit und vröude, er ensî denne ein guot mensche. Der enist niht ein guot mensche, der niht enhât gewandelt sînen alten site; der enmac niht von gote genemen kunst, wîsheit und vröude. – Nû sprichet er: ›vröuwet iuch in dem herren!‹ Er ensprach niht: in únserm herren, mêr: ›in dém herren‹. Ich hân ez mê gesprochen, daz gotes hêrschaft niht aleine dar ane liget, daz er ist herre aller crêatûren, mêr: sîn hêrschaft liget dar ane, daz er möhte schepfen tûsent werlte und er dâ enboben allez überswebete in sînem lûtern wesene: dar inne ist sîn hêrschaft.

Nû sprichet er: ›vröuwet iuch in dem herren!‹ Dâ merken wir zwei wörtelîn. Daz êrste ist, daz man allez inneblîbende sî ›ín dem herren‹ und niht ûzer im ensuoche in bekantnisse und in luste dan aleine ist sich vröuwende ín dem herren. Daz ander wörtelîn: ›vröuwet iuch in dem hérren!‹, in sînem innigesten und in sînem êrsten, dâ alliu dinc von enpfâhent und er von niemanne. – Nû sprichet er: ›vröuwet iuch in dem herren álle zît!‹ Die *meister* sprechent, daz niht enmügen zwô stunden mit einander gesîn noch zwêne tage. Sant *Augustînus* sprichet: der vröuwet sich alle zît, der sich vröuwet sunder zît, und er sprichet: ›vröuwet iuch alle zît!‹, daz ist über zît, und ›ensorget niht mê; der herre ist hie bî und ist nâhe!‹ Von nôt muoz diu sêle lâzen alle sorge, diu sich vröuwen sol in dem herren, doch ze dem minsten in der stunde, sô si sich ze gote vüeget. Dar umbe sprichet er: ›ensorget niht; der herre

PREDIGT 34

Gaudete in domino, iterum gaudete etc. ⟨*Phil. 4,4*⟩

Sankt Paulus spricht: ›Freut euch im Herrn allzeit und sorget euch nicht weiter; der Herr ist nahe; eure Gedanken mögen in Danksagung oder Flehen bei Gott erkannt werden‹ ⟨Phil. 4,4ff.⟩.

Nun spricht er: ›Freut euch!‹ Hieronymus sagt: Niemand kann von Gott Wissen, Weisheit und Freude empfangen, er sei denn ein guter Mensch. Der ist nicht ein guter Mensch, der nicht seinen alten Lebenswandel gewandelt hat; ein solcher kann nicht von Gott Wissen, Weisheit und Freude empfangen. – Nun spricht er: ›Freut euch im Herrn!‹ Er sprach nicht: »in *unserm* Herrn«, sondern ›in *dem* Herrn‹. Ich habe schon öfter gesagt, daß Gottes Herrschaft nicht allein daran liegt, daß er Herr aller Kreaturen ist; vielmehr liegt seine Herrschaft daran, daß er tausend Welten schaffen könnte und er ⟨gleichviel⟩ immer noch in seinem reinen Sein darüber schweben würde: *darin* liegt seine Herrschaft.

Nun spricht er: ›Freut euch im Herrn!‹ Darin erkennen wir zweierlei Aussagen. Das erste ist, daß man beständig innebleibe ›*in* dem Herrn‹ und nichts *außerhalb seiner* in Erkenntnis und in Lust suche, vielmehr sich allein *in* dem Herrn freue. Die andere Aussage besagt: ›Freut euch in dem *Herrn*!‹, in *seinem* Innersten und in *seinem* Ersten, dort, wo alle Dinge von ihm empfangen, er aber von niemand. – Nun spricht er: ›Freut euch im Herrn *allzeit*!‹ Die Meister sagen, daß nicht zwei Stunden gleichzeitig sein können noch auch zwei Tage. Sankt Augustinus sagt: Der freut sich allzeit, der sich zeitlos freut, und er ⟨= Paulus⟩ spricht: ›Freut euch allzeit!‹, das heißt über der Zeit, und ›sorgt euch nicht mehr; der Herr ist hier bei und ist nahe!‹ Notwendigerweise muß die Seele, die sich im Herrn freuen soll, von aller Sorge lassen, zum mindesten jedenfalls in der Stunde, wenn sie sich Gott hingibt. Darum spricht er: ›Sorgt euch nicht; der Herr

ist hie bî iu nâhe!‹, daz ist: in unserm innigesten, ob er uns dâ heime vindet und niht diu sêle ûzgegangen enist sponzieren mit den vünf sinnen. Diu sêle muoz dâ heime sîn in irm innigesten und in dem hœhsten und in irm lûtersten und allez inneblîbende und niht ûzluogende; dâ ›ist got bî und got ist nâhe‹.

Der ander sin ist: ›der herre ist bî‹. Er ist bî im selben und engât niht verre ûz. Nû sprichet *Dâvît*: ›herre, ervröuwe mine sêle, wan ich hân sie ûfgehaben ze dir!‹ Diu sêle muoz sich erheben mit aller ir kraft über sich selben und muoz gezogen werden über zît und über stat in die wîte und in die breite, dâ got ist im selben bî und nâhe und engât niht verre ûz und enrüeret niht vremdes. *Jeronimus* sprichet: als mügelich daz ist, daz ein stein habe engelische wîsheit, als mügelich ist, daz sich got iemer gegebe in zît oder in zîtlîchiu dinc. Dar umbe sprichet er: ›der herre ist hie bî‹. *Dâvît* sprichet: ›got ist bî allen den, die in lobent und in sprechent und in nennent und daz in der wârheit‹. Wie man in lobe und in spreche und in nenne, daz lâze ich ligen; mêr: daz er sprichet: ›in der wârheit‹. Waz ist wârheit? Der sun ist aleine diu wârheit und niht der vater noch der heilige geist, wan als sie éin wârheit sint in irm wesene. Daz ist wârheit, swenne ich daz offenbâre, daz ich in mînem herzen hân, und spriche daz in dem munde, alsô als ich ez in mînem herzen hân, sunder glîchsenisse und sunder bedahtheit. Diu offenbârunge daz ist wârheit. Alsô ist der sun aleine diu wârheit. Allez, daz der vater hât und geleisten mac, daz sprichet er alzemâle in sînen sun. Diu offenbârunge und diu würkunge daz ist wârheit. Her umbe sprichet er: ›in der wârheit‹.

Nû sprichet sant *Paulus*: ›vröuwet iuch in dem herren!‹, und dar nâch sprichet er: ›iuwer gedanke sîn bekant bî dem herren!‹, daz ist: in dirre wârheit bî dem vater. Gloube klebet in dem liehte der vernünfticheit, hoffenunge klebet in der

ist hier nahe bei euch!‹, das heißt: in unserm Innersten, wenn er uns daheim findet und die Seele nicht ausgegangen ist mit den fünf Sinnen zu spazieren. Die Seele muß daheim sein in ihrem Innersten und in dem Höchsten und in ihrem Lautersten und beständig innebleiben und nicht auslugen; dort ›ist Gott dabei und ist Gott nahe‹.

Die andere Aussage ist: ›Der Herr ist ⟨nahe⟩ bei‹. Er ist *bei* sich selbst und geht nicht weit hinaus. Nun spricht David: ›Herr, erfreue meine Seele, denn ich habe sie zu dir erhoben!‹ ⟨Ps. 85,4⟩. Die Seele muß sich mit aller ihrer Kraft über sich selbst erheben und muß über Zeit und Raum in die Weite und in die Breite dorthin gezogen werden, wo Gott nahe bei sich selbst ist und nicht weit hinaus geht und nichts Fremdes berührt. Hieronymus sagt: So ⟨un-⟩möglich es ist, daß ein Stein Engelsweisheit besitzt, so ⟨un-⟩möglich ist es, daß Gott sich je in die Zeit oder in zeitliche Dinge ⟨be⟩gebe. Darum spricht er: ›Der Herr ist hier ⟨nahe-⟩*bei*‹. David spricht: ›Gott ist *bei* allen denen, die ihn loben und die ihn aussprechen und ihn nennen, und zwar in der Wahrheit‹ ⟨vgl. Ps. 144,18⟩. *Wie* man ihn lobe und ihn ausspreche und ihn nenne, das lasse ich auf sich beruhen; ich ⟨äußere mich⟩ vielmehr darüber, daß er sagt: ›in der *Wahrheit*‹. Was ist Wahrheit? Der Sohn allein ist *die* Wahrheit und nicht der Vater noch der Heilige Geist, außer, soweit sie *eine* Wahrheit sind in ihrem Sein. Es ist Wahrheit, wenn immer ich das offenbare, was ich in meinem Herzen trage, und das mit dem Munde aussage, so wie ich es in meinem Herzen habe, ohne Heuchelei und ohne Verdecktheit. Diese Offenbarung, das ist Wahrheit. So denn ist der Sohn allein die Wahrheit. Alles, was der Vater hat und zu bieten vermag, das spricht er ganz und gar in seinen Sohn. Diese Offenbarung und diese Wirkung, das ist Wahrheit. Hierum spricht er ⟨= David⟩: ›in der Wahrheit‹.

Nun spricht Sankt Paulus: ›Freut euch in dem Herrn!‹, und danach sagt er: ›Eure Gedanken mögen bei dem Herrn erkannt werden‹, das heißt: in *dieser Wahrheit* ⟨als dem Sohn⟩ bei dem Vater. Glaube steckt im Lichte der Vernunft, Hoff-

kriegenden kraft, diu alle zît ûfkriegende ist in daz hœhste und in daz lûterste: in die wârheit. Ich hân etwenne gesprochen – nemet mir des wortes war! –: diu kraft ist sô vrî und ist sô ûfkriegende, daz si keinen getwanc lîden enwil. Der brant der minne klebet in dem willen.

Nû sprichet er: ›iuwer gedanke‹ und alle die krefte ›die sîn bekant bî dem herren dankbærlîche oder vlêhelîche!‹ Hæte der mensche niht mê ze tuonne mit gote, dan daz er dankbære ist, ez wære genuoc.

Daz wir uns vröuwen êwiclîche in dem herren und bî dem herren in der wârheit und unser gedanke im bekant sîn und wir im dankbære sîn alles guotes und wir in im sælic sîn, des helfe uns got. Âmen.

nung steckt in der strebenden Kraft, die allzeit in das Höchste und in das Lauterste aufstrebt: in die Wahrheit. Ich habe zuweilen gesagt – achtet mir auf das Wort! –: Diese Kraft ist so frei und so aufstrebend, daß sie keinen Zwang ertragen will. Der Brand der Liebe ⟨aber⟩ steckt im Willen.

Nun spricht er: ›Eure Gedanken‹ und alle die Kräfte ›mögen in Danksagung und Flehen bei Gott erkannt werden!‹ Hätte der Mensch nicht mehr mit Gott zu schaffen, als daß er *dankbar* ist, es wäre genug.

Daß wir uns ewig freuen *in* dem Herrn und *bei* dem Herrn in der Wahrheit und unsere Gedanken ihm erkannt und wir ihm dankbar seien für alles Gute und wir in ihm selig seien, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 35⟩

Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt etc.

Sant *Paulus* sprichet: ›sît ir ûferstanden mit Kristô, sô suochet diu dinc, diu oben sint, dâ Kristus gesezzen ist ze der rehten hant sînes vaters, und smecket diu dinc, diu oben sint, und enlâzet iu niht smacken diu dinc, diu ûf der erde sint‹. Dar nâch sprichet er ein ander wort: ›ir sît tôt, und iuwer leben ist verborgen mit Kristô in gote‹ in dem himel. Daz dritte, daz die vrouwen suochten unsern herren ze dem grabe. Dô vunden sie einen engel, ›des antlütze was als ein blikschôz und sîniu kleider wîz als der snê, und er sprach ze den vrouwen‹: ›wen suochet ir? Suochet ir Jêsum, der gekriuziget ist – er enist niht hie‹. Wan got enist niergen. Gotes minstes des sint vol alle crêatûren, und sîn grœze enist niergen. Sie enantwurten im niht, wan sie verdrôz des engels, dô sie gotes niht envunden. Got enist hie noch dâ, in zît noch in stat.

Nû sprichet sant *Paulus*: ›sît ir ûferstanden mit Kristô, sô suochet diu dinc, diu oben sint‹. Bî dem êrsten worte meinet er zwêne sinne. Etlîche liute die erstânt halbe, sie üebent sich an einer tugent und niht an der andern. Etlîche liute sint, die von natûre unedel sint, die sint giric ûf rîchtuom. Andere die sint edeler von natûre und enahtent niht guotes, aber sie wellent êre haben. Ein *meister* sprichet, daz von nôt alle tugende zesamenhaftent. Swie daz sî, daz doch ein mensche ûf eine tugent mê sî geneiget dan ûf die andern mit üebenne, doch sô haftent sie von nôt alle mit ein. Etlîche liute erstânt alzemâle, sie erstânt aber niht mit Kristô. Dar umbe, swaz sîn ist, daz sol alzemâle ûfstân. Ein ander wîs vindet man etlîche liute, die erstânt zemâle ûf mit Kristô; aber er muoz vil wîse sîn, der dâ prüeven sol ein wâr ûferstân mit Kristô. Die

PREDIGT 35

Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt etc. ⟨*Coloss. 3,1*⟩

Sankt Paulus spricht: ›Seid ihr auferstanden mit Christus, so suchet die Dinge, die oben sind, wo Christus zur rechten Hand seines Vaters sitzt, und schmecket die Dinge, die oben sind, und laßt euch die Dinge nicht schmecken, die auf der Erde sind‹ ⟨Kol. 3,1f.⟩. Danach spricht er ein anderes Wort: ›Ihr seid tot, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen‹ ⟨Kol. 3,3⟩ im Himmel. Das dritte, daß die Frauen unsern Herrn im Grabe suchten. Da fanden sie einen Engel, ›dessen Antlitz war wie ein Blitz und seine Kleider weiß wie der Schnee, und er sprach zu den Frauen‹: ›Wen suchet ihr? Sucht ihr Jesus, der gekreuzigt worden ist – er ist nicht hier‹ ⟨vgl. Matth. 28,1ff.⟩. Denn Gott ist nirgends. Gottes Geringstes erfüllt alle Kreaturen, und seine Größe ist nirgends. Sie antworteten ihm nicht, denn der Engel verdroß sie, als sie Gott nicht fanden. Gott ist weder hier noch dort, weder in der Zeit noch im Raum.

Nun spricht Sankt Paulus: ›Seid ihr auferstanden mit Christus, so suchet die Dinge, die oben sind‹. Mit dem ersteren Wort meint er zweierlei Bedeutung. Etliche Leute stehen ⟨nur⟩ *halb* auf, sie üben sich ⟨nur⟩ in *einer* Tugend und nicht in der anderen. Es gibt gewisse Leute, die von Natur unedel sind, die sind begierig nach Reichtum. Andere die sind von edlerer Natur und achten nicht auf Besitz, sie streben aber nach Ehre. Ein Meister sagt, daß notwendigerweise alle Tugenden zusammenhaften. Wiewohl es so ist, daß ein Mensch *eine* Tugend mehr zu üben geneigt ist als die andere, so hängen sie doch alle notwendigerweise in eins zusammen. Gewisse Leute erstehen ⟨zwar⟩ *ganz* auf, erstehen aber nicht *mit Christus* auf. Deshalb muß alles, was einem zugehört, allzumal auferstehen. Anderseits ⟨wiederum⟩ findet man gewisse Leute, die erstehen *ganz mit Christus* auf; der muß jedoch sehr weise sein, wer eine wahre Auferstehung mit

meister sprechent, ez si wâriu urstende, der niht wider enstirbet. Ez enist niergen kein tugent sô grôz, man envinde liute, die sie von natiurlîcher kraft hânt gewürket, wan zeichen und wunder würket dicke natiurlich kraft; wan alliu diu ûzer werk, diu man ie vant an den heiligen, diu hât man ouch vunden an den heidenen. Dar umbe sprichet er: ir sult ûferstân mit Kristô, wan er ist enoben, dâ kein natûre zuo gereichen enmac. Swaz unser ist, daz sol alzemâle ûferstân.

Driu zeichen sint, ob wir alzemâle ûferstân. Daz êrste, ob wir suochen ›diu dinc, diu oben sint‹. Daz ander, ob uns smackent ›diu dinc, diu oben sint‹. Daz dritte, ob uns niht ensmackent ›diu dinc, diu ûf der erde sint‹. Nû sprichet sant *Paulus*: ›suochet diu dinc, diu oben sint‹. Nû, wâ und in welher wîse? Künic *Dâvît* sprichet: ›suochet daz antlütze gotes‹. Swaz sol sîn mit manigen dingen, daz muoz von nôt oben sîn. Waz viur machet, daz muoz von nôt oben im sîn, als der himel und diu sunne. Unser besten *meister* wellent, daz der himel ist ein stat aller dinge, und enhât doch keine stat, keine natiurlîche stat, und gibet allen dingen stat. Mîn sêle ist ungeteilet und ist doch zemâle in einem ieglîchen glide. Dâ mîn ouge sihet, dâ enhœret mîn ôre niht; dâ mîn ôre hœret, dâ ensihet mîn ouge niht. Daz ich lîplîche sihe oder hœre, daz kumet geistlîche in mich. Mîn ouge enpfæhet in dem liehte die varwe; si enkumet aber in die sêle niht, wan ez ist ein abeval. Allez, daz die ûzern sinne enpfâhent, daz ez geistlîche wirt îngetragen, daz kumet enoben von dem engel: der drücket ez in daz ober teil der sêle. Nû sprechent unser *meister*: waz enoben ist, daz ordent und setzet daz under. Her ûf sprichet sant *Jacôbus*: ›alle guote und volkomen gâbe koment von enoben her abe‹. Swer alzemâle ist ûferstanden mit Kristô, d*es* ist ein zeichen, ob er got obe zît suochet. Der suochet got obe zît, der dâ suochet sunder zît.

Christus erfahren soll. Die Meister sagen, das ⟨nur⟩ sei wahre Auferstehung, wenn einer nicht wieder stirbt. Es gibt nirgends eine so große Tugend, für die man nicht Leute findet, die sie aus naturgegebener Kraft gewirkt haben, denn oft wirkt naturgegebene Kraft Zeichen und Wunder; hat man doch alle äußeren Werke, die man je an den Heiligen erfand, auch an den Heiden erfunden. Darum sagt er ⟨= Paulus⟩: Ihr sollt auferstehen mit Christus, denn er ist oben, wohin keine Natur zu reichen vermag. Was uns zugehört, das soll allzumal auferstehen.

Drei Zeichen gibt es ⟨dafür⟩, daß wir *ganz* auferstehen. Das erste, ob wir ›die Dinge, die oben sind‹, *suchen*. Das zweite, ob uns ›die Dinge, die oben sind‹, *schmecken*. Das dritte, ob uns die Dinge, die auf der Erde sind, *nicht* schmecken. Nun spricht Sankt Paulus: ›Suchet die Dinge, die oben sind‹. Wo aber nun und in welcher Weise? König David spricht: ›Suchet das Antlitz Gottes‹ ⟨Ps. 104,4⟩. Was mit *vielen* Dingen ⟨zusammen⟩ bestehen soll, das muß notwendig ›oben‹ sein. Was Feuer bewirkt, das muß notwendig oberhalb ⟨dessen⟩ sein, ⟨das es entzündet,⟩ wie der Himmel und die Sonne. Unsere besten Meister sind der Meinung, daß der Himmel eine Statt aller Dinge ist und doch ⟨selbst⟩ keine Statt hat, keine natürliche Statt, und er gibt allen Dingen Statt. Meine Seele ist ungeteilt und ist doch ganz in einem jeglichen Glied. Wo mein Auge sieht, da hört mein Ohr nicht; wo mein Ohr hört, da sieht mein Auge nicht. Was ich leiblich sehe oder höre, das kommt geistig *in* mich. Mein Auge nimmt im Licht die Farbe auf; sie kommt aber nicht in die Seele, denn es ⟨= was in die Seele kommt⟩ ist ein Abfall ⟨von der Farbe⟩. Alles, was die äußeren Sinne aufnehmen, auf daß es geistig eingetragen werde, das kommt von oben von dem Engel: der drückt es in das obere Teil der Seele ⟨ein⟩. Nun sagen unsere Meister: Was oben ist, das ordnet und placiert das untere. Darüber sagt Sankt Jakobus: ›Alle guten und vollkommenen Gaben kommen von oben herab‹ ⟨Jak. 1,17⟩. Wenn einer ganz auferstanden ist mit Christus, ⟨dafür⟩ ist dies ein Zeichen: daß er Gott über der Zeit sucht. *Der* ⟨aber⟩ sucht Gott *über* der Zeit, der *ohne* Zeit sucht.

Nû sprichet er: ›suochet diu dinc, diu oben sint‹. Wâ suochet man? ›Dâ Kristus gesezzen ist ze der rehten hant sînes vaters‹. Wâ sitzet Kristus? Er ensitzet niergen. Der in iergen suochet, der envindet sîn niht. Sîn minstez ist allenthalben, sîn oberstez enist niergen. Ein *meister* sprichet: swer iht bekennet, der enbekennet got niht. ›Kristus‹ sprichet als vil als ein gesalbeter, der dâ gesalbet ist mit dem heiligen geiste. Die *meister* sprechent: sitzen bediutet ruowe und meinet, dâ kein zît enist. Swaz sich kêret und wandelt, daz enhât niht ruowe; daz ander: ruowe enleget niht zuo. Unser herre sprichet: ›ich bin got und enwandel mich niht‹.

Kristus sitzet ze der rehten hant sînes vaters. Daz beste guot, daz got geleisten mac, daz ist sîn rehtiu hant. Kristus sprichet: ›ich bin ein tür‹. Der êrste ûzbruch und daz êrste ûzsmelzen, dâ got ûzsmilzet, dâ smilzet er in sînen sun, und dâ smilzet er wider in den vater. Ich sprach eines tages, daz diu porte wære der heilige geist: dâ smilzet er ûz in güete in alle crêatûren. Swâ ein natiurlich mensche ist, daz beginnet sînes werkes ›ze der rehten hant‹. Ein *meister* sprichet, daz der himel blôz von gote enpfâhe. Ein ander *meister* sprichet, daz des niht ensî: wan got ist ein geist und ein lûter lieht; dar umbe swaz von gote blôz enpfâhen sol, daz muoz von nôt sîn ein geist und ein lûter lieht. Ein *meister* sprichet: ez ist unmügelich in dem êrsten ûzbruche, dâ got ûzbrichet, daz iht, daz liplich ist, des enpfenclich sî, entweder ez müeze sîn ein lieht oder ein lûter geist. Der himel ist obe zît und ist ein sache der zît. Ein *meister* sprichet, daz der himel in sîner natûre ist als edel, daz er sich niht enmac neigen dar zuo, daz er sî ein sache der zît. In sîner natûre enmac er niht sachen die zît; in sînem loufe ist er sache der zît – und ist er sunder zît –, daz ist in dem abevalle des himels. Mîn varwe enist mîn natûre niht, mêr: ez ist ein abeval mîner natûre, und ist unser sêle verre dar obe und ›ist in gote verborgen‹. Ich spriche

Nun spricht er ⟨= Paulus⟩: ›Suchet die Dinge, die oben sind‹. *Wo* sucht man? ›Wo Christus zur rechten Hand seines Vaters sitzt‹. *Wo* sitzt Christus? Er sitzt nirgends. Wer ihn *irgendwo* sucht, der findet ihn nicht. Sein Mindestes ist überall, sein Oberstes ist nirgends. Ein Meister sagt: Wer *irgend etwas* erkennt, der erkennt *Gott* nicht. »Christus« besagt soviel wie »ein Gesalbter«, der da gesalbt ist mit dem Heiligen Geist. Die Meister sagen: Sitzen bedeutet Ruhe und meint: da, wo keine Zeit ist. Was sich kehrt und wandelt, das hat keine Ruhe; zum zweiten: Ruhe fügt nichts hinzu. Unser Herr spricht: ›Ich bin Gott und wandle mich nicht‹ ⟨Mal. 3,6⟩.

Christus sitzt zur rechten Hand seines Vaters. Das beste Gut, das Gott zu bieten hat, das ist seine rechte Hand. Christus spricht: ›Ich bin eine Tür‹ ⟨Joh. 10,9⟩. Der erste Ausbruch und das erste Ausschmelzen, worin Gott ausschmilzt, darin schmilzt er in seinen Sohn, und da schmilzt er zurück in den Vater. Ich sagte eines Tages, daß die Pforte der Heilige Geist sei: durch die schmilzt er in Gutheit aus in alle Kreaturen. Wo ein natürlicher Mensch ist, der beginnt sein Werk ›zur rechten Hand‹. Ein Meister sagt, daß der Himmel unmittelbar von Gott empfange. Ein anderer Meister sagt, daß dem nicht so sei: denn Gott ist ein Geist und ein lauteres Licht; darum muß das, was immer von Gott unmittelbar empfangen soll, notwendig ein Geist sein und ein lauteres Licht. Ein Meister sagt: Es ist unmöglich, daß etwas, das leiblich ist, des ersten Ausbruchs, in dem Gott ausbricht, empfänglich sei, wenn es nicht entweder ein Licht oder ein reiner Geist ist. Der Himmel ist *über* der Zeit und ist *Ursache* der Zeit. Ein Meister sagt, daß der Himmel in seiner Natur so edel sei, daß er sich nicht dazu herablassen könne, Ursache der Zeit zu sein. In seiner *Natur* vermag er die Zeit nicht zu verursachen; in seinem *Umlauf* ⟨jedoch⟩ *ist* er Ursache der Zeit – er selbst aber ist ohne Zeit –, das heißt im Abfall ⟨von der Natur⟩ des Himmels. Meine äußere Erscheinung ist nicht meine Natur, sie ist vielmehr ein Abfall ⟨von⟩ meiner Natur, und unsere Seele ist weit darüber ⟨erhaben⟩ und ›ist in Gott verborgen‹. Ich sage nun denn nicht allein:

denne niht aleine: obe zît, mêr: ›in gote verborgen‹. Meinet daz der himel? Allez, daz lîplich ist, daz ist ein abeval und ein zuoval und ein niderval. Künic *Dâvît* sprichet: ›tûsent jâr sint vor gotes ougen als ein tac, der zergangen ist‹; wan allez, daz künftic ist und zergangen ist, daz ist allez dâ in einem nû.

Daz wir komen ze disem nû, des helfe uns got. Âmen.

über der Zeit, sondern ›in Gott verborgen‹. Bedeutet das der Himmel? Alles, was körperlich ist, das ist ein Abfall und ein Zufall und ein Niederfall. König David spricht: ›Tausend Jahre sind vor Gottes Augen wie *ein* Tag, der vergangen ist‹ ⟨Ps. 89,4⟩; denn alles, was künftig ist und vergangen ist, das ist alles dort in *einem* Nun.

Daß wir zu diesem Nun kommen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 36A⟩

Stetit Iesus in medio discipulorum et dixit: pax etc.

Sant *Johannes* schrîbet uns in sînem êwangeliô: ›an dem êrsten tage in der wochen, dô ez âbent was, dô kam unser herre ze beslozzenen türn în enmitten under die jünger und sprach: ›vride sî iu!‹ und anderwarbe: ›vride sî iu!‹ und ze dem dritten mâle: ›nemet den heiligen geist!‹«

Nû enwirt ez niemer âbent, dâ ensî ein morgen und ein mittentac vor gewesen. Nû sprichet man, der mittentac sî heizer dan der âbent. Doch als verre sô der âbent den mittentac in sich sliuzet und die hitze zuolegende ist, dâ ist er heizer, wan vor dem âbende ist ein ganz, lûter tac. Aber spâte in dem jâre, als nâch sungihten, sô sich diu sunne gerætet næhen der erde, sô wirt der âbent heize⟨st⟩. Ez enkan niemer werden mittentac, der morgen ensî enwec, noch enkan niemer werden âbent, der mittentac ensî enwec. Daz diutet als vil: sô daz götlich lieht ûfgebrichet in der sêle ie baz und baz, unz ein ganz, lûter tac wirt, dâ entwîchet niht der morgen dem mittentage noch der mittentac dem âbende: ez sliuzet sich alzemâle in ein. Dar umbe ist der âbent dâ heize⟨st⟩. Danne ist ganz, lûter tac in der sêle, swenne allez, daz diu sêle ist, ervüllet wirt mit götlîchem liehte. Aber danne ist ez âbent in der sêle, als ich ê sprach, sô daz lieht dirre werlt abevellet und der mensche înbeslozzen ist und ruowet. Dô sprach got: »vride!‹ und aber: ›vride!‹ und: ›nemet den heiligen geist!‹«

›Jâcob der patriarche kam an eine stat, dô ez âbent was, und er nam steine, die in der stat lâgen, under sîn houbet und ruowete. In sînem slâfe sach er eine leiter ûfgân in den himel und die engel klimmende ûf und abe, und got hâte sich oben ûf die leiter geneiget‹. Diu stat, dâ Jâcob slief, was ungenant.

PREDIGT 36A

Stetit Iesus in medio discipulorum et dixit: pax etc. ⟨*Joh. 20,19*⟩

Sankt Johannes schreibt uns in seinem Evangelium: ›An dem ersten Tage in der Woche, als es Abend war, da kam unser Herr bei verschlossenen Türen hinein mitten unter die Jünger und sprach: »Friede sei euch!« und abermals: »Friede sei euch!« und zum drittenmal: »Empfanget den Heiligen Geist!«‹ ⟨Joh. 20,19 u. 21f.⟩

Nun wird es nimmer Abend, es sei denn ein Morgen und ein Mittag vorher gewesen. Nun sagt man, der Mittag sei heißer als der Abend. Doch, soweit der Abend den Mittag in sich schließt und die Hitze steigert, ist er heißer, denn vor dem Abend liegt ein ganzer, voller Tag. Aber spät im Jahre, will sagen, nach der Sommersonnenwende, wenn die Sonne dahin gerät, sich der Erde zu nähern, dann wird der Abend am heißesten. Es kann niemals Mittag werden, der Morgen sei denn hinweg, noch kann es je Abend werden, der Mittag sei denn hinweg. Das bedeutet soviel wie: Wenn das *göttliche* Licht in der Seele je mehr und mehr aufbricht, bis ein ganzer, voller Tag zustandekommt, so entweicht *da nicht* der Morgen ⟨vor⟩ dem Mittag noch der Mittag ⟨vor⟩ dem Abend: es schließt sich völlig in eins zusammen. Darum ist der Abend dort ⟨d. h. in der Seele⟩ am heißesten. Dann ist ganzer, voller Tag in der Seele, wenn alles, was die Seele ist, mit göttlichem Licht erfüllt wird. *Dann* aber ist es Abend in der Seele, wie ich ehedem sagte, wenn das Licht dieser Welt abfällt und der Mensch ⟨in sich⟩ eingeschlossen ist und ruht. Da sprach Gott: › »Friede!« und abermals: »Friede!« und: »Empfanget den Heiligen Geist!«‹

›Jakob, der Patriarch, kam an eine Statt, als es Abend war, und er nahm Steine, die an der Statt lagen, unter sein Haupt und ruhte. In seinem Schlafe sah er eine Leiter hinaufsteigen in den Himmel und die Engel auf- und absteigen, und Gott hatte sich oben auf die Leiter geneigt‹ ⟨vgl. 1 Mos. 28,10ff.⟩.

Daz diutet als vil als: diu gotheit ist aleine ein stat der sêle und ist ungenant. Nû sprechent unser *meister*: waz des andern stat ist, daz muoz obe im sîn, als der himel ist ein stat aller dinge und daz viur ist stat des luftes und der luft ist stat des wazzers und des ertrîches und daz wazzer enist niht vollen stat des ertrîches und daz ertrîche enist kein stat. Der engel ist stat des himels, und ieglîcher engel, der eines tröpfelînes mê von gote hât enpfangen dan der ander, der ist stat und setzunge der andern, und der oberste engel ist stat und setzunge und mâze aller der andern, und er ist sunder mâze. Aber swie er ist sunder mâze, sô ist doch got sîn mâze.

›Jâcob widerruowete an der stat‹, diu ungenant ist. Daz man ir niht ennennet, dâ mite ist si genant. Swenne diu sêle kumet in die ungenante stat, dâ nimet si ir widerruowe; dâ alliu dinc got in gote sint gesîn, dâ ruowet si. Diu stat der sêle, diu got ist, diu ist ungenant. Ich spriche, daz got sî ungesprochen. Nû sprichet sant *Augustînus*, daz got ensî niht ungesprochen; wan wære er ungesprochen, daz selbe wære ein spruch, wan er ist mê ein swîgen dan ein sprechen. Unser eltesten *meister* einen, der die wârheit ie vant lange und lange vor gotes geburt, ê kristengloube ie würde, als er nû ist, den dûhte des: allez, daz er sprechen möhte von den dingen, daz daz etwaz vremdes und unwâres in im trüege; dar umbe wolte er swîgen. Er enwolte niht sprechen: ›gebet mir brôt oder gebet mir trinken!‹ Dar umbe enwolte er niht sprechen von den dingen, wan er sie niht als lûter gesprechen kunde, als sie von der êrsten sache geursprunget sîn. Dar umbe wolte er lieber swîgen, und sîne nôtdurft bewîsete er mit zeichen der vinger. Daz vüeget uns noch baz, sît er niht enkunde gereden von den dingen, daz wir swîgen müezen alzemâle von dem, der dâ ist ein ursprinc aller dinge.

Nû sprechen wir, daz got ein geist ist. Des enist niht. Wære

Die Statt, wo Jakob schlief, war ungenannt. Das bedeutet soviel wie: Die Gottheit allein ist eine Statt der Seele und ist ungenannt. Nun sagen unsere Meister: Was des andern Statt ist, das muß über ihm sein, wie der Himmel eine Statt aller Dinge ist und das Feuer Statt der Luft und die Luft Statt des Wassers und der Erde ist, das Wasser jedoch nicht im vollen Sinne Statt der Erde, die Erde aber gar keine Statt ⟨für etwas anderes⟩ ist. Der Engel ist Statt des Himmels, und jeglicher Engel, der ein Tröpflein mehr von Gott ⟨= Gottes⟩ empfangen hat als der andere, der ist Statt und Placierung der anderen, und der oberste Engel ist Statt und Placierung und Maß aller der anderen; er ⟨selbst⟩ aber ist ohne Maß. Wiewohl er ⟨aber⟩ *ohne* Maß ist, so ist doch *Gott* sein Maß.

›Jakob ruhte an der Statt‹, die ungenannt ist. Daß man sie nicht nennt, damit ⟨gerade⟩ *ist* sie genannt. Wenn die Seele in die ungenannte Statt kommt, nimmt sie dort ihre Ruhe; dort, wo alle Dinge Gott in Gott gewesen sind, dort ruht sie. Die Statt der Seele, die Gott ist, die ist ungenannt. Ich sage, daß Gott unausgesprochen sei. Nun sagt Sankt Augustinus, daß Gott *nicht* unausgesprochen sei; denn, wäre er unausgesprochen, so wäre eben dies ⟨= daß ich dies aussage⟩ eine Aussage, denn er ist mehr ein Schweigen als ein Sprechen. Unserer ältesten Meister einen, der die Wahrheit fand schon lange und lange vor Gottes Geburt, ehe noch der Christenglaube, wie er jetzt ist, entstand, den dünkte es, daß alles, was er von den Dingen aussagen könnte, etwas Fremdes und Unwahres in sich trüge; darum wollte er schweigen. Er wollte nicht sagen: »Gebt mir Brot oder gebt mir zu trinken!« Darum wollte er nicht von den Dingen sprechen, weil er sie nicht so lauter hätte aussagen können, wie sie von der ersten Ursache hervorgebracht seien. Darum wollte er lieber schweigen, und wessen er bedurfte, das gab er durch Zeichen der Finger zu verstehen. Es schickt sich für uns noch mehr, da *er* nicht ⟨einmal⟩ von den *Dingen* reden konnte, daß *wir* über den völlig schweigen, der da ein *Ursprung* aller Dinge ist.

Nun sagen wir, daß Gott ein Geist ist. Dem ist nicht so.

got eigenlîche ein geist, sô wære er gesprochen. Sant *Grêgôrius* sprichet: wir enmügen von gote niht eigenlîche sprechen. Waz wir von im sprechen, daz müezen wir stameln. Diu stat, diu ungenant ist, in der gruonent und blüejent alle crêatûren in rehter ordenunge, und setzunge aller crêatûren ist genomen alzemâle ûz dem grunde dirre stat rehter ordenunge, und setzunge der sêle vliuzet ûz disem grunde.

›Jâcob wolte ruowen‹. Merket! ›er wolte ruowen‹. Swer dâ in gote ruowet, diu ruowe ist âne willen sîn. Nû sprechen wir: wille ist âne üebunge. Der wille ist vrî, er ennimet niht von materie. An dem einen ist er vrîer dan bekantnisse, und dar ane stôzent etlîche tôrehte liute und wellent, daz er sî über bekantnisse. Des enist niht. Bekantnisse ist ouch vrî, aber bekantnisse nimet von materie und von lîphaftigen dingen an einem orte der sêle, als ich sprach an dem ôsterâbende, wie etlîche krefte der sêle verbunden sîn an den vünf sinnen, als sehen und hœren, die dâ întragent, daz man lernen sol. Nû sprichet ein *meister*: niergen enwelle got, daz daz iemer ze ougen oder ze ôren înge*tragen* werde, daz daz edelste teil der sêle ervüllen müge, niht aleine dan diu ungenante stat, diu ein stat ist aller dinge. Ez ist wol ein guotiu warnunge, ez vürdert wol dar zuo in der wîse, wan ez ist verwunden mit varwe und mit dône und mit lîphaftigen dingen. Ez ist niuwan ein üebunge der sinne und wirt diu sêle dâ mite erwecket, und daz bilde der kunst ist ir natiurlîche îngedrücket. *Plâtô* sprichet und mit im sant *Augustînus*: diu sêle diu hât inne alle kunst, und allez, daz man von ûzen geüeben mac, daz ist niuwan ein erweckunge der kunst. ›Jacob ruowete an dem âbende‹. Nû bâten wir ê umbe ein nû; nû biten wir umbe ein kleine dinc, eht umbe einen ›âbent‹.

Daz uns der gegeben werde, des helfe uns got. Âmen.

Wäre Gott im eigentlichen Sinne ein Geist, so wäre er ⟨damit, daß ich dies sage,⟩ ausgesprochen. Sankt Gregorius sagt: Wir können über Gott nichts im eigentlichen Sinne aussagen. Was wir über ihn aussagen, das müssen wir stammeln. Die Statt, die ungenannt ist, in der grünen und blühen alle Kreaturen in rechter Ordnung, und die Placierung aller Kreaturen stammt allzumal aus dem Grunde dieser Statt rechter Ordnung, und die Placierung der Seele fließt aus diesem Grunde.

›Jakob wollte ruhen‹. Beachtet: ›Er wollte *ruhen*‹.Wer *in Gott* ruht, der besitzt diese Ruhe ungewollt. Nun sagen wir: Der Wille besteht ohne Übung. Der Wille ist frei, er bezieht nichts von der Materie. In diesem Einen ist er freier als die Erkenntnis, und daran nehmen gewisse törichte Leute Anstoß und meinen, er sei der Erkenntnis überlegen. Dem ist nicht so. Die Erkenntnis ist auch frei, aber die Erkenntnis entnimmt von der Materie und von körperlichen Dingen in ⟨jeweils⟩ einer ⟨bestimmten⟩ Region der Seele, wie ich am Osterabend sagte, daß gewisse Kräfte der Seele an die fünf Sinne gebunden seien, wie Sehen und Hören, die da ⟨das⟩ eintragen, was man erfahren soll. Nun sagt ein Meister: Nirgends wolle Gott ⟨verstatten⟩, daß etwas durch die Augen oder durch die Ohren eingebracht werde, was das edelste Teil der Seele erfüllen könnte, abgesehen einzig von der ungenannten Statt, die eine Statt aller Dinge ist. Es ist *wohl* eine gute Zurüstung, es ist in *dieser* Weise gar wohl förderlich dazu, weil es ⟨d. h., was durch Augen und Ohren eingebracht wird⟩ verquickt ist mit Farbe, Ton und Stofflichem. Es ist nur eine *Übung der Sinne*, und die Seele wird damit ⟨nur⟩ erweckt, denn das Erkenntnisbild ⟨= die Ideen der Dinge⟩ ist ihr naturhaft eingeprägt. Plato sagt und mit ihm Augustinus: Die Seele hat alles Wissen in sich, und alles, was man von außen ausüben mag, das ist nur ein Erwecken des Wissens. ›Jakob ruhte an dem *Abend*‹. Nun baten wir ehemals um ein Nun; jetzt aber bitten wir um ein Kleines, nur um einen ›Abend‹.

Daß uns der gegeben werde, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 36B⟩

›Ez was âbent des tages, dô kam unser herre ze sînen jüngern und stuont enmitten und sprach: ›vride sî mit iu!‹«

Nû sprichet er: ›ez was âbent des tages‹. Swenne diu hitze des mittentages durchbrichet den luft und machet in hitzic, sô vellet danne diu hitze des âbendes dar zuo und wirt noch heizer: danne ist ez an dem âbende allerheizest von der zuovallenden hitze. Alsô hât ouch daz jâr sînen âbent, daz ist der ougest, sô ist ez allerheizest im jâre. Alsô ist ez in einer gotminnenden sêle âbent. Daz ist lûter ruowe, der wol durchbrochen ist und inhitzic ist in götlîcher minne. Dar umbe sprichet er: ›ez was âbent des tages‹. In dém tage blíbet morgen und mittac und âbent mit einander ein und envellet niht abe; aber disem tage der zît sô vellet morgen und mittac abe und volget der âbent. Alsô enist ez niht in dem tage der sêle: dâ blîbet ez ein. Daz natiurlich lieht der sêle daz ist der morgen. Swenne diu sêle sich brichet in daz hœhste und in daz lûterste in dem liehte und alsô tritet in des engels lieht, in dem liehte ist ez mittenmorgen; und alsô tritet diu sêle ûf mit des engels liehte in götlich lieht, daz ist der mittac; und diu sêle blîbet in dem liehte gotes und in einer stille der lûtern ruowe, daz ist der âbent; danne ist ez allerheizest in der götlîchen minne. Nû sprichet er: ›ez was âbent des tages‹. Daz ist der tac in der sêle.

›Jâcob der patriarche kam in eine stat und wolte ruowen in dem âbende, dô diu sunne was nidergevallen‹. Er sprichet: ›in eine stat‹, er ennennet ir niht. Diu stat ist got. Got der enhât niht eigens namen und ist ein stat und ist setzunge aller dinge und ist natiurlich stat aller crêatûren. Der himel der enhât keine stat in sînem hœhsten und in sînem lûtersten,

›Es war Abend an jenem Tage, da kam unser Herr zu seinen Jüngern und stand in ihrer Mitte und sprach: »Friede sei mit euch!« ⟨vgl. Joh. 20,19⟩.

Nun spricht er ⟨= Johannes⟩: ›Es war Abend an jenem Tage‹. Wenn die Hitze des Mittags die Luft durchdringt und sie erhitzt, dann fällt die Hitze des Abends ⟨noch⟩ dazu, und es wird noch heißer: dann ist es am Abend durch die hinzukommende Hitze am allerheißesten. So hat auch das Jahr seinen Abend, das ist der Herbst; dann ist es am allerheißesten im Jahr. Auf solche Weise ist es in einer gottliebenden Seele Abend. Das ist lautere Ruhe, wenn einer wohl durchdrungen ist und ganz entflammt in göttlicher Liebe. Darum spricht er: ›Es war *Abend* an jenem Tage‹. In *diesem* Tage bleibt Morgen und Mittag und Abend eins miteinander, und es fällt nichts ab; dem *zeitlichen Tage* ⟨aber⟩ entfällt der Morgen und der Mittag, und es folgt der Abend. So aber ist es nicht im *Tage der Seele*: in dem bleibt es eins. Das *natürliche* Licht der Seele, das ist der Morgen. Wenn die Seele zum Höchsten und Lautersten in diesem Lichte durchdringt und so in des Engels Licht eintritt, dann ist es in *diesem* Lichte Mittenmorgen; und so ⟨denn⟩ tritt die Seele hinauf mit des Engels Licht in göttliches Licht, das ist ⟨dann⟩ der Mittag; und die Seele bleibt in dem Lichte Gottes und in einer Stille der lauteren Ruhe, das ist ⟨dann⟩ der Abend; dann ist es am allerheißesten in der göttlichen Liebe. Nun spricht er ⟨= Johannes⟩: ›Es war Abend an jenem *Tage*‹. *Das* ist der Tag in der Seele.

›Jakob, der Patriarch, kam an eine Statt und wollte ruhen am Abend, als die Sonne niedergegangen war‹ ⟨vgl. 1 Mos. 28,10f.⟩. Er sagt: ›an eine *Statt*‹, er *nennt* sie ⟨aber⟩ nicht. Diese Statt ist Gott. Gott hat keinen eigenen Namen und ist eine Statt und ist eine Placierung aller Dinge und ist natürliche Statt aller Geschöpfe. Der Himmel hat in seinem Höchsten und in seinem Lautersten keine Statt; in seinem

mêr: in sînem nidervalle, sîner würkunge ist er stat und setzunge aller lîplîchen dinge, diu under im sint. Und daz viur ist stat des luftes, und der luft ist stat des wazzers und des ertrîches. Daz ist stat, daz mich umbevangen hât, dâ ich inne stân. Alsô hât der luft umbevangen daz ertrîche und daz wazzer. Ie daz dinc kleinlîcher ist, ie ez kreftiger ist; dâ von mac ez gewürken in diu dinc, diu gröber sint und diu under im sint. Daz ertrîche enmac niht eigenlîche stat gesîn, wan ez ze grop ist und ouch daz niderste ist von den elementen. Daz wazzer ist ein teil stat; wan ez subtîler ist, dâ von ist ez kreftiger. Ie daz element kreftiger ist und kleinlîcher, ie ez baz setzunge und stat ist des andern. Alsô ist der himel stat aller lîplîchen dinge, und er enhât keine stat, diu lîplich sî; mêr: der niderste engel der ist sîn stat und sîn ordenunge und sîn setzunge, und alsô ûf und ûf; ieglich engel, der edeler ist, der ist des andern stat und setzunge und mâze, und der oberste engel der ist stat und setzunge und mâze aller der andern engel, die under im sint, und er enhât selber niht stat noch mâze. Got hât aber sîne mâze und ist sîn stat, und er ist lûter geist. Got der enist niht geist nâch sant *Grêgôrius* worte, der dâ sprichet, daz alliu unseriu wort, diu wir von gote sprechen, sîn ein stameln von gote. Dar umbe sprichet er: ›er kam in eine stat‹. Diu stat ist got, der allen dingen gibet setzunge und ordenunge. Ich hân mê gesprochen: gotes minstes des sint alle crêatûren vol und lebent und wahsent und gruonent dar inne, und sîn meistez enist niergen. Die wîle diu sêle iergen ist, sô enist si niht in gotes meistem, daz niergen enist.

Nû sprichet er: ›er wolte ruowen in der stat‹. Alliu rîcheit und armuot und sælicheit liget an dem willen. Der wille ist sô vrî und sô edel, daz er von keinen lîplîchen dingen ennimet, sunder von sîner eigener vrîheit würket er sîn werk. Vernünfticheit nimet wol von lîplîchen dingen: in dem stücke ist wille edeler; aber ez ist an einem teile der vernünf-

Abfall, seiner Wirkung aber *ist* er Statt und Placierung aller körperlichen Dinge, die unter ihm sind. Und das Feuer ist Statt der Luft, und die Luft ist Statt des Wassers und der Erde. Das ist Statt, was mich umfangen hat, worin ich stehe. So hält die Luft die Erde und das Wasser umfangen. Je subtiler ein Ding ist, um so kräftiger ist es; daher vermag es in die Dinge ⟨hinein⟩ zu wirken, die gröber sind und die unter ihm sind. Die Erde ⟨= das Element⟩ kann nicht im eigentlichen Sinne Statt sein, weil sie zu grob ist und das unterste der Elemente ist. Das Wasser ist *teilweise* Statt; weil es subtiler ist, deshalb ist es kräftiger. Je kräftiger und subtiler ein Element ist, um so mehr ist es Placierung und Statt eines anderen. So ist der Himmel Statt aller körperlichen Dinge, er selbst aber hat keine Statt, die körperlich wäre; der unterste Engel vielmehr, der ist seine Statt und seine Ordnung und seine Placierung, und so höher und höher; jeder Engel, der edler ist, der ist des anderen Statt und Placierung und Maß, und der oberste Engel, der ist Statt und Placierung und Maß aller der anderen Engel, die unter ihm sind; er selbst aber hat keine Statt und kein Maß. *Gott* vielmehr hat sein Maß und ist seine Statt, und er ⟨= der Engel⟩ ist reiner Geist. Gott ⟨aber⟩ ist *nicht* Geist nach Sankt Gregors Wort, der da sagt, daß alle unsere Worte, die wir über Gott aussagen, ein Stammeln über Gott seien. Darum sagt er: ›Er kam an eine *Statt*‹. Die Statt ist Gott, der allen Dingen Placierung und Ordnung gibt. Ich habe öfters gesagt: Gottes Geringstes erfüllt alle Kreaturen, und sie leben und wachsen und grünen darin, und sein Größtes ist nirgends. Solange die Seele irgendwo ist, so ist sie nicht in Gottes Größtem, das nirgends ist.

Nun spricht er: ›Er *wollte* ruhen an der Statt‹. Aller Reichtum und Armut und Seligkeit liegt im Willen. Der Wille ist so frei und so edel, daß er von keinen körperlichen Dingen ⟨Antrieb⟩ empfängt, sondern aus eigener Freiheit wirkt er sein Werk. Wohl aber empfängt *die Vernunft* ⟨Einfluß⟩ von körperlichen Dingen; in diesem Punkte ist der Wille edler; es ist aber ⟨nur⟩ in einem ⟨gewissen⟩ Teilbereich der Vernunft

ticheit in einem nidersehenne und in einem nidervalle, dâ diz verstantnisse bilde nimet von lîplîchen dingen. Aber in dem obersten würket diu vernünfticheit âne zuonemunge von lîplîchen dingen. Ez sprichet ein grôz *meister*: allez, daz îngetragen wirt ze den sinnen, daz enkumet niht ze der sêle noch in die oberste kraft der sêle. Sant *Augustînus* sprichet und sprichet ouch *Plâtô*, ein heidenischer meister, daz diu sêle in ir hât natiurlîche alle kunst; dar umbe enbedarf si niht von ûzen die kunst in sich ziehen, sunder von der üebunge ûzer kunst sô wirt diu kunst offenbâr, diu in der sêle ist natiurlîche verborgen. Als ein arzât, der reiniget mir wol mîn ouge und tuot abe daz hindernisse, daz daz gesihte hindert, mêr: er engibet niht daz gesihte des ougen. Diu kraft der sêle, diu natiurlîche würket in dem ougen, diu gebirt aleine daz gesihte dem ougen, swenne daz hindernisse abe ist. Alsô engibet niht der sêle lieht allez, daz îngetragen wirt ze den sinnen von bilden und von formen, mêr: ez bereitet und liutert aleine die sêle, daz si blôz nemen mac in irm obersten des engels lieht und mit im götlich lieht.

Nû sprichet er: ›Jâcob der wolte ruowen in der stat‹. Diu stat ist got und götlich wesen, daz allen dingen gibet stat und leben und wesen und ordenunge. In der stat sol diu sêle ruowen in dem obersten und in dem innigesten der stat. Und in dem selben grunde, dâ er sîne eigene ruowe inne hât, dâ suln wir ouch unser ruowe inne nemen und mit im besitzen.

Diu stat ist ungenant, und nieman enkan ein eigen wort von ir gesprechen. Allez daz wort, daz wir von ir gesprechen mügen, daz ist mê ein lougen, waz got niht enist, dan ez sî ein verjehen, waz er sî. Daz sach ein grôz *meister* und bedûhte in des, swaz er gesprechen möhte mit worten von gote, daz er niht eigenlîche möhte gesprechen, dâ enlæge inne iemer etwaz valsches. Dar umbe sweic er und enwolte niemer

in einem Niederblicken und in einem Niedergang, in dem *dieses* Erkennen ⟨Eindrücke⟩ von körperlichen Dingen empfängt. In ⟨ihrem⟩ Höchsten aber wirkt die Vernunft ohne Hinzunahme von körperlichen Dingen her. Es sagt ein großer Meister: Alles, was durch die Sinne eingebracht wird, das kommt nicht in die Seele noch in die oberste Kraft der Seele. Sankt Augustinus sagt, und es sagt auch Plato, ein heidnischer Meister, daß die Seele in sich alles Wissen naturhaft besitzt; darum braucht sie das Wissen nicht von außen in sich hineinzuziehen; vielmehr wird durch die äußere Anwendung des Wissens das Wissen offenbar, das in der Seele naturhaft verborgen ist. Ganz so wie bei einem Arzt, der mir wohl mein Auge reinigt und das Hindernis beseitigt, das das Sehen behindert, der mir aber nicht das Sehen des Auges verleiht. Die Kraft der Seele, die naturhaft im Auge wirkt, die allein verleiht dem Auge das Sehen, wenn das Hindernis beseitigt ist. So also gibt nichts von alledem, was durch die Sinne an »Bildern« und Formen eingebracht wird, der Seele Licht, sondern es bereitet und läutert nur die Seele, auf daß sie in ihrem Obersten des Engels Licht und mit ihm göttliches Licht rein aufzunehmen vermag.

Nun spricht er: ›Jakob wollte ruhen an der *Statt*‹. Die Statt ist Gott und göttliches Sein, das allen Dingen Statt und Leben und Sein und Ordnung verleiht. An *der* Statt soll die Seele im Obersten und im Innersten der Statt ruhen. Und in demselben Grunde, in dem er seine eigene Ruhe hat, dort sollen auch wir unsere Ruhe empfangen und mit ihm besitzen.

Diese Statt ist ungenannt, und niemand kann ein eigentliches Wort über sie aussagen. Jedes Wort, das wir über sie auszusagen vermögen, das ist mehr ein Verneinen dessen, was Gott *nicht* ist, als daß es eine Aussage darüber sei, was er ⟨wirklich⟩ ist. Das erkannte ein großer Meister, und es bedünkte ihn, daß, was er auch in Worten über Gott auszusagen vermochte, er nichts im eigentlichen Sinne auszusagen vermöchte, worin nicht jeweils etwas Falsches steckte. Darum schwieg er und wollte nie irgendein Wort ausspre-

dehein wort gesprechen, und wart doch sêre von andern meistern verspottet. Dar umbe ist ez vil mê: swîgen von gote dan sprechen.

Nû sprichet er ouch: ›ez was âbent des tages, dô stuont unser herre enmitten under sînen jüngern und sprach: ›vride sî mit iu!‹‹

Daz wir komen ze dem êwigen vride und in die ungenante ›stat‹, daz götlich wesen ist, des helfe uns der heilige geist. Âmen.

chen, und doch ward er sehr von anderen Meistern verspottet. Darum bedeutet es viel mehr, über Gott zu schweigen, als zu reden.

Nun spricht er auch: ›Es war Abend an jenem Tage, da stand unser Herr mitten unter seinen Jüngern und sprach: »Friede sei mit euch!«‹

Daß wir zum ewigen Frieden und an die ungenannte Statt, die das göttliche Sein ist, kommen, dazu helfe uns der Heilige Geist. Amen.

⟨PREDIGT 37⟩

Vir meus servus tuus mortuus est.

›Ein vrouwe sprach ze dem wîssagen: ›herre, mîn man, dîn kneht, ist tôt. Nû koment die, den wir schuldic sîn, und nement mîne zwêne süne und machent die diensthaftic vür ir schult, und enhân niht dan ein wênic oleis‹. Der wîssage sprach: ›sô entlêhen ledigiu vaz und giuz in ieglîchez ein wênic; daz wehset und nimet zuo, und verkoufe daz und gilt dîne schult und læse dîne zwêne süne. Daz, daz über sî, dâ mite gener dich und dîne zwêne süne!‹«

Daz vünkelîn der vernünfticheit, daz ist daz houbet in der sêle, daz heizet der ›man‹ der sêle und ist als vil als ein vünkelîn götlîcher natûre, ein götlich lieht, ein zein und ein îngedrücket bilde götlîcher natûre. Wir lesen von einer vrouwen, diu iesch die gâbe von gote. Diu êrste gâbe, die got gibet, daz ist der heilige geist; in dem gibet got alle sîne gâbe: daz ist ›daz lebendige wazzer. Swem ich daz gibe, den engedürstet niemermê‹. Diz wazzer ist gnâde und lieht und entspringet in der sêle und entspringet inne und dringet ûf und ›springet in die êwicheit‹. ›Dô sprach diu vrouwe: ›herre, gip mir des wazzers!‹ Dô sprach unser herre: ›brinc mir dînen man!‹ Dô sprach si: ›herre, ich enhân keinen‹. Dô sprach unser herre: ›dû hâst wâr: dû enhâst keinen; dû hâst aber vünf gehabet, und den dû nû hâst, der enist dîn niht‹«. Sant *Augustînus* sprichet: war umbe sprach unser herre: »›dû hâst wâr‹? Er wil daz sprechen: die vünf man, daz sint die vünf sinne; die hânt dich in dîner jugent gehabet nâch allem irm willen und nâch irm geluste. Nû hâst dû einen in dînem alter, der enist dîn niht: daz ist vernünfticheit, der envolgest dû niht«. Swenne der ›man‹ tôt ist, sô stât ez übel. Daz diu sêle von dem lîbe scheidet, daz tuot gar wê; aber daz sich got von der

PREDIGT 37

Vir meus servus tuus mortuus est ⟨*4 Reg. 4,1*⟩.

›Eine Frau sprach zum Propheten: »Herr, mein Mann, dein Knecht, ist tot. Nun kommen die, denen wir schulden, und nehmen meine beiden Söhne und machen sie dienstbar für ihre Schuld; ich ⟨aber⟩ habe nichts als ein wenig Öl«. Der Prophet sprach: »So entleih leere Gefäße und gieß in jedes ein weniges hinein; das wird wachsen und zunehmen. Verkaufe das und begleiche deine Schuld und löse deine beiden Söhne aus. Was übrigbleibt, davon ernähre dich und deine beiden Söhne!«‹ ⟨4 Kö. 4,1/4 u. 7⟩.

Das Fünklein der Vernunft, das ist das Haupt in der Seele, das heißt der ›Mann‹ der Seele und ist so etwas wie ein Fünklein göttlicher Natur, ein göttliches Licht, ein Strahl und ein eingeprägtes Bild göttlicher Natur. Wir lesen von einer Frau, die heischte eine Gabe von Christus ⟨Joh. 4,7 u. 15⟩. Die erste Gabe, die Gott gibt, das ist der Heilige Geist; in dem gibt Gott *alle* seine Gaben: das ist ›das lebendige Wasser. Wem ich das gebe, den dürstet nimmermehr‹ ⟨Joh. 4,10 u. 13⟩. Dieses Wasser ist Gnade und Licht und entspringt in der Seele und entspringt drinnen und dringt empor und ›springt ⟨hinüber⟩ in die Ewigkeit‹ ⟨Joh. 4,14⟩. ›Da sprach die Frau: »Herr, gib mir von diesem Wasser!« ⟨Joh. 4,15⟩. Da sprach unser Herr: »Bring mir deinen Mann!« ⟨Joh. 4,16⟩. Da sprach sie: »Herr, ich habe keinen«. Da sprach unser Herr: »Du hast recht: du hast keinen; du hast ⟨ihrer⟩ aber fünf gehabt; der jedoch, den du jetzt hast, der ist nicht dein«‹ ⟨Joh. 4,17f.⟩. Sankt Augustinus sagt: Warum sprach unser Herr: ›»Du hast recht‹? Er will sagen: Die fünf Männer, das sind die fünf Sinne; die haben dich in deiner Jugend ganz nach ihrem Willen und ihrem Gelüst besessen. Nun hast du *einen* in deinem Alter, der aber ist nicht dein: das ist die Vernunft, der folgst du nicht«. Wenn dieser ›Mann‹ tot ist, so steht es übel. Wenn die Seele von dem Leibe scheidet,

sêle scheidet, daz tuot unmâzen wê. Als diu sêle dem lîbe daz leben gibet, als gibet got der sêle leben. Als diu sêle sich giuzet in alliu glit, als vliuzet got in alle die krefte der sêle und durchgiuzet sie alsô, daz sie ez vürbaz giezen mit güete und mit minne ûf allez, daz bî in ist, daz ez sîn allez gewar werde. Als vliuzet er alle zît, daz ist über zît, in der êwicheit und in dem lebene, dâ alliu dinc inne lebent. Dar umbe sprach unser herre ze der vrouwen: ›ich gibe daz lebendige wazzer; swer des trinket, den endürstet niemermê und lebet des êwigen lebens‹.

Nû sprichet diu vrouwe: ›herre, mîn man, dîn kneht, ist tôt‹. ›Kneht‹ sprichet als vil als: einer, der dâ enpfæhet und beheltet sînem herren. Behielte er im selben, sô wære er ein diep. Vernünfticheit ist eigenlîcher ›kneht‹ dan wille oder minne. Wille und minne vallent ûf got, als er guot ist, und enwære er niht guot, sô enahteten sie sîn niht. Vernünfticheit dringet ûf in daz wesen, ê si bedenke güete oder gewalt oder wîsheit oder swaz des ist, daz zuovellic ist. Daz gote zuogeleget ist, dar ane enkêret si sich niht; si nimet in in im; si versinket in daz wesen und nimet got, als er ist lûter wesen. Und enwære er niht wîse noch guot noch gereht, si næme in doch, als er ist lûter wesen. Hie glîchet sich vernünfticheit der obersten hêrschaft der engel, die die drîe kœre in in hânt: Thrôni die nement got in sich und behaltent got in in, und got ruowet in in; Cherubîn die bekennent got und blîbent dar ane; Seraphîn daz ist der brant. Disen glîchet sich vernünfticheit und beheltet got in ir. Mit disen engeln nimet vernünfticheit got in sînem kleithûse, blôz, als er ist ein âne underscheit.

Nû sprichet diu vrouwe: ›herre, mîn man, dîn kneht, ist tôt. Sie koment, den wir schuldic sîn, und nement mîne zwêne süne‹. Waz sint die ›zwêne süne‹ der sêle? Sant *Augustînus* sprichet – und mit im ein ander, heidenischer *meister* –

so tut das gar weh; wenn aber Gott sich von der Seele scheidet, so tut das *maßlos* weh. So wie die Seele dem Leibe das Leben gibt, so gibt Gott der Seele das Leben. So wie die Seele sich in alle Glieder ergießt, so fließt Gott in alle Kräfte der Seele und durchströmt sie so, daß sie dies⟨en Strom⟩ ⟨= Gott⟩ in Güte und Liebe weitergießen auf alles, was in ihrem Bereich ist, damit es alles seiner gewahr werde. So fließt er allzeit, das heißt oberhalb der Zeit, in der Ewigkeit und in jenem Leben, darin alle Dinge leben. Darum sprach unser Herr zu der Frau: ›Ich gebe das lebendige Wasser; wer davon trinkt, den dürstet nimmermehr, und er lebt im ewigen Leben‹ ⟨Joh. 4,13f.⟩.

Nun spricht die Frau: ›Herr, mein Mann, dein Knecht, ist tot‹. ›Knecht‹ besagt soviel wie: einer, der da für seinen Herrn ⟨etwas⟩ empfängt und bewahrt. Behielte er's für sich, so wäre er ein Dieb. Die Vernunft ist im eigentlicheren Sinne ›Knecht‹ als der Wille oder die Liebe. Wille und Liebe richten sich auf Gott ⟨nur⟩, insofern er gut ist, und wäre er nicht gut, so würden sie seiner nicht achten. Vernunft aber dringt hinauf in das *Sein*, ehe sie ⟨noch⟩ an Gutheit oder Macht oder Weisheit oder sonst etwas, das *akzidentell* ist, denkt. Was Gott *beigelegt* ist, daran kehrt sie sich nicht; sie nimmt ihn in sich ⟨= in seinem Selbst⟩; sie versinkt in das Sein und nimmt Gott, wie er lauteres Sein ist. Und wäre er nicht weise noch gut noch gerecht, sie nähme ihn doch so, wie er reines Sein ist. Hierin gleicht die Vernunft der obersten Herrschaft *der* Engel, die die drei Chöre umfassen: Die Throne nehmen Gott in sich auf und bewahren Gott in sich, und Gott ruht in ihnen; die Cherubim erkennen Gott und beharren dabei; die Seraphim sind »der Brand«. Diesen ⟨Engelchören⟩ gleicht die Vernunft und bewahrt Gott in sich. Mit diesen Engeln erfaßt die Vernunft Gott in seiner Kleiderkammer, nackt, wie er unterschiedslos Eines ist.

Nun spricht die Frau: ›Herr, mein Mann, dein Knecht, ist tot. Sie, denen wir schulden, kommen und nehmen meine beiden *Söhne* weg‹ ⟨4 Kö. 4,1⟩. Wer sind die ›beiden Söhne‹ der Seele? Sankt Augustinus sagt – und mit ihm ein anderer,

von zwein antlützen der sêle. Daz ein ist gekêret in dise werlt und ze dem lîbe; in dem würket si tugent und kunst und heilic leben. Daz ander antlütze ist gekêret die rihte in got; in dem ist âne underlâz götlich lieht und würket dar inne, aleine daz si ez niht enweiz, dar umbe, wan si dâ heime niht enist. Daz vünkelîn der vernünfticheit, blôz in gote genomen, dâ lebet der ›man‹. Dâ geschihet diu geburt, dâ wirt der sun geborn. Diu geburt engeschihet niht eines in dem jâre noch eines in dem mânôte noch eines in dem tage, mêr: alle zît, daz ist obe zît in der wîte, dâ noch hie noch nû enist, noch natûre noch gedanke. Dar umbe sprechen wir ›sun‹ und niht ›tohter‹.

Nû sprechen wir von den ›zwein sünen‹ in einem andern sinne, daz ist: verstantnisse und wille. Verstantnisse brichet ze dem êrsten ûz vernünfticheit, und wille gât dar nâch ûz in beiden. Dâ von niht mê! –

Nû sprechen wir in einem andern sinne von den ›zwein sünen‹ der vernünfticheit. Der ein ist diu mügelicheit, der ander ist diu würklicheit. Nû sprichet ein heidenischer *meister*: »diu sêle hât in dirre kraft mügelicheit, alliu dinc ze werdenne geistlîche«. In der würkenden kraft glîchet si sich dem vater und würket alliu dinc in ein niuwez wesen. Got wolte in sie gedrücket haben natûre aller crêatûren; dô enwas si niht vor der werlt. Got hât alle dise werlt geistlîche gemachet in einem ieglîchen engel, ê disiu werlt gemachet würde in ir selben. Der engel hât zwei verstantnisse. Daz ein ist ein morgenlieht, daz ander ist ein âbentlieht. Daz morgenlieht ist, daz er alliu dinc sihet in gote. Daz âbentlieht ist, daz er alliu dinc sihet in sînem natiurlîchen liehte. Gienge er ûz in diu dinc, sô würde ez naht. Nû blîbet er inne, dar umbe heizet ez ein âbentlieht. Wir sprechen, daz die engel sich vröuwent, sô der mensche ein guot werk tuot. Unser *meister* vrâgent, ob die engel betrüebet werden, sô der mensche sünde tuot. Wir

heidnischer Meister – von zwei Antlitzen der Seele. Das eine ist dieser Welt zugekehrt und dem Leibe; in ihm wirkt sie Tugend und Kunst und heiligmäßiges Leben. Das andere Antlitz ist geradeswegs Gott zugekehrt; in ihm ist ununterbrochen göttliches Licht und wirkt darin, wenngleich sie ⟨= die Seele⟩ deshalb nicht darum weiß, weil sie nicht *daheim* ist. Wird das Fünklein der Seele rein in Gott erfaßt, so *lebt* der ›Mann‹. Dort geschieht die Geburt, dort wird der Sohn geboren. Diese Geburt geschieht nicht *einmal* im Jahr noch *einmal* im Monat noch *einmal* im Tage, sondern *allzeit*, das heißt oberhalb der Zeit in der Weite, wo weder Hier noch Nun ist, weder Natur noch Gedanke. Darum sagen wir »Sohn« und nicht »Tochter«.

Nun wollen wir von den ›zwei Söhnen‹ in einem andern Sinne sprechen, das heißt: ⟨als⟩ von Erkenntnis und Willen. Die Erkenntnis bricht als erste aus der Vernunft, und danach geht der Wille aus ihnen beiden aus. Darüber nichts weiter!

Wieder in einem andern Sinne wollen wir von den ›zwei Söhnen‹ der Vernunft sprechen. Der eine ist die »Möglichkeit« ⟨= die mögliche Vernunft⟩, der andere ist die »Tätigkeit« ⟨= die tätige Vernunft⟩. Nun sagt ein heidnischer Meister: »Die Seele hat in dieser Kraft ⟨d. h. in der »möglichen« Vernunft⟩ das Vermögen, geistig alles zu werden«. In der *wirkenden* Kraft gleicht sie dem Vater und wirkt alles zu einem neuen Sein. Gott hätte die Natur aller Kreaturen in sie eindrücken wollen; nun aber war sie noch nicht *vor* der Welt. Gott hat diese ganze Welt *geistig* geschaffen in einem jeglichen Engel, ehe diese Welt in sich selbst geschaffen wurde. Der Engel hat zweierlei Erkenntnis. Die eine ist ein Morgenlicht, die andere ist ein Abendlicht. Das Morgenlicht besteht darin, daß er ⟨= der Engel⟩ alle Dinge in Gott sieht. Das Abendlicht ⟨hingegen⟩ besteht darin, daß er alle Dinge in seinem natürlichen Licht sieht. Ginge er aus in die Dinge, so würde es Nacht. Nun aber bleibt er innen, darum heißt es ein Abendlicht. Wir sagen, daß die Engel sich freuen, wenn der Mensch ein gutes Werk tut. Unsere Meister stellen die Frage, ob die Engel betrübt werden, wenn der Mensch Sünde tut?

sprechen: nein! wan sie sehent in die gerehticheit gotes und nement dar inne alliu dinc in im, als sie sint in gote. Dar umbe enmügen sie sich niht betrüeben. Nû glîchet sich vernünfticheit in der mügelîchen kraft dem natiurlîchen liehte der engel, daz dâ ist daz âbentlieht. Mit der würkenden kraft sô treget si alliu dinc ûf in got und ist alliu dinc in dem morgenliehte.

Nû sprichet diu vrouwe: ›sie koment, den wir schuldic sîn, und nement mîne zwêne süne in irn dienst‹. Nû sprichet der wîssage: ›entlêhen ledigiu vaz umbe dîne nâchgebûren!‹ Dise ›nâchgebûren‹ sint alle crêatûren und die vünf sinne und alle die krefte der sêle – diu sêle hât vil krefte in ir, die gar heimlîche würkent – und ouch die engel. Von allen disen ›nâchgebûren‹ solt dû ›entlêhen ledigiu vaz‹.

Daz wir vil ›îteler vaz entlêhen‹ und daz diu alliu gevüllet werden mit götlîcher wîsheit, daz wir dâ von unser ›schult vergelten‹ müezen und êwiclîche dâ von leben, ›daz dâ über ist‹, des helfe uns got. Âmen.

Wir sagen: Nein! denn sie schauen in die Gerechtigkeit Gottes und nehmen darin alle Dinge in ihm ⟨= in Gott⟩, wie sie in Gott sind. Deshalb *können* sie sich nicht betrüben. Nun gleicht die Vernunft in der »*möglichen*« Kraft dem natürlichen Licht der Engel, welches das Abendlicht ist. Mit der »*wirkenden*« Kraft ⟨aber⟩ trägt sie alle Dinge hinauf in Gott, und sie *ist* alle Dinge in diesem Morgenlicht.

Nun spricht die Frau: ›Sie kommen, denen wir schulden, und nehmen meine beiden Söhne in ihren Dienst‹. Der Prophet aber spricht: ›Entleihe leere Gefäße ringsum bei deinen Nachbaren‹ ⟨4 Kö. 4,7⟩. Diese ›Nachbaren‹, das sind alle Kreaturen und die fünf Sinne und alle Kräfte der Seele – die Seele hat viele Kräfte in sich, die gar verborgen wirken – und auch die Engel. Von allen diesen ›Nachbaren‹ sollst du ›leere Gefäße entleihen‹.

Daß wir viele ›leere Gefäße entleihen‹ und alle gefüllt werden mögen mit göttlicher Weisheit, auf daß wir damit unsere ›Schuld begleichen‹ können und ewig von dem leben, ›was übrigbleibt‹, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 38⟩

In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum.

Disiu wort beschrîbet sant *Lukas*: ›in der zît wart gesant der engel Gabriêl von gote‹. In welher zît? ›In dem sehsten mânôte‹, dô Johannes Baptistâ was in sîner muoter lîbe.

Der mich vrâgete: war umbe beten wir, war umbe vasten wir, war umbe tuon wir alliu unseriu werk, war umbe sîn wir getoufet, war umbe ist got mensche worden, daz daz hœhste was? – ich spræche: dar umbe, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde. Dar umbe ist alliu diu schrift geschriben, dar umbe hât got die werlt geschaffen und alle engelische natûre, daz got geborn werde in der sêle und diu sêle in gote geborn werde. Alles kornes natûre meinet weizen, und alles schatzes natûre meinet golt, und alliu geberunge meinet menschen. Dar umbe sprichet ein *meister*: man envindet kein tier, ez enhabe etwaz glîches dem menschen.

›In der zît‹. In dem, dâ daz wort ze dem êrsten enpfangen wirt in mîner vernunft, dâ ist ez sô lûter und sô kleinlich, daz ez ein wâr wort ist, ê ez gebildet wirt in mînem gedanke. Ze dem dritten mâle wirt ez gesprochen ûzwendic mit dem munde, und alsô enist ez niht dan ein offenbârunge des innern wortes. Alsô wirt daz êwige wort gesprochen inwendic in dem herzen der sêle, in dem innersten, in dem lûtersten, in dem houbete der sêle, dâ ich nû von sprach, in vernünfticheit: dâ geschihet diu geburt inne. Der niht dan einen ganzen wân und ein hoffenunge hie zuo hæte, der möhte gerne wizzen, wie disiu geburt geschihet und waz hie zuo hilfet.

Sant *Paulus* sprichet: ›in der vüllede der zît sante got sînen sun‹. Sant *Augustînus* sprichet, waz dâ sî ›vüllede der zît‹: »dâ niemer zît enist, dâ ist ›vüllede der zît‹«. Danne ist der tac

PREDIGT 38

In illo tempore missus est angelus Gabriel a deo: ave gratia plena, dominus tecum ⟨*Luc. 1,26 u. 28*⟩.

Diese Worte schreibt Sankt Lukas: ›In der Zeit ward der Engel Gabriel von Gott gesandt‹. In welcher Zeit? ›Im sechsten Monat‹, als Johannes Baptista in seiner Mutter Leibe war ⟨Luk. 1,26⟩.

Wenn man mich fragte: Warum beten wir, warum fasten wir, warum tun wir alle unsere Werke, warum sind wir getauft, warum ist Gott Mensch geworden, was das Höchste war? – Ich würde sagen: darum, auf daß Gott in der Seele geboren werde und die Seele ⟨wiederum⟩ in Gott geboren werde. *Darum* ist die ganze Schrift geschrieben, *darum* hat Gott die Welt und alle Engelsnatur geschaffen: auf daß Gott in der Seele geboren werde und die Seele ⟨wiederum⟩ in Gott geboren werde. Eines jeden Kornes Natur zielt auf Weizen, und alles Metalls Natur zielt auf Gold, und jedes Gebären zielt auf den Menschen. Darum sagt ein Meister: Man findet kein Tier, das nicht etwas dem Menschen Gleiches aufwiese.

›In der Zeit‹. Anfangs, wenn ein Wort *in meiner Vernunft empfangen* wird, so ist es da so lauter und so subtil, daß es ein *wahres* Wort ist, ehe es in meinem Gedanken vorgestellt wird. Drittens wird es äußerlich mit dem Munde ⟨*aus-*⟩*gesprochen*, und *so* ist es ⟨dann⟩ nichts als ein Offenbarmachen des *inneren* Wortes. So auch wird das ewige Wort *innerlich* in dem *Herzen* der Seele gesprochen, im Innersten, im Lautersten, im Haupt der Seele, wovon ich neulich sprach, *in der Vernunft*: dort innen vollzieht sich die Geburt. Wer nichts als eine volle Ahnung und eine Hoffnung hierauf hätte, der möchte gern wissen, wie diese Geburt geschieht und was dazu verhilft.

Sankt Paulus spricht: ›In der Fülle der Zeit sandte Gott seinen Sohn‹ ⟨Gal. 4,4⟩. Sankt Augustinus erklärt, was ›Fülle der Zeit‹ sei: »Wo es nimmermehr Zeit gibt, da ist ›Fülle der Zeit‹ «. Dann ist der Tag voll, wenn vom Tage

vol, als des tages niemer enist. Daz ist ein nôtwârheit: alliu zît muoz dâ abe sîn, dâ sich disiu geburt hebet, wan niht enist, daz dise geburt alsô sêre hinder als zît und crêatûre. Daz ist ein gewissiu wârheit, daz zît got noch die sêle von natûre niht berüeren enmac. Möhte diu sêle von zît berüeret werden, si enwære niht sêle, und möhte got von zît berüeret werden, er enwære niht got. Wære aber, daz zît die sêle berüeren möhte, sô enmöhte got niemer in ir geborn werden, und si enmöhte niemer in gote geborn werden. Dâ got geborn sol werden in der sêle, dâ muoz alliu zît abegevallen sîn, oder si muoz der zît entvallen sîn mit willen oder mit begerunge.

Ein ander sin von ›vüllede der zît‹: der die kunst hæte und die maht, daz er die zît und allez, daz in der zît in sehs tûsent jâren ie geschach und daz noch geschehen sol biz an daz ende, her wider geziehen künde in ein gegenwertic nû, daz wære ›vüllede der zît‹. Daz ist daz nû der êwicheit, dâ diu sêle in gote alliu dinc niuwe und vrisch und gegenwertic bekennet und in der lust, als diu ich iezuo gegenwertic hân. Ich las niuwelîche in einem buoche – der ez gegründen künde! –, daz got die werlt iezuo machet als an dem êrsten tage, dô er die werlt geschuof. Hie ist got rîche, und daz ist gotes rîche. Diu sêle, in der got sol geborn werden, der muoz diu zît entvallen, und si muoz der zît entvallen und sol sich ûftragen und sol stân in einem înkaffenne in disen rîchtuom gotes: dâ ist wîte âne wîte und breite âne breite; dâ bekennet diu sêle alliu dinc und bekennet sie dâ volkomen.

Die *meister*, die dâ beschrîbent, wie wît der himel sî, daz wære unglouplich ze sprechenne: diu minste kraft, diu in mîner sêle ist, diu ist wîter dan der wîte himel; ich geswîge der vernünfticheit: diu ist wît âne wîte. In dem houbete der sêle, in vernünfticheit, in der bin ich als nâhe der stat über tûsent mîle jensît des mers als der stat, dâ ich iezuo inne stân.

nichts mehr übrigbleibt. Es ist notwendig wahr: Alle Zeit muß dort weg sein, wo diese Geburt anhebt, denn nichts gibt es, was diese Geburt so sehr behindert wie Zeit und Kreatur. Es ist eine gesicherte Wahrheit, daß Zeit weder Gott noch die Seele von Natur aus zu berühren vermag. Könnte die Seele von der Zeit berührt werden, sie wäre nicht Seele; und könnte Gott von der Zeit berührt werden, er wäre nicht Gott. Wäre es aber so, daß die Zeit die Seele berühren könnte, so könnte Gott nimmermehr in ihr geboren werden, und sie könnte nimmermehr in Gott geboren werden. Wo Gott in der Seele geboren werden soll, da muß alle Zeit abgefallen oder sie muß der Zeit entfallen sein mit Willen oder mit Begehren.

Ein anderer Sinn von ›Fülle der Zeit‹: Wer die Kunst besäße und die Macht, daß er die Zeit und alles, was in der Zeit in sechstausend Jahren je geschah und was noch geschehen wird bis an das Ende, heranziehen könnte in ein gegenwärtiges Nun, das wäre ›Fülle der Zeit‹. Das ist das Nun der Ewigkeit, in dem die Seele alle Dinge in Gott neu und frisch und gegenwärtig erkennt und in der ⟨gleichen⟩ Lust, wie ⟨ich diejenigen Dinge erkenne,⟩ die ich im Augenblick jetzt gegenwärtig vor mir habe. Ich las neulich in einem Buche – wer's doch ergründen könnte! –, daß Gott die Welt *jetzt* mache wie am ersten Tage, da er die Welt erschuf. Hierin ist Gott reich, und das ist Gottes Reich. Die Seele, in der Gott geboren werden soll, der muß die Zeit und sie muß der Zeit entfallen, und sie muß sich aufschwingen und muß verharren in einem Anstarren dieses Reichtums Gottes: da ist Weite ohne Weite und Breite ohne Breite; da erkennt die Seele alle Dinge und erkennt sie da in Vollkommenheit.

Die Meister schreiben ⟨zwar⟩, es sei unglaubwürdig, wenn man aussage, wie weit der Himmel sei; die geringste Kraft aber, die es in meiner Seele gibt, die ist weiter als der weite Himmel, ganz zu schweigen von der Vernunft: die ist weit ohne Weite. Im Haupte der Seele, in der Vernunft, in der bin ich einer Stätte über tausend Meilen jenseits des Meeres ebenso nahe wie der Stelle, auf der ich jetzt stehe. In dieser

In dirre wîte und in disem rîchtuome gotes dâ bekennet diu sêle, aldâ entvellet ir niht, und dâ enist si nihtes wartende.

›Der engel wart gesant‹. Die *meister* sprechent, daz der engel menige ist zal boben zal. Ir menige ist sô grôz, daz sie kein zal begrîfen enmac; ir zal enmac joch niht bedâht werden. Der underscheit künde genemen âne zal und âne menige, dem wæren hundert als ein. Wæren joch hundert persônen in der gotheit, der underscheit künde genemen âne zal und âne menige, der enbekente doch niht dan einen got. Es wundernt sich unglöubige liute und etlîche ungelêrte kristene liute, und joch etlîche pfaffen wizzen dâ von als wênic als ein stein: die nement drîe als drîe küeje oder drîe steine. Aber, der underscheit kan genemen in gote âne zal und âne menige, der bekennet, daz drîe persônen sîn ein got.

Der engel ist ouch sô hôch: die besten *meister* sprechent, daz ieglich engel habe eine ganze natûre. Glîcher wîs, als ob ein mensche wære, der allez daz hæte, daz alle menschen ie gehâten und nû hânt und iemermê gehaben suln an gewalt und an wîsheit und an allen dingen, daz wære ein wunder, und sô enwære er doch niht dan ein mensche; wan der mensche hæte allez daz, daz alle menschen hânt, und wære dannoch verre den engeln. Alsô hât ein ieglich engel eine ganze natûre und ist gesundert von dem andern als ein tier von dem andern, daz einer andern natûre ist. An dirre menige der engel ist got rîche, und der daz bekennet, der bekennet gotes rîche. Si bewîset gotes rîche, als ein herre bewîset wirt von der menige sîner ritter. Dar umbe heizet er ›ein herre got der here‹. Alliu disiu menige der engel, swie hôch sie sint, die hânt ein mitewürken und helfen dar zuo, dâ got geborn wirt in der sêle, daz ist: sie hânt lust und vröude und wunne in der geburt; sie enwürkent niht. Dâ enist kein werk der crêatûren, wan got der würket die geburt aleine, mêr: die engel hânt ein diensthaft

Weite und in diesem Reichtum Gottes erkennt die Seele, da entfällt ihr nichts, und da schaut sie nach nichts mehr aus.

›Der Engel ward gesandt‹. Die Meister sagen, daß der Engel Menge eine Zahl über aller Zahl sei. Ihre Menge ist so groß, daß keine Zahl sie umfassen kann; ihre Zahl kann nicht einmal gedacht werden. Wer ⟨aber⟩ Unterschiedenheit zu fassen vermöchte *ohne* Zahl und *ohne* Menge, dem wären hundert wie eins. Wären auch hundert Personen in der Gottheit: wer Unterschiedenheit zu fassen vermöchte *ohne* Zahl und *ohne* Menge, der erkennte doch nicht mehr als *einen* Gott. Darüber wundern sich ungläubige Leute und manche ungelehrte Christenleute, und selbst manche Pfaffen wissen davon so wenig wie ein Stein: die verstehen unter *drei* drei Kühe oder drei Steine. Wer aber Unterschiedenheit in Gott *ohne* Zahl und *ohne* Menge zu fassen vermag, der erkennt, daß drei Personen *ein* Gott sind.

Der Engel steht auch so hoch, daß die besten Meister sagen, jeglicher Engel habe ⟨jeweils⟩ eine ganze Natur ⟨für sich⟩. Gleichsam, wie wenn es einen Menschen gäbe, der alles das besäße, was alle Menschen je besaßen und jetzt besitzen und je besitzen werden an Gewalt und an Weisheit und an allem, das wäre ein Wunder; und doch wäre er nichts als ein Mensch, denn der Mensch besäße ⟨zwar⟩ alles das, was *alle* Menschen besitzen, wäre aber immer noch weit von den Engeln entfernt. So denn hat jeglicher Engel eine ganze Natur ⟨für sich⟩ und ist abgesondert von dem andern wie ein Tier von dem andern, das von einer andern Art ist. An dieser Menge der Engel ist Gott reich, und wer das erkennt, der erkennt Gottes Reich. Sie ⟨= die Menge der Engel⟩ weist Gottes Reich aus, wie ein Herr ⟨als solcher⟩ durch die Menge seiner Ritter ausgewiesen wird. Darum heißt er ›ein Herr-Gott der Heerscharen‹. Diese ganze Menge der Engel, wie erhaben sie auch sind, die müssen mitwirken und helfen dazu, wenn Gott in der Seele geboren wird, das heißt: sie haben Lust und Freude und Wonne an der Geburt; sie wirken aber dabei nichts. Ein Wirken der Kreaturen gibt es da nicht, denn Gott wirkt diese Geburt allein; die Engel

werk hie zuo. Allez, daz dar zuo würket, daz ist ein dienstlich werk.

Der engel was genant ›Gabriêl‹. Er tete ouch, waz er hiez. Er hiez als wênic Gabriêl als Kuonrât. Nieman enkan wizzen des engels namen. Dâ der engel genant ist, dâ enkam nie meister noch sin zuo; vil lîhte ist er namelôs. Diu sêle enhât ouch keinen namen; als wênic als man gote eigenen namen vinden mac, als wênic mac man der sêle eigenen namen vinden, aleine dâ grôziu buoch von geschriben sîn. Aber dâ si ein ûzluogen hât ze den werken, dâ von gibet man ir namen. Ein zimberman daz enist sîn name niht, mêr: den namen nimet er von dem werke, des er ein meister ist. Den namen ›Gabriêl‹ den nam er von dem werke, des er ein bote was, wan ›Gabriêl‹ sprichet ›kraft‹. In dirre geburt würket got krefticlîche oder würket kraft. Waz meinet alliu diu kraft der natûre? – daz si sich selben würken wil. Waz meinet alliu diu natûre, diu dâ würket gebern? – daz si sich selben würken wil. Diu natûre mînes vaters wolte würken in sîner natûre einen vater. Dô des niht gesîn enmohte, dô wolte si ein würken, daz im alles dinges glîch wære. Dô der kraft gebrach, dô worhte si ein, sô si glîchest mohte: daz was ein sun. Dâ aber der kraft noch mê gebrichet oder ein ander ungevelle geschihet, dâ würket si noch einen unglîchern menschen. Aber in gote ist volliu kraft; dar umbe würket er sîn glîch in sîner geburt. Allez, daz got ist an gewalt und an wârheit und an wîsheit, daz gebirt er alzemâle in die sêle.

Sant *Augustînus* sprichet: »swaz diu sêle minnet, dem wirt si glîch. Minnet si irdischiu dinc, sô wirt si irdisch. Minnet si got«, sô möhte man vrâgen, »wirt si danne got?« Spræche ich daz, daz lûtte unglouplich den, die ze kranken sin hânt und ez niht vernement. Mêr: sant *Augustînus* sprichet: »ich enspriche

〈aber〉 haben 〈nur〉 ein *dienendes* Werk dabei. Alles, was dazu mitwirkt, das ist ein *dienendes* Werk.

Der Engel war genannt ›Gabriel‹. Er *tat* auch so, wie er *hieß*. Er hieß 〈im Grunde〉 so wenig Gabriel wie Konrad. Niemand kann des Engels Namen wissen. Wo der Engel 〈mit seinem eigentlichen Namen〉 benannt ist, dahin ist noch nie ein Meister oder Verstand hingedrungen; vielleicht ist er 〈überhaupt〉 namenlos. Die Seele hat auch keinen Namen. So wenig wie man für Gott einen eigentlichen Namen finden kann, so wenig kann man für die Seele einen eigentlichen Namen finden, wenngleich darüber dicke Bücher geschrieben worden sind. Sofern sie aber Ausschau hält nach Werken, gibt man ihr von daher einen Namen. Ein Zimmermann: das ist ja sein Name nicht, *den* Namen vielmehr erhält er von dem *Werke*, worin er ein Meister ist. Den Namen ›Gabriel‹, den erhielt er von dem *Werke*, für das er ein Bote war, denn ›Gabriel‹ bedeutet ›Kraft‹ 〈vgl. Luk. 1,35〉. In dieser Geburt wirkt Gott kraftvoll oder bewirkt er Kraft. Worauf zielt alle Kraft der Natur? – darauf, daß sie sich selbst zeugen will. Worauf zielt alle Natur, die im Gebären wirkt? – darauf, daß sie sich selbst zeugen will. Die Natur meines Vaters wollte in seiner 〈Vater-〉Natur einen Vater hervorbringen. Als sie das nicht vermochte, wollte sie 〈wenigstens〉 ein 〈Etwas〉 hervorbringen, das ihm in allem ähnlich wäre. Als 〈auch〉 die Kraft 〈*dazu*〉 nicht ausreichte, brachte sie das Ähnlichste, das sie vermochte, hervor: das war ein Sohn. Wenn aber die Kraft noch weniger hinreicht oder sonst ein Mißgeschick geschieht, dann bringt sie einen 〈dem Vater〉 noch unähnlicheren Menschen hervor. In Gott aber ist *volle* Kraft; darum bringt er in *seiner* Geburt sein Ebenbild hervor. Alles, was Gott ist an Gewalt und an Wahrheit und an Weisheit, das gebiert er vollends in die Seele.

Sankt Augustinus sagt: »Was die Seele liebt, dem wird sie gleich. Liebt sie irdische Dinge, so wird sie irdisch. Liebt sie Gott«, so könnte man fragen, »wird sie dann Gott?« Sagte ich das, so klänge es unglaublich für die, die zu schwachen Verstand haben und es nicht fassen. Augustinus aber sagt:

ez niht, mêr: ich wîse iuch an die schrift, diu dâ sprichet: ›ich hân gesprochen, daz ir gote sît‹«. Der etwaz hæte des rîchtuomes, dâ ich vor von gesprochen hân, einen blik oder joch eine hoffenunge oder eine zuoversiht, der vernæme diz wol! Ez enwart nie geburt sô sippe noch sô glîch noch sô ein, als diu sêle gote wirt in dirre geburt. Ist ez, daz ez an ihte gehindert wirt, daz si niht alles dinges glîch enwirt, daz enist gotes schult niht; als verre als ir gebrechen entvallent, als verre würket er sie im glîch. Daz der zimberman niht ein schœne hûs gewürken enkan ûz wurmihtem holze, daz enist sîn schult niht; ez gebrichet an dem holze. Alsô ist ez an götlîchem würkenne in der sêle. Möhte sich der minste engel erbilden oder geborn werden in der sêle, dâ engegen wære alliu disiu werlt niht; wan in einem einigen vünkelîne des engels grüenet, loubet und liuhtet allez, daz in der werlt ist. Mêr: dise geburt würket got selber; der engel enmac dâ kein werk gewürken wan ein diensthaft werk.

›Âvê‹, daz ist ›âne wê‹. Swer dâ ist âne crêatûre, der ist ›âne wê‹ und âne helle, und der allerminnest crêatûre ist und hât, der hât allerminnest wê. Ich sprach etwenne ein wort: der der werlt allerminnest hât, der hât ir allermeist. Niemannes enist diu werlt alsô eigen, als der alle die werlt gelâzen hât. Wizzet ir, wâ von got got ist? Dâ von ist got got, daz er âne crêatûre ist. Er ennante sich niht in der zît. In der zît ist crêatûre und sünde und tôt. Disiu hânt ein sippesîn in einem sinne, und wan diu sêle dâ der zît entvallen ist, dar umbe enist dâ noch wê noch pîne; joch ungemach wirt ir dâ ein vröude. Allez, daz ie bedâht möhte werden von luste und von vröude, von wunne und von minnelicheit, hebet man diu gegen der wunne, diu dâ ist in dirre geburt, daz enist niht vröude.

›Gnâden vol‹. Daz minste werk der gnâde ist hœher dan

»Ich sage es nicht: ich verweise euch vielmehr auf die Schrift, die da sagt: ›Ich habe gesagt, daß ihr Götter seid‹ ⟨Ps. 81,6⟩«. Wer nur etwas von dem Reichtum besäße, von dem ich vorhin gesprochen habe, einen Blick oder auch nur eine Hoffnung oder eine Zuversicht ⟨auf ihn⟩, der verstände dies wohl! Nie ward etwas durch Geburt ⟨einem andern⟩ so verwandt noch so gleich noch so vereint, wie die Seele es Gott in dieser Geburt wird. Ist es so, daß es in irgend etwas gehindert wird, so daß sie ⟨= die Seele⟩ ihm nicht in allem gleich wird, so ist das nicht Gottes Schuld; soweit ihre Unzulänglichkeiten von ihr abfallen, soweit macht er sie sich selbst gleich. Daß der Zimmermann aus wurmstichigem Holz nicht ein schönes Haus herzustellen vermag, das ist nicht seine Schuld; es hapert an dem Holze. So auch ist es mit dem göttlichen Wirken in der Seele. Könnte sich der niederste Engel in der Seele abbilden oder geboren werden, dagegen wäre diese ganze Welt nichts; denn von einem einzigen Fünklein des Engels grünt, laubt und leuchtet alles, was es in der Welt gibt. Diese Geburt aber bewirkt Gott selber; der Engel vermag dazu nichts als ein dienendes Werk zu verrichten.

›Ave‹, das bedeutet: »Ohne Weh«. Wer ohne Kreatur ist, der ist »ohne Weh« und ohne Hölle, und wer am allerwenigsten Kreatur ist und hat, der hat am allerwenigsten Weh. Ich sagte manchmal: Wer am wenigsten von der Welt besitzt, der besitzt von ihr am meisten. Niemandem ist die Welt so zu eigen wie dem, der die ganze Welt aufgegeben hat. Wißt ihr, wodurch Gott Gott ist? Dadurch ist Gott Gott, daß er ohne Kreatur ist. Er hat sich nie in der Zeit *genannt*. In der Zeit ist Kreatur und Sünde und Tod. Die sind in gewissem Sinne verwandt, und da die Seele dann ⟨= wenn sie die Welt aufgegeben hat⟩ der Zeit entfallen ist, darum gibt es da weder Weh noch Pein; ja, selbst Ungemach wird ihr da zur Freude. Alles, was je erdacht werden könnte an Lust und an Freude, an Wonne und an Liebenswertem, hält man das gegen die Wonne, die in dieser Geburt liegt, so ist es *keine* Freude mehr.

›Voll der Gnade‹. Das geringste Werk der Gnade ist höher

alle engel in der natûre. Sant *Augustînus* sprichet, daz ein gnâdenwerk, daz got würket, als daz er einen sünder bekêret und ze einem guoten menschen machet, daz ist grœzer, dan daz got eine niuwe werlt geschüefe. Als lîht ist gote, himel und erde umbe ze kêrenne, als mir ist, einen apfel umbe ze kêrenne in mîner hant. Dâ gnâde inne ist in der sêle, daz ist sô lûter und ist gote sô glîch und sô sippe, und gnâde ist âne werk, als in der geburt, dâ ich vor von gesprochen hân, kein werk enist. Gnâde enwürket kein werk. Sant ›Johannes engetete nie kein zeichen‹. Daz werk, daz der engel in gote hât, daz ist sô hôch, daz nie kein meister noch sin dar zuo enmöhte komen, daz sie daz werk begrîfen möhten. Aber von dem werke vellet ein spân – als dâ ein spân abevellet von einem balken, den man houwet –, ein blîchen, daz ist, dâ der engel mit sînem nidersten den himel berüeret: dâ von grüenet und blüejet und lebet allez, daz in dirre werlt ist.

Ich spriche etwenne von zwein brunnen. Aleine ez wunderlîche lûte, wir müezen sprechen nâch unserm sinne. Ein brunne, dâ diu gnâde ûz entspringet, ist, dâ der vater ûzgebirt sînen eingebornen sun; in dem selben entspringet diu gnâde, und aldâ gât diu gnâde ûz dem selben brunnen. Ein ander brunne ist, dâ die crêatûren ûz gote vliezent: der ist sô verre von dem brunnen, dâ diu gnâde ûz entspringet, als der himel ist von der erden. Gnâde enwürket niht. Dâ daz viur ist in sîner natûre, dâ enschadet ez noch enbrennet niht. Diu hitze des viures diu brennet hie nidene. Joch dâ diu hitze ist in der natûre des viures, dâ enbrennet si niht und ist unschedelich. Joch dâ diu hitze ist in dem viure, dâ ist si der rehten natûre des viures als verre, als der himel ist von der erden. Gnâde enwürket kein werk, si ist ze zart dar zuo; werk ist ir als verre, als der himel ist von der erden. Ein innesîn und ein anehaften und ein einen mit gote,

als alle Engel in ihrer Natur. Sankt Augustinus sagt, daß ein Gnadenwerk, das Gott wirkt – so, wenn er einen Sünder bekehrt und zu einem guten Menschen macht –, größer sei, als wenn er eine neue Welt erschüfe. ⟨Denn⟩ so leicht ist es Gott, Himmel und Erde umzukehren, wie es mir ist, einen Apfel umzukehren in meiner Hand. Wo die Gnade in der Seele ist, da ist das so lauter und ist Gott so gleich und so verwandt und ist die Gnade so ohne Werk wie in der Geburt, von der ich vorhin gesprochen habe, kein Werk ist. Gnade wirkt kein Werk. Sankt ›Johannes hat nie ein Zeichen gewirkt‹ ⟨Joh. 10,41⟩. Das Werk ⟨aber⟩, das der Engel in Gott wirkt ⟨= das »dienende Werk«⟩, das ist so hoch, daß nie ein Meister oder Verstand dahin zu gelangen vermöchte, daß sie dieses Werk begreifen könnten. Von *diesem* Werke aber fällt ein Span ab – wie da, wo von einem Balken, den man behaut, ein Span abfällt –, ein Aufblitzen, und zwar dort, wo der Engel mit seiner untersten Seinssphäre den Himmel berührt: dadurch grünt und blüht und lebt alles, was es in dieser Welt gibt.

Ich spreche mitunter von zwei Bornen. Wenn es auch wunderlich klingen mag, wir müssen ⟨nun einmal⟩ nach *unserm* Verstande reden. Der eine Born, aus dem die Gnade entspringt, ist da, wo der Vater seinen eingeborenen Sohn ausgebiert; aus eben demselben entspringt die Gnade, und ebendort strömt die Gnade aus demselben Born aus. Ein zweiter Born ist da, wo die Kreaturen aus Gott fließen: der ist so fern von jenem Born, aus dem die Gnade entspringt, wie der Himmel von der Erde. Gnade *wirkt* nicht. Wo das Feuer in seiner ⟨Feuers-⟩*Natur* ist, da schadet es nicht, noch setzt es in Brand. Die *Hitze* des Feuers ⟨vielmehr nur⟩, die entzündet hienieden ⟨= auf Erden⟩. Und selbst die Hitze, wo sie in der Feuersnatur steckt, da brennt sie nicht und ist unschädlich. Ja da, wo die Hitze im Feuer steckt, da ist sie der rechten Natur des Feuers so fern, wie der Himmel von der Erde ist. Gnade wirkt kein Werk, sie ist zu sublim dazu; Wirken liegt ihr so fern, wie der Himmel von der Erde ist. Ein Innesein und ein Anhaften und ein Vereinen mit Gott, *das* ist Gnade, und da ist

daz ist gnâde, und dâ ist ›got mite‹, wan daz volget zehant dar nâch:

›Got mit dir‹ – dâ geschihet diu geburt. Ez endarf nieman unmügelich dünken, hie zuo ze komenne. Waz schadet mir daz, swie swære ez ist, sît er ez würket? Alliu sîniu gebot sint mir lihte ze haltenne. Er heize mich joch allez, daz er welle, des enahte ich nihtes niht, daz ist mir allez kleine, ob er mir sîne gnâde dar zuo gibet. Ez sprechent etlîche, sie enhaben ez niht; sô spriche ich: ›daz ist mir leit. Begerst dû es aber?‹ – ›Nein!‹ – ›Daz ist mir noch leider‹. Enmac man ez niht gehaben, sô habe man doch eine begerunge dar zuo. Enmac man der begerunge niht gehaben, sô beger man doch einer begerunge. *Dâvît* sprichet: ›ich hân begert einer begerunge, herre, ze dîner gerehticheit‹.

Daz wir gotes alsô begern, daz er in uns geborn werden welle, des helfe uns got. Âmen.

›Gott mit ⟨dir⟩‹, denn das folgt unmittelbar danach ⟨= nach dem ›Ave‹ im »Englischen Gruß«⟩:

›Gott mit dir‹ – da geschieht die Geburt. Es darf niemanden unmöglich dünken, hierzu zu kommen. Was schadet es mir, wenn es auch noch so schwer ist, da *er* es ja wirkt? Alle seine Gebote sind mir leicht zu halten. Er heiße mich auch alles, was er wolle, das achte ich für gar nichts, das ist mir alles ein Kleines, wenn er mir seine Gnade dazu gibt. Es sagen manche, sie hätten es nicht; dann sage ich: »Das tut mir leid. Verlangst du aber danach?« – »Nein!« – »Das ist mir noch leider«. Kann man es nicht haben, so habe man doch ein *Verlangen* danach. Kann man ⟨aber auch⟩ das Verlangen nicht haben, so verlange man doch ⟨wenigstens⟩ nach einem Verlangen. David spricht: ›Ich habe, Herr, nach einem Verlangen nach deiner Gerechtigkeit verlangt‹ ⟨Ps. 118,20⟩.

Daß wir danach verlangen, daß er in uns geboren werden wolle, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 39⟩

Iustus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius etc.

Ein wörtelîn liset man hiute in der epistel, und ez sprichet der *wîse man*: ›der gerehte lebet in die êwicheit‹.

Etwenne hân ich gesprochen, waz ein gereht mensche sî; aber nû spriche ich in einem andern sinne anders: daz ist ein gereht mensche, der in die gerehticheit îngebildet und übergebildet ist. Der gerehte lebet in gote und got in im, wan got wirt geborn in dem gerehten und der gerehte in gote; wan von einer ieglîchen tugent des gerehten wirt got geborn und wirt ervröuwet von einer ieglîchen tugent des gerehten, und niht aleine von einer ieglîchen tugent, mêr: von einem ieglîchen werke des gerehten, swie kleine ez sî, daz von dem gerehten in der gerehticheit geworht wirt, von dem wirt got ervröuwet, jâ durchvröuwet; wan ez enblîbet niht in sînem grunde, ez enwerde durchkützelt von vröude. Und diz ist groben liuten ze gloubenne und erliuhten ze wizzenne.

Der gerehte ensuochet niht in sînen werken; wan die iht suochent in irn werken, die sint knehte und mietlinge, oder die umbe einic warumbe würkent. Dar umbe, wilt dû în- und übergebildet werden in die gerehticheit, sô enmeine niht in dînen werken und enbilde kein warumbe in dich, noch in zît noch in êwicheit, noch lôn noch sælicheit, noch diz noch daz; wan disiu werk sint alliu wærlîche tôt. Jâ, und bildest dû got in dich, swaz dû werke dar umbe würkest, diu sint alliu tôt, und dû verderbest guotiu werk; und niht aleine verderbest dû guotiu werk, mêr: dû tuost ouch sünde, wan dû tuost rehte als ein gartenære, der einen garten pflanzen sölte und danne die böume ûzriutete und wölte danne lôn haben. Alsô

PREDIGT 39

Iustus in perpetuum vivet et apud dominum est merces eius etc. ⟨*Sap. 5,16*⟩

Ein Wörtlein liest man heute in der Epistel, und es spricht »der Weise«: ›Der Gerechte lebt in Ewigkeit‹ ⟨Weish. 5,16⟩.

Gelegentlich habe ich dargelegt, was ein gerechter Mensch sei; jetzt aber sage ich in einem andern Sinne: Das ist ein gerechter Mensch, der in die Gerechtigkeit eingebildet und übergebildet ist. Der Gerechte lebt in Gott und Gott in ihm, denn Gott wird geboren in dem Gerechten und der Gerechte in Gott; denn durch eine jegliche Tugend des Gerechten wird Gott geboren und wird erfreut durch eine jegliche Tugend des Gerechten. Und nicht nur durch eine jegliche *Tugend*, sondern auch durch jegliches *Werk* des Gerechten, wie gering es auch sein mag, das durch den Gerechten und in der Gerechtigkeit gewirkt wird, durch das wird Gott erfreut, ja *durch*freut; denn nichts bleibt in seinem Grunde, das nicht von Freude durchkitzelt würde. Und grobsinnige Leute müssen dies ⟨einfach⟩ *glauben*, die erleuchteten aber müssen es *wissen*.

Der Gerechte sucht nichts mit seinen Werken; denn diejenigen, die mit ihren Werken irgend etwas suchen, oder auch solche, die um eines Warum willen wirken, die sind Knechte und Mietlinge. Darum, willst du eingebildet und überbildet werden in die Gerechtigkeit, so beabsichtige nichts mit deinen Werken und ziele auf kein Warum ab, weder in Zeit noch in Ewigkeit, weder auf Lohn noch auf Seligkeit noch auf dies oder das; denn solche Werke sind wahrlich alle tot. Ja, selbst wenn du dir Gott zum Ziel nimmst, so sind alle Werke, die du ⟨selbst⟩ *darum* wirken magst, tot, und du verdirbst ⟨damit⟩ gute Werke; und nicht nur verdirbst du gute Werke, sondern du tust auch Sünde, denn du tust wie ein Gärtner, der einen Garten pflanzen sollte, dabei aber die Bäume ausrodete und dann ⟨noch⟩ Lohn ⟨dafür⟩ haben

verderbest dû guotiu werk. Und dar umbe, wilt dû leben und wilt, daz dîniu werk leben, sô muost dû allen dingen tôt sîn und ze nihte worden sîn. Der crêatûre eigen ist, daz si von ihte iht mache; aber gotes eigen ist, daz er von nihte iht mache; und dar umbe, sol got iht in dir oder mit dir machen, sô muost dû vor ze nihte worden sîn. Und dar umbe ganc in dînen eigenen grunt, und dâ würke, und diu werk, diu dû dâ würkest, diu sint alliu lebendic. Und dar umbe sprichet er: ›der gerehte lebet‹, wan dar umbe daz er gereht ist, dar umbe würket er, und sîniu werk diu lebent.

Nû sprichet er: ›sin lôn ist bî dem herren‹. Von disem ein wênic. Daz er sprichet ›bî‹, daz ist, daz des gerehten lôn ist, dâ got selber ist; wan des gerehten sælicheit und gotes sælicheit ist éin sælicheit, wan dâ ist der gerehte sælic, dâ got sælic ist. Ez sprichet sant *Johannes*: ›daz wort was bî gote‹. Er sprichet ›bî‹, und dar umbe ist der gerehte glîch gote, wan got ist diu gerehticheit. Und dar umbe: swer in der gerehticheit ist, der ist in gote und ist got.

Nû sprechen vürbaz von dem worte ›gereht‹. Er ensprichet niht ›der gerehte mensche‹ noch ›der gerehte engel‹, er sprichet aleine: ›der gerehte‹. Der vater gebirt sînen sun den gerehten und den gerehten sînen sun; wan alliu diu tugent des gerehten und ein ieglich werk, daz von tugent des gerehten geworht wirt, enist niht anders, dan daz der sun von dem vater geborn wirt. Und dar umbe engeruowet der vater niemer, er enjage und entrîbe alle zît dar zuo, daz sîn sun in mir geborn werde, als ein *geschrift* sprichet: ›noch durch Syon enswîge ich niht noch durch Jêrusalem enruowe ich niht, biz daz der gerehte offenbære werde und schîne als ein blitze‹. Syon ist hôcheit von lebene, und Jêrusalem ist hôcheit von vride. Jâ, weder durch hôcheit von lebene noch durch hôcheit von vride sô engeruowet got niemer, er enjage und entrîbe alle zît dar zuo, ez werde offenbære der gerehte. In dem gerehten ensol kein dinc würken dan aleine got. Wan ist, daz dich dehein dinc ûzwendic anerüeret ze würkenne,

wollte. So ⟨auch⟩ verdirbst du gute Werke. Und darum, willst du *leben* und willst, daß deine Werke leben, so mußt du für alle Dinge *tot* und zunichte geworden sein. Es ist der Kreatur eigen, daß sie aus *etwas* etwas mache; Gott aber ist es eigen, daß er aus *nichts* etwas mache. Soll daher Gott etwas in dir oder mit dir machen, so mußt du vorher zu nichts geworden sein. Und darum geh in deinen eigenen Grund und wirke dort; die Werke aber, die du dort wirkst, die sind alle lebendig. Und darum spricht er ⟨= »der Weise«⟩: ›Der Gerechte lebt‹; denn deshalb, weil er gerecht ist, darum wirkt er, und seine Werke *leben.*

Nun spricht er ⟨= »der Weise«⟩: ›Sein Lohn ist bei dem Herrn‹. Darüber ein Weniges. Wenn er sagt ›bei‹, so besagt dies, daß des Gerechten Lohn dort ist, wo Gott selbst ist; denn des Gerechten Seligkeit und Gottes Seligkeit ist *eine* Seligkeit, weil der Gerechte da selig ist, wo Gott selig ist. Es spricht Sankt Johannes: ›Das Wort war bei Gott‹ ⟨Joh. 1,1⟩. ⟨Auch⟩ *er* sagt ›bei‹, und darum ist der Gerechte Gott gleich, denn Gott ist die Gerechtigkeit. Und darum: Wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott und *ist* Gott.

Nun wollen wir weiter über das Wort ›gerecht‹ sprechen. Er sagt nicht: »der gerechte Mensch« noch auch »der gerechte Engel«, er sagt nur: ›der Gerechte‹. Der Vater gebiert seinen Sohn als *den Gerechten* und den Gerechten als seinen Sohn; denn alle Tugend des Gerechten und jegliches Werk, das aus der Tugend des Gerechten gewirkt wird, ist nichts anderes, als daß der Sohn von dem Vater geboren wird. Und darum ruht der Vater nimmer; er jagt ⟨vielmehr⟩ und treibt allzeit dazu, daß sein Sohn in mir geboren werde, wie es in der Schrift heißt: ›Weder um Zions willen schweige ich noch um Jerusalems willen ruhe ich, bis der Gerechte offenbar werde und leuchte wie ein Blitz‹ ⟨Is. 62,1⟩. ›*Zion*‹ bedeutet Höhe des Lebens, und ›*Jerusalem*‹ bedeutet Höhe des Friedens. Fürwahr, weder um der Höhe des Lebens noch um der Höhe des Friedens willen ruht Gott je; er jagt ⟨vielmehr⟩ und treibt allzeit dazu, daß der Gerechte offenbar werde. Im Gerechten soll nichts wirken als einzig Gott. Denn, dafern dich irgend

wærlîche, diu werk sint alliu tôt; und ist, daz dich got ûzwendic anerüere ze würkenne, wærlîche, diu werk sint alliu tôt. Und suln dîniu werk leben, sô muoz dich got inwendic anerüeren in dem innigesten der sêle, suln sie leben; wan dâ ist dîn leben, und dâ lebest dû aleine. Und ich spriche: dünket dich ein tugent grœzer dan diu ander und ahtest dû sie mê dan die ander, sô enminnest dû sie niht, als si in der gerehticheit ist, und got enwürket noch in dir niht. Wan als lange der mensche eine tugent mê ahtet oder minnet, sô enminnet noch ennimet er sie niht, als sie in der gerehticheit sint, noch er enist gereht; wan der gerehte nimet und würket alle tugende in der gerehticheit, als sie diu gerehticheit selbe sint.

Ez sprichet ein *geschrift*: ›vor der gemacheten werlt bin ich‹. Er sprichet: ›vor‹ ›bin ich‹, daz ist: dâ der mensche erhaben ist über zît in êwicheit, dâ würket der mensche ein werk mit gote. Etlîche vrâgent, wie der mensche müge gewürken diu werk, diu got vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren geworht hât, und enverstânt ez niht. In êwicheit enist weder vor noch nâch. Und dar umbe, daz vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren und nû geschihet, daz enist niht dan einez in der êwicheit. Und dar umbe, swaz got vor tûsent jâren und nâch tûsent jâren getân und geschaffen hât und daz er nû tuot, daz enist niht dan éin werk. Dar umbe: der mensche, der über zît erhaben ist in êwicheit, der würket mit gote, daz got vor tûsent und nâch tûsent jâren geworht hât. Und diz ist wîsen liuten ze wizzenne und groben ze gloubenne.

Sant *Paulus* sprichet: ›wir sîn êwiclîche erwelt in dem sune‹. Dar umbe suln wir niemer geruowen, biz wir daz werden, daz wir in im êwiclîche gewesen sîn, wan der vater trîbet und jaget dar zuo, daz wir in dem sune geborn werden und daz selbe werden, daz der sun ist. Der vater gebirt sînen sun, und in dem geberne sô nimet der vater sô grôze ruowe

etwas von außen zum Wirken anstößt, wahrlich, so sind alle solche Werke tot; und selbst, wenn *Gott* dich *von außen* zum Wirken anstieße, wahrlich, so sind ⟨auch⟩ diese Werke alle tot. Sollen aber deine Werke *leben*, so muß Gott dich *inwendig* im Innersten der Seele anstoßen, wenn sie ⟨wirklich⟩ leben sollen: denn *da* ist dein Leben, und *da* allein lebst du. Und ich sage: Dünkt dich *eine* Tugend größer als die andere und schätzest du sie höher ein als die andere, so liebst du sie nicht so, wie sie in der Gerechtigkeit ist, und wirkt Gott noch nicht in dir. Denn solange der Mensch *eine* Tugend mehr schätzt oder liebt, solange liebt und nimmt er sie ⟨= die Tugenden⟩ nicht, wie sie in der Gerechtigkeit sind, noch auch ist er gerecht; denn der Gerechte liebt und wirkt alle Tugenden in der Gerechtigkeit, so wie sie die Gerechtigkeit selbst sind.

Die Schrift sagt: ›Vor der geschaffenen Welt bin ich‹ ⟨Jes. Sir. 24,14⟩. Es heißt: ›*Vor*‹ ›bin ich‹, das besagt: Wenn der Mensch erhoben ist über die Zeit in die Ewigkeit, so wirkt dort der Mensch *ein* Werk mit Gott. Manche Menschen fragen, wieso der Mensch die Werke wirken könne, die Gott vor tausend Jahren gewirkt hat und nach tausend Jahren gewirkt haben wird, und verstehen's nicht. In der Ewigkeit gibt es kein Vor noch Nach. Und darum: Was vor tausend Jahren geschehen ist und nach tausend Jahren ⟨geschehen wird⟩ und jetzt geschieht, das ist nur *eins* in der Ewigkeit. Und darum: Was Gott vor tausend Jahren getan und geschaffen hat und nach tausend Jahren ⟨tun wird⟩ und was er jetzt tut, das ist nichts als *ein* Werk. Darum wirkt der Mensch, der über die Zeit erhoben ist in die Ewigkeit, mit Gott, was Gott vor tausend und nach tausend Jahren gewirkt hat. Auch dies ist für weise Leute eine Sache des Wissens und für grobsinnige eine Sache des Glaubens.

Sankt Paulus spricht: ›Wir sind ewiglich erwählt im Sohne‹ ⟨Eph. 1,4⟩. Darum sollen wir niemals ruhen, bis wir das werden, was wir ewiglich in ihm gewesen sind ⟨Röm. 8,29⟩, denn der Vater treibt und jagt dazu, daß wir in dem Sohne geboren und dasselbe werden, was der Sohn ist. Der Vater gebiert seinen Sohn, und aus diesem Gebären

und lust, daz er alle sîne natûre dar inne verzert. Wan swaz in gote ist, daz beweget in ze geberne; jâ, von sînem grunde und von sîner wesunge und von sînem wesene wirt der vater beweget ze geberne.

Etwenne wirt ein lieht offen in der sêle, und der mensche wænet, ez sî der sun, und ez ist niuwan ein lieht. Wan swâ der sun offenbære wirt in der sêle, dâ wirt ouch offenbære diu minne des heiligen geistes. Dar umbe spriche ich: des vaters wesen ist, daz er den sun geber, und des sunes wesen ist, daz ich in im und nâch im geborn werde; des heiligen geistes wesen ist, daz ich in im verbrant werde und in im zemâle versmolzen werde und zemâle minne werde. Der alsô in der minne ist und zemâle minne ist, der wænet, daz got nieman minne dan in aleine, und er enweiz nieman minnen noch von niemanne dan von im aleine.

Sumlîche lêrære wellent, daz der geist neme sîne sælicheit in der minne; etlîche wellent, daz er sie neme in dem anesehenne gotes. Aber ich spriche: er ennimet sie noch in minne noch in bekennenne noch in anesehenne. Nû möhte man sprechen: enhât der geist kein anesehen in dem êwigen lebene an got? Jâ und nein. Dâ er geborn ist, dâ enhât er kein ûfsehen noch kein anesehen an got. Aber dâ er geborn wirt, dâ hât er anesehen gotes. Dar umbe ist des geistes sælicheit, dâ er geborn ist, und niht, dâ er geborn wirt, wan er lebet, dâ der vater lebet, daz ist: in einvalticheit und in blôzheit des wesens. Dar umbe kêre dich von allen dingen und nim dich blôz in wesene; wan swaz ûzwendic wesene ist, daz ist zuoval, und alle zuovelle machent warumbe.

Daz wir ›in êwicheit leben‹, des helfe uns got. Âmen.

schöpft der Vater so große Ruhe und Lust, daß er seine ganze Natur darin verzehrt. Denn was immer in Gott ist, das treibt ihn an zu gebären; ja, aus seinem Grunde, aus seiner Wesenheit und aus seinem Sein wird der Vater angetrieben zu gebären.

Mitunter wird in der Seele ein Licht offenbar, und der Mensch wähnt, es sei der Sohn, und doch ist es nur ein Licht. Denn, wo der Sohn offenbar wird in der Seele, da wird auch die Liebe des Heiligen Geistes offenbar. Darum sage ich: Des Vaters Wesen ist es, den Sohn zu gebären, und des Sohnes Wesen ist es, daß ich in ihm und nach ihm geboren werde; des Heiligen Geistes Wesen ist es, daß ich in ihm verbrannt und in ihm völlig eingeschmolzen und gänzlich Liebe werde. Wer so in der Liebe und gänzlich Liebe ist, der wähnt, daß Gott niemanden liebe als ihn allein; und er weiß von niemandem, der sonst noch liebte oder von sonst wem ⟨geliebt würde⟩ als einzig von ihm.

Einige Lehrer meinen, der Geist schöpfe seine Seligkeit aus der Liebe; manche meinen, er schöpfe sie aus dem Anschauen Gottes. Ich aber sage: Er schöpft sie weder aus der Liebe noch aus dem Erkennen noch aus dem Anschauen. Nun könnte man fragen: Hat denn der Geist im ewigen Leben kein Hinschauen auf Gott? Ja und nein! Sofern er geboren *ist*, hat er kein Aufschauen und kein Hinschauen ⟨mehr⟩ auf Gott. Insofern er aber ⟨noch⟩ geboren *wird*, hat er ein Hinschauen auf Gott. Darum liegt des Geistes Seligkeit da, wo er geboren *ist*, und nicht, wo er ⟨noch⟩ geboren *wird*, denn er lebt, wo der Vater lebt, das heißt: in der Einfaltigkeit und in der Bloßheit des Seins. Darum kehre dich von allem, und nimm dich rein im Sein; denn, was außerhalb des Seins ist, das ist »Akzidens«, und alle »Akzidentien« stiften ein Warum.

Daß wir ›in Ewigkeit leben‹, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 40⟩

Ez sprichet unser herre Jêsus Kristus in dem êwangeliô: ›blîbet in mir!‹, und ein ander wort sprichet in der epistel: ›sælic ist der man, der dâ wonet in der wîsheit‹. Und diu zwei wort tragent über ein: daz wort Kristî ›blîbet in mir!‹ und daz wort der epistel ›sælic ist der man, der dâ wonet in der wisheit‹.

Nû merket, waz der mensche haben sol, der dâ wonen sol in im, daz ist in gote. Der sol driu dinc haben. Daz êrste, daz er habe verlougent sîn selbes und aller dinge noch niht anehangende sî an deheinen dingen, diu inwendic die sinne begrîfen*de* sîn, noch niht wonende sî in deheinen crêatûren, die dâ sint in zît noch in êwicheit. – Daz ander ist, daz er niht enminne diz guot oder daz guot, sunder er minne daz guot, von dem allez guot vliezende ist; wan kein dinc enist niht mê lustlich noch begirlich, dan als vil got in im ist. Dar umbe ensol man daz guot niht mê minnen, dan als vil man got in im minnet, und alsô ensol man got niht minnen noch umbe sîn himelrîche noch umbe dehein dinc, sunder man sol in minnen umbe die güeticheit, diu er in im selben ist. Wan swer in minnet umbe anders iht, der enwonet niht in im, sunder er wonet in dem, umbe daz er in minnet. Dar umbe: wellet ir in im blîben, sô minnet in umbe niht sunder umbe in selben. – Daz dritte ist, daz er got niht nemen ensol, als er guot oder gereht ist, sunder er sol in nemen in der lûtern, blôzen substancie, dâ er sich selben blôz nemende ist. Wan güete und gerehticheit ist ein kleit gotes, wan ez bekleidet in. Dar umbe sô scheidet gote allez daz abe, daz in kleidende ist, und nemet in blôz in dem kleithûse, dâ er entdecket und blôz in im ist. Alsô sît ir blîbende in im.

Der alsô in im blîbet, der hât vünf dinc. Daz êrste, daz zwischen im und gote kein underscheit enist, sunder sie sint ein. Der engel ist vil âne zal, wan sie enmachent niht

PREDIGT 40

Es spricht unser Herr Jesus Christus in dem Evangelium: ›Bleibet in mir!‹ ⟨Joh. 15,4⟩, und ein anderes Wort in der Epistel lautet: ›Selig ist der Mann, der da wohnt in der Weisheit‹ ⟨Jes. Sir. 14,22⟩. Und diese beiden Worte stimmen überein: das Wort Christi ›Bleibet in mir!‹ und das Wort der Epistel ›Selig ist der Mann, der da wohnt in der Weisheit‹.

Nun gebt acht darauf, was der Mensch haben muß, der da wohnen soll in ihm, das heißt: in Gott. Der muß dreierlei besitzen. Das erste ist, daß er von sich selbst und von allen Dingen abgelassen habe und an keinen Dingen mehr hänge, die die Sinne von innen berühren, noch auch, daß er nicht in irgendwelchen Kreaturen verweile, die da in Zeit oder in Ewigkeit sind. – Das zweite ist dies, daß er nicht dieses oder jenes Gut liebe, daß er vielmehr *das* Gute liebe, aus dem alles Gut fließt; denn kein Ding ist mehr lustvoll oder begehrenswert, als soweit *Gott* in ihm ist. Darum soll man ein Gut nicht mehr lieben, als soweit man *Gott* in ihm liebt; und so denn soll man Gott nicht lieben um seines Himmelreiches noch um irgend etwas willen, sondern man soll ihn um der Gutheit willen lieben, die er in sich selbst ist. Denn, wer ihn um sonst etwas liebt, der wohnt nicht in *ihm*, sondern wohnt in *dem*, um dessentwillen er ihn liebt. Darum: Wollt ihr in ihm bleiben, so liebt ihn um nichts als um seiner selbst willen. – Das dritte ist dies, daß er Gott nicht nehmen soll, wie er gut oder gerecht ist, sondern er soll ihn in der lauteren, reinen Substanz nehmen, in der er sich selbst rein erfaßt. Denn Gutheit und Gerechtigkeit sind ein Kleid Gottes, da sie ihn umkleiden. Drum scheidet von Gott alles das ab, was ihn umkleidet, und nehmt ihn rein in der Kleiderkammer, wo er aufgedeckt und entblößt in sich selbst ist. So bleibt ihr in ihm.

Wer *so* in ihm bleibt, der besitzt fünferlei. Das erste ist dies, daß zwischen ihm und Gott kein Unterschied ist, sondern sie sind eins. Der Engel sind *zahllos* viele, denn sie stiften keine

›sunder-zal‹, wan sie sint âne zal; daz ist von ir grôzen einvalticheit. Die drîe persônen in gote der ist drîe âne zal, aber ir ist menige. Aber zwischen dem menschen und gote enist ⟨niht⟩ aleine niht underscheit, sunder dâ enist ouch kein menige; dâ enist niht wan ein. – Daz ander ist, daz er sîne sælicheit dâ nemende ist in der lûterkeit, dâ sie got selber nemende ist und sich enthaltende ist. – Daz dritte ist, daz er ein wizzen hât mit gotes wizzenne und ein würken hât mit gotes würkenne und ein bekennen mit gotes bekennenne. – Daz vierde ist, daz got alle zît in dem menschen geborn wirt. Wie wirt got alle zît in dem menschen geborn? Daz merket! Swenne der mensche entblœzet und entdecket daz götlîche bilde, daz got in im natiurlich geschaffen hât, sô wirt gotes bilde in im offenbære. Wan bî geberunge dâ ist bî ze merkenne diu offenbârunge gotes; wan, daz der sun heizet geborn von dem vater, daz ist dâ von, daz im der vater veterlîche offenbârende ist sîne tougene. Und dar umbe, sô der mensche ie mê und ie klærlîcher gotes bilde in im entblœzende ist, sô got ie klærlîcher in im geborn wirt. Und alsô ist diu geberunge gotes alle zît ze nemenne nâch dem, daz der vater daz bilde blôz entdecket und in im liuhtende ist. – Daz vünfte ist, daz der mensche alle zît in gote geborn wirt. Wie wirt der mensche alle zît in gote geborn? Daz merket! Von der entblœzunge des bildes in dem menschen sô ist sich der mensche gote glîchende, wan mit dem bilde ist der mensche gotes bilde glîch, daz got blôz nâch der wesunge ist. Und sô sich der mensche ie mê entblœzende ist, sô er gote ie glîcher ist, und sô er gote ie glîcher wirt, sô er ie mê mit im vereinet wirt. Und alsô ist diu geberunge des menschen alle zît in gote ze nemenne nâch dem, daz der mensche mit sînem bilde liuhtende ist in gotes bilde, daz got blôz nâch der wesunge ist, mit dem der mensche ein ist. Und alsô ist diu einicheit des menschen und gotes ze nemenne nâch glîcheit des bildes; wan der mensche ist gote glîch nâch dem bilde. Und dar umbe: als man sprichet, daz der mensche mit gote

»Einzelzahl«, weil sie zahlenlos sind; das kommt von ihrer großen Einfaltigkeit. Die drei Personen in Gott, deren sind drei, zahlenlos, sie machen aber eine Menge ⟨= Vielheit⟩ aus. Zwischen jenem Menschen und Gott jedoch gibt es nicht nur keinen Unterschied, sondern da gibt es auch keine Menge, da gibt es nichts als Eines. – Das zweite ist dies, daß er ⟨= der Mensch, der in ihm bleibt⟩ seine Seligkeit dort in der Lauterkeit nimmt, wo Gott selbst sie nimmt und seinen Halt findet. – Das dritte ist dies, daß er *ein* Wissen hat mit Gottes Wissen und *ein* Wirken hat mit Gottes Wirken und *ein* Erkennen mit Gottes Erkennen. – Das vierte ist dies, daß Gott allzeit in *dem* Menschen geboren wird. *Wie* ⟨aber⟩ wird Gott allzeit in dem Menschen geboren? Merkt auf dies: Wenn der Mensch das göttliche Licht, das Gott naturhaft in ihm erschaffen hat, bloßlegt und aufdeckt, dann wird Gottes Bild in ihm offenbar. Am Gebären nämlich ist die Offenbarung Gottes zu erkennen, denn, daß der Sohn von dem Vater *geboren* heißt, das kommt daher, daß der Vater ihm auf Vaterweise sein Geheimnis *offenbart*. Und darum: Je mehr der Mensch und je klarer er Gottes Bild in sich entblößt, um so klarer wird Gott in ihm geboren. Und so denn ist das Gebären Gottes allzeit danach zu fassen, daß der Vater das Bild entblößt aufdeckt und in ihm leuchtet. – Das fünfte ist dies, daß jener Mensch allzeit in Gott geboren wird. Wie ⟨aber wiederum⟩ wird der Mensch allzeit in Gott geboren? Merkt auf dies: Durch die Entblößung des Bildes im Menschen gleicht sich der Mensch Gott an, denn mit dem Bilde gleicht der Mensch dem Bilde Gottes, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist. Und je mehr sich der Mensch entblößt, um so mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, um so mehr wird er mit ihm vereint. Und so denn ist die Geburt des Menschen in Gott allzeit danach zu fassen, daß der Mensch mit seinem Bilde in Gottes Bild, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist, aufleuchtet, mit dem der Mensch eins ist. Und so also ist die Einheit des Menschen und Gottes zu fassen nach der Gleichheit des Bildes; denn der Mensch gleicht Gott diesem Bilde nach. Und darum: Wenn man sagt, daß der

ein sî und nâch der einicheit got sî, sô nimet man in nâch dem teile des bildes, an dem er gote glîch ist, und niht nâch dem, und er geschaffen ist. Wan dâ man in got nemende ist, dâ ennimet man in niht nâch der crêatiurlicheit; wan als man in got nimet, sô enlougent man der crêatiurlicheit niht, daz diu lougenunge ze nemenne sî nâch dem, daz diu crêatiurlicheit ze nihte werde, sunder si ist ze nemenne nâch der verjehunge gotes in dem, daz man sie gote nemende ist. Wan Kristus, der got und mensche ist, als man den nimet nâch der menscheit, sô verlougent man sîn nâch der gotheit in dem nemenne, niht daz man im der gotheit verlougent, sunder man verlougent im ir nâch dem nemenne. Und alsô ist daz wort *Augustînî* ze verstânne, daz er sprichet: »swaz der mensche minnet, daz ist der mensche. Minnet er einen stein, er ist ein stein, minnet er einen menschen, er ist ein mensche, minnet er got – nû engetar ich niht vürbaz gesprechen; wan spræche ich, daz er got danne wære, ir möhtet mich versteinen. Aber ich wîse iuch ûf die geschrift«. Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote blôz vüegende ist, sô wirt er entbildet und îngebildet und überbildet in der götlîchen einförmicheit, in der er mit gote ein ist. Diz hât allez der mensche in dem inneblîbenne. Nû merket die vruht, die der mensche dâ bringet. Daz ist: swenne er mit gote ein ist, sô ist er mit gote vürbringende alle crêatûren, und er ist sælicheit allen crêatûren bringende nâch dem, und er mit im ein ist.

Nû sprichet daz ander wort der epistel alsô: ›sælic ist der man, der dâ wonet in der wîsheit‹. Daz er sprach ›in der wîsheit‹: wîsheit ist ein müeterlich name, wan müeterlich name ist eigenschaft eines lîdennes, wan in gote ist würken und lîden ze setzenne; wan der vater ist würkende und der sun ist lîdende; und daz ist von der eigenschaft der geborneheit. Wan denne der sun diu êwic geborne wîsheit ist, in der alliu dinc mit underscheide stânt, dar umbe sprichet er: ›sælic ist der man, der dâ wonet in der wîsheit‹.

Mensch mit Gott eins und nach dieser Einheit Gott sei, so faßt man ihn nach dem Teile des Bildes, nach dem er Gott gleicht, nicht aber danach, daß er geschaffen ist. Denn, wenn man ihn als Gott nimmt, dann nimmt man ihn nicht nach der Kreatürlichkeit; nimmt man ihn nämlich als Gott, so leugnet man die Kreatürlichkeit nicht so, daß die Verneinung in dem Sinne zu verstehen sei, daß die Kreatürlichkeit ⟨dadurch⟩ zunichte werde; sie ist vielmehr aufzufassen als eine auf *Gott* bezügliche Aussage, mit der man sie ⟨= die Geschaffenheit⟩ *Gott* abspricht. Denn Christus, der Gott und Mensch ist, wenn man den nach der *Menschheit* nimmt, so sieht man bei solchem Nehmen von der Gottheit ab, nicht so, daß man ihm die Gottheit abspricht; man sieht von ihr bei ihm vielmehr nur dem Nehmen nach ab. Und so ist das Wort Augustins zu verstehen, wenn er sagt: »Was der Mensch liebt, das *ist* der Mensch. Liebt er einen Stein, so *ist* er ein Stein, liebt er einen Menschen, so *ist* er ein Mensch, liebt er Gott – nun wage ich nicht weiter zu sprechen; denn, sagte ich, daß er dann *Gott* wäre, dann könntet ihr mich steinigen. Ich aber verweise euch auf die Schrift«. Und wenn sich daher der Mensch in Liebe ganz zu Gott fügt, so wird er entbildet und eingebildet und überbildet in der göttlichen Einförmigkeit, in der er mit Gott eins ist. Dies alles besitzt der Mensch im Innebleiben. Nun achtet auf die *Frucht*, die der Mensch darin bringt. Die besteht darin, daß, wenn er mit Gott eins ist, er mit Gott alle Kreaturen hervorbringt und, soweit er mit ihm eins ist, allen Kreaturen Seligkeit bringt.

Nun lautet das andere Wort – das der Epistel – so: ›Selig ist der Mann, der da wohnt in der Weisheit‹. Wenn er sagte ›in der Weisheit‹: Weisheit ist ein Muttername, denn Muttername bedeutet Zu-eigen-haben eines Leidens; denn in Gott ist Wirken *und* Leiden anzusetzen; der Vater nämlich ist wirkend, und der Sohn ist leidend; das aber kommt von ⟨des Sohnes⟩ Eigentümlichkeit des Geborenseins. Da denn der Sohn die ewig geborene Weisheit ist, in der alle Dinge unterschieden enthalten sind, darum spricht er: ›Selig ist der Mann, der da wohnt in der Weisheit‹.

Nû sprichet er: ›sælic ist der man‹. Ich hân ez mê gesprochen, daz zwô krefte in der sêle sint: einiu ist der man und einiu ist diu vrouwe. Nû sprichet er: ›sælic ist der man‹. Diu kraft, diu in der sêle ist, diu der man heizet, daz ist diu oberste kraft der sêle, in der got blôz liuhtet; wan in die kraft enkumet niht anders wan got, und diu kraft ist alle zît in gote. Und alsô: sölte der mensche alliu dinc nemen in der kraft, sô næme er sie niht, daz sie dinc sint, sunder er nimet sie nâch dem, daz sie in gote sint. Und dar umbe sölte der mensche alle zît wonen in der kraft, wan alliu dinc in der kraft glîch sint. Und alsô wonete der mensche in allen dingen glîch und næme sie nâch dem, daz sie alliu in gote glîch sint, und alliu dinc hæte der mensche dâ; der mensche næme abe von allen dingen daz gröbeste und næme sie nâch dem, und sie lustlich und begirlich sint. Nâch dem hât er sie dâ, wan got der envermac nâch sîner eigener natûre niht, er enmüeze dir dâ geben allez, daz er ie geschuof, und sich selben. Und dar umbe ist der mensche sælic, der alle zît wonet in der kraft, wan er wonet alle zît in gote.

Daz wir alle zît in gote wonen müezen, des helfe uns unser lieber herre Jêsus Kristus. Âmen.

Nun spricht er: ›Selig ist der *Mann*‹. Ich habe es schon öfters gesagt, daß zwei Kräfte in der Seele sind: eine ist der Mann, und eine ist die Frau. Nun spricht er: ›Selig ist der *Mann*‹. Die Kraft in der Seele, die der ›Mann‹ heißt, das ist die oberste Kraft der Seele, in der Gott entblößt leuchtet; denn in diese Kraft kommt nichts anderes als Gott, und diese Kraft ist allzeit in Gott. Und so denn: Sollte der Mensch alle Dinge in dieser Kraft nehmen, dann nähme er sie nicht, wie sie *Dinge* sind, sondern er nimmt sie nach dem, was sie *in Gott* sind. Und darum sollte der Mensch allzeit in dieser Kraft wohnen, denn alle Dinge sind in dieser Kraft gleich. Und so denn würde der Mensch in allen Dingen gleich wohnen und nähme sie demgemäß, wie sie alle in Gott gleich sind, und dieser Mensch besäße dort alle Dinge; *der* Mensch nähme von allen Dingen das Gröbste ⟨weg⟩ und nähme sie so, wie sie lustvoll und begehrenswert sind. Nach dieser Weise besitzt er sie dort, denn Gott kann nach seiner eigenen Natur nicht anders, als daß er dir da alles geben muß, was er je erschuf, und sich selbst. Und darum ist *der* Mensch selig, der allzeit *in dieser Kraft* wohnt, denn er wohnt allzeit *in Gott*.

Daß wir allzeit in Gott wohnen mögen, dazu helfe uns unser lieber Herr Jesus Christus. Amen.

〈PREDIGT 41〉

Qui sequitur iustitiam, diligetur a domino. Beati, qui esuriunt, et sitiunt iustitiam: quoniam ipsi saturabuntur.

Ich hân ein wörtelîn genomen von der epistel, die man hiute liset von zwein heiligen, und ein ander wort von dem êwangeliô. Künic *Salomôn* sprichet hiute in der epistel: ›die der gerehticheit nâchvolgent, die minnet got‹. Ein ander wörtelîn sprichet mîn herre sant *Matthêus*: ›sælic sint die armen und die dâ hungert und dürstet nâch der gerehticheit‹ und ›der nâchvolgent‹.

Merket diz wort: ›got minnet‹, und ist mir gar ein grôz lôn und alze grôz, ob wir des begern sölten, als ich mê gesprochen hân, daz mich got minnet. Waz minnet got? Got enminnet niht wan sich selben und als vil er sîn glîch vindet in mir und mich in im. In dem *buoche der wîsheit* stât geschriben: ›got der enminnet nieman, wan der dâ wonet in der wîsheit‹. Ein ander wort stât ouch in der *geschrift*, daz ist noch bezzer: ›got minnet, die nâchvolgent der gerehticheit‹ ›in der wîsheit‹. Die *meister* koment des alle über ein, daz gotes wîsheit ist sîn eingeborner sun. Diz wort sprichet: ›die nâchvolgent der gerehticheit‹ ›*in* der wîsheit‹, und dar umbe: die im nâchvolgent, die minnet er, wan er niht in uns minnet wan als vil, als er uns in im vindet. Ez ist verre einander gotes minne und daz wir minnen. Wir enminnen niht mê dan als vil, als wir got vinden in dem, daz wir minnen. Und hæte ich ez gesworn, ich enkünde niht geminnen wan güete. Aber got minnet als vil, als ér guot ist, – niht daz er iht vinde in dem menschen, daz er minne, wan sîne éigene güete – und als vil, als wir in im sîn und in sîner minne. Daz ist geben; daz gibet

PREDIGT 41

Qui sequitur iustitiam, diligetur a domino ⟨*Prov. 15,9*⟩. *Beati, qui esuriunt, et sisiunt iustitiam: quoniam ipsi saturabuntur* ⟨*Matth. 5,6*⟩.

Ich habe ein Wörtlein der Epistel, die man heute auf zwei Heilige liest, entnommen und ein anderes Wort dem Evangelium. König Salomon spricht in der heutigen Epistel: ›Die der Gerechtigkeit nachfolgen, die liebt Gott‹ ⟨Spr. 15,9⟩. Ein anderes Wörtlein spricht mein Herr Sankt Matthäus: ›Selig sind die Armen und die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit‹ ⟨Matth. 5,6⟩ und ›ihr nachfolgen‹.

Achtet auf dies Wort: ›Gott liebt‹, und es ist für mich eine große Begnadung und eine übergroße, wenn wir, wie ich schon öfters gesagt habe, danach verlangen wollten, daß Gott *mich* liebt. *Was* ⟨aber⟩ liebt Gott? Gott liebt nichts außer sich selbst und ihm Gleiches, soweit er es in mir und mich in sich findet. Im Buche der Weisheit steht geschrieben: ›Gott liebt niemanden als den, der da wohnt in der Weisheit‹ ⟨Weish. 7,28⟩. Ein anderes Wort steht ebenfalls in der Schrift, das lautet noch besser: ›Gott liebt, die da nachfolgen der Gerechtigkeit‹ ›in der Weisheit‹ ⟨Spr. 15,9⟩. Die Meister stimmen darin alle überein, daß Gottes Weisheit sein eingeborener Sohn sei. Jenes Wort sagt: ›Die nachfolgen der Gerechtigkeit‹ ›in der Weisheit‹, und diejenigen demnach, die *ihm* nachfolgen, die liebt er, denn er liebt nichts in uns, als soweit er uns in sich findet. Es besteht ein großer Unterschied zwischen Gottes Liebe und unserm Lieben. *Wir* lieben nur, soweit wir Gott in dem finden, was wir lieben. Selbst, wenn ich es ⟨anders⟩ geschworen hätte, ich könnte doch nichts anderes lieben als Gutheit ⟨= göttliche Gutheit = Gott⟩. *Gott* aber liebt ⟨nur⟩, soweit *er* gut ist, – nicht ⟨also⟩, daß er irgend etwas im Menschen finden könnte, das er liebte, als seine eigene Gutheit – und ⟨uns⟩, soweit wir in ihm sind und in seiner Liebe. Dies ⟨d. h., daß ›Gott [den

uns sîne minne, daz wir in im sîn und ›wonen in der wîsheit‹.

Sant *Paulus* sprichet: ›wir werden überworfen in ‹sînen sun› der minne‹. Merket diz wort: ›got minnet‹. Ein wunder! Waz ist gotes minne? Sîn natûre und sîn wesen: daz ist sîn minne. Der gote daz benæme, daz er uns minnet, der benæme im sîn wesen und sîne gotheit, wan sîn wesen swebet dar ane, daz er mich minnet. Und in dirre wîse sô gât ûz der heilige geist. Got segen! waz wunders ist diz! Minnet mich got mit aller sîner natûre – wan diu hanget hie ane –, sô minnet mich got rehte, als sîn gewerden und sîn wesen dar ane hange. Got enhât niht wan éine minne: mit der selben minne, dâ der vater sînen eingebornen sun mite minnet, dâ mite minnet er mich.

Nû ein ander sin. Merket gar ebene: der geschrift ist gar rehte, der sie entdecket und sie entblœzen wil. Er sprichet: ›die nâchvolgent der gerehticheit‹ ›in der wîsheit‹. Dem gerehten menschen ist sô nôt ze der gerehticheit, daz er niht anders enkan geminnen dan gerehticheit. Enwære got niht gereht – als ich mê gesprochen hân –, er enahtete niht ûf got. Wîsheit und gerehticheit ist ein in gote, und der dâ minnet die wîsheit, der minnet ouch die gerehticheit; und wære der tiuvel gereht, er minnete in als vil, als er gereht wære, und niht eines hâres mê. Der gerehte mensche der enminnet niht an gote weder diz noch daz; und gæbe im got alle sîne wîsheit und allez, daz er geleisten mac ûzer im, er enahtete sîn niht und ensmackete im niht, wan er enwil niht noch ensuochet niht; wan er enhât kein warumbe, dar umbe er iht tuo, alsô als got würket sunder warumbe und kein warumbe enhât. In der wîse, als got würket, alsô würket ouch der gerehte sunder warumbe; und alsô als daz leben lebet umbe sich selben und ensuochet kein warumbe, dar umbe ez lebe, alsô enhât ouch der gerehte kein warumbe, dar umbe er iht tuo.

Menschen] liebt‹〉 ist 〈oder heißt〉 ein Schenken; dies schenkt uns seine Liebe 〈= dies, d. h. seine Liebe, wird uns dadurch gegeben〉, daß wir in ihm sind und ›in der Weisheit wohnen‹.

Sankt Paulus spricht: ›Wir werden hinübergeführt in 〈seinen Sohn〉 der Liebe‹ 〈vgl. Kol. 1,13〉. Merkt 〈noch einmal〉 auf dies Wort: ›Gott liebt‹. Welch Wunder! *Was* ist Gottes Liebe? Seine Natur und sein Sein: *das* ist seine Liebe. Wer Gott dessen beraubte, daß er uns liebt, der raubte ihm sein Sein und seine Gottheit, denn sein Sein hängt daran, daß er mich liebt. Und in dieser Weise geht der Heilige Geist aus. Bei Gott! Was für ein Wunder ist dies! Liebt mich Gott mit seiner ganzen Natur – die nämlich hängt daran –, so liebt mich Gott recht so, als hänge sein Werden und sein Sein daran. Gott hat nur *eine* Liebe: mit eben dieser selben Liebe, mit der der Vater seinen eingeborenen Sohn liebt, mit der liebt er mich.

Nun ein anderer Sinn! Beachtet gar wohl: Mit der Schrift stimmt's durchaus recht, wenn man sie aufschließt und sie zu erschließen willens ist. Es heißt: ›Die der Gerechtigkeit nachfolgen‹ ›in der Weisheit‹. Dem gerechten Menschen tut die Gerechtigkeit so not, daß er nichts anderes lieben *kann* als die Gerechtigkeit. Wäre Gott nicht gerecht, er würde nicht auf Gott achten, – wie ich schon öfters gesagt habe. Weisheit und Gerechtigkeit sind eins in Gott, und wer *da* die Weisheit liebt, der liebt auch die Gerechtigkeit; und wäre der Teufel gerecht, er liebte ihn, soweit er gerecht wäre, und um kein Haar mehr. Der gerechte Mensch liebt an Gott weder dies noch das; und gäbe ihm Gott seine ganze Weisheit und alles, was er außerhalb seiner selbst zu bieten vermag, er würde es nicht beachten, und es würde ihm nicht schmecken; denn er will nichts und sucht nach nichts, da er kein Warum kennt, um dessentwillen er irgend etwas täte, so wie Gott ohne Warum wirkt und kein Warum kennt. 〈Ganz〉 in der 〈selben〉 Weise, wie Gott wirkt, so auch wirkt der Gerechte ohne Warum; und so, wie das Leben um seiner selbst willen lebt und kein Warum sucht, um dessentwillen es lebe, so auch kennt der Gerechte kein Warum, um dessentwillen er etwas tun würde.

Nû merket diz wörtelîn, daz er sprichet: ›sie hungert und dürstet nâch der gerehticheit‹. Unser herre sprichet: ›die mich ezzent, die sol noch mê hungern; die mich trinkent, die sol noch mê dürstende werden‹. Wie sol man diz verstân? Wan des enist an lîplîchen dingen niht; sô man der ie mê izzet, sô man ir ie seter wirt. Aber an geistlîchen dingen enist kein sete; wan ie mê man ir hât, ie mê man ir gelüstet. Dar umbe sprichet diz wort: ›sie sol noch mê dürstende werden, die mich trinkent, und hungernde, die mich ezzent‹. Dise die hungert sô sêre nâch dem willen gotes und smacket in der sô wol, daz allez daz, daz got über sie verhenget, daz ist in sô genüegelich und behaget in sô wol, daz sie niht anders enmöhten gewellen noch begern. Die wîle den menschen hungert, die wîle smacket im diu spîse; und ie daz der hunger grœzer ist, ie genühticlîcher im ist, daz er ezze. Alsô ist den, die dâ hungert nâch dem willen gotes: den smacket sô wol sîn wille, und allez daz, daz got wil und daz er über sie verhenget, daz behaget in sô wol, und wölte sie joch got es erlâzen, sie enwölten sîn niht erlâzen sîn; alsô wol gevellet in der êrste wille gotes. Wölte ich mich einem menschen lieben und wölte dem aleine behagen, allez, daz dem menschen behegelich wære und dâ von ich im wol geviele, daz wölte ich lieber dan dehein dinc. Und wære, daz ich im baz geviele in einem bœsen kleide dan in einem samîte, des enist kein zwîvel, ich entrüege daz bœse kleit lieber dan dehein ander kleit. Alsô ist dem, dem gotes wille behaget: allez daz, daz im got gibet, ez sî siechtage oder armuot oder swaz ez ist, daz hât er lieber dan iht anders. Wan ez got wil, dar umbe smacket ez im baz dan iht anders.

Nû sprechet ir gerne: ›waz weiz ich, ob ez gotes wille ist?‹ Ich spriche: und enwære ez gotes wille niht einen ougenblik, sô enwære ez niht; ez muoz iemer sîn wille sîn.

Nun achtet auf jenes Wörtlein, daß er spricht: ›sie hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit‹. Unser Herr spricht: ›Die mich essen, die wird noch mehr hungern; die mich trinken, die wird noch mehr dürsten‹ ⟨Jes. Sir. 24,29⟩. Wie soll man dies verstehen? Bei leiblichen Dingen ist dem ja nicht so; je mehr man davon ißt, um so satter wird man ihrer. In geistigen Dingen aber gibt es keine Sättigung; denn, je mehr man von ihnen hat, um so mehr gelüstet man nach ihnen. Darum sagt jenes Wort: ›Sie wird noch mehr dürsten, die mich trinken, und hungern, die mich essen‹. *Diese* hungern so sehr nach dem Willen Gottes, und der schmeckt ihnen so wohl, daß alles, was Gott über sie verhängt, sie so befriedigt und ihnen so wohlgefällt, daß sie nichts anderes zu wollen noch zu begehren vermöchten. Solange der Mensch hungert, solange schmeckt ihm die Speise; und je größer der Hunger ist, um so wohltuender ist's ihm, wenn er ißt. So auch geht es denen, die da hungern nach dem Willen Gottes: denen schmeckt sein Wille so gut, und alles, was Gott will und was er über sie verhängt, das behagt ihnen so wohl, daß, selbst wenn Gott sie damit verschonen wollte, sie damit nicht verschont sein *wollten*; so wohl gefällt ihnen jener *erste* Wille Gottes ⟨d. h., was er über sie verhängt, gegenüber dem zweiten [möglichen] Willen, das Leid zu erlassen⟩. Wollte ich mich einem Menschen beliebt machen und wollte ich dem allein gefallen, so wollte ich alles, was dem Menschen gefällig wäre und wodurch ich ihm wohlgefiele, lieber als irgend etwas ⟨anderes⟩. Und wäre es so, daß ich ihm besser gefiele in einem schlichten Kleide als in Samt, so besteht kein Zweifel darüber: ich trüge das schlichte Kleid lieber als irgendein anderes Kleid. So auch steht es mit einem, dem Gottes Wille gefällt: alles, was ihm Gott zuteilt, sei's Krankheit oder Armut oder was es auch sei, das hat er lieber als irgend etwas anderes. Eben weil Gott es will, darum schmeckt es ihm besser als irgend etwas anderes.

Nun sagt ihr gern: »Woher weiß ich denn, ob es Gottes Wille ist?« Ich antworte: Wäre es auch bloß für einen Augenblick nicht Gottes Wille, so *wäre* es auch nicht; es *muß* ⟨viel-

Smackete dir nû der wille gotes, sô wærest dû rehte als in einem himelrîche, swaz dir geschæhe oder niht engeschæhe; und den geschihet gar rehte, die iht anders gernt dan gotes willen, wan sie sint alwege in jâmer und in unsælden; man tuot in dicke gewalt und unreht, und sie hânt alwege leit. Und ez sol ouch von rehte alsô sîn, wan sie tuont rehte, als sie got verkoufen, als in Jûdas verkoufte. Sie minnent got umbe iht anders, daz got niht enist. Und eht in wirt, daz sie dâ minnent, sô enruochent sie umbe got niht. Ez sî andâht oder lust oder swaz dir wol kæme: ez enist allez got niht, swaz dâ geschaffen ist. Ein *geschrift* sprichet: ›diu werlt ist gemachet durch in, und daz dâ gemachet ist, daz enbekante sîn niht‹. Swer des wânde, daz tûsent werlte mit gote genomen iht mê genomen wære dan got aleine, der enbekante got niht noch enweste ein hâr niht, waz got wære, und wære ein gebûre. Dar umbe ensol der mensche nihtes niht ahten mit gote. Swer noch iht suochet an gote, als ich mê gesprochen hân, der enweiz niht, waz er suochet.

Alsus sô wirt der sun in uns geborn: daz wir sîn sunder warumbe und werden wider îngeborn in dem sune. *Origenes* der schrîbet gar ein edel wort, und spræche ich ez, ez diuhte iuch unglouplich: »niht aleine werden wir îngeborn in dem sune; wir werden ûzgeborn und wider îngeborn und werden niuwe geborn und âne mittel geborn in dem sune. Ich spriche – und ez ist wâr –: in einem ieglîchen guoten gedanke oder guoter meinunge oder guoten werke werden wir alle zît niuwe geborn in gote«. Dar umbe, als ich hân nû niuwelîche gesprochen: der vater enhât niht dan einen einigen sun, und als vil als wir minner hân meinunge oder ahtunge ûf ihtes iht anders dan ûf got und als vil als wir an nihte ûzluogen, als vil werden wir überbildet in dem sune, und als vil wirt der sun in uns geborn, und wir werden geborn in dem sune und werden

mehr⟩ *stets* sein Wille sein. Schmeckte dir nun der Wille Gottes, so wärst du recht wie im Himmelreich, was immer dir widerführe oder nicht widerführe. Denen aber geschieht sehr recht, die nach etwas anderem begehren als nach Gottes Willen, denn sie sind allwegs in Jammer und Unglückseligkeit; man tut ihnen immer wieder Gewalt an und Unrecht, und sie haben allwegs Leid. Und das muß von Rechts wegen auch so sein; denn sie tun gerade so, als wenn sie Gott verkauften, so wie Judas ihn verkaufte. Sie lieben Gott um irgend etwas anderes willen, was Gott nicht ist. Und wenn ihnen dann zuteil wird, was sie lieben, so kümmern sie sich um Gott nicht mehr. Es sei Andacht oder Lust oder was immer dir willkommen wäre: nichts von alledem, was geschaffen ist, ist Gott. Die Schrift sagt: ›Die Welt ist durch ihn geschaffen, und was da geschaffen ist, das erkannte ihn nicht‹ ⟨Joh. 1,10⟩. Wer da wähnte, daß tausend Welten zu Gott hinzugenommen irgendwie mehr genommen wäre als Gott allein, der erkennte Gott nicht, noch wüßte er im mindesten, was Gott wäre, und er wäre ein ⟨grober⟩ Tölpel. Darum soll der Mensch außer Gott nichts beachten. Wer irgend etwas an Gott sucht, wie ich schon öfters gesagt habe, der weiß nicht, was er sucht.

⟨Nur⟩ so wird der Sohn in uns geboren: wenn wir kein Warum kennen und wieder eingeboren werden im Sohne. Origenes schreibt ein hohes Wort, und spräche *ich* es, es würde euch unglaubhaft dünken: »Nicht allein werden wir *ein*geboren im Sohne; wir werden ⟨vielmehr⟩ *aus*geboren und *wieder ein*geboren und werden neu geboren und unmittelbar geboren im Sohne. Ich sage – und es ist wahr –: In einem jeglichen guten Gedanken oder guten Bestreben oder guten Werke werden wir allzeit neu geboren in Gott«. Darum, wie ich euch neulich gesagt habe: Der Vater hat nur einen einzigen Sohn, und je weniger wir unser Streben oder Achten auf irgend etwas anderes als auf Gott richten und je mehr wir in nichts nach draußen lugen, um soviel werden wir im Sohn überbildet, und insoweit wird der Sohn in uns geboren und werden wir im Sohn geboren und werden wir

éin sun. Unser herre Jêsus Kristus der ist ein einic sun des vaters, und er aleine ist mensche und got. Sô enist dâ niht dan éin sun in éinem wesene, und daz ist götlich wesen. Alsô werden wir ein in im, ob wir niht dan in meinen. Got der wil iemer aleine sîn; daz ist ein nôtwârheit, und ez enmac niht anders gesîn, dan daz man iemer got aleine meinen muoz.

Got der hât wol genüegede und lust gegozzen in die crêatûren; aber die wurzel aller genüegede und daz wesen aller lust daz hât got aleine in im selben behalten. Ein glîchnisse: daz viur daz wirfet wol sîne wurzel ûz in daz wazzer mit der hitze, wan als man daz viur abetuot, sô blîbet dâ wol eine wîle diu werme in dem wazzer und ouch in dem holze; nâch gegenwerticheit des viures sô blîbet dâ als lange diu hitze, als kreftic daz viur gewesen ist. Aber diu sunne erliuhtet wol den luft und durchliuhtet in; si wirfet aber ir wurzel niht dar în; wan swenne diu sunne niht mê gegenwertic enist, sô enhân wir ouch niht mê liehtes. Alsô tuot got mit den crêatûren: er wirfet sînen schîn der genüegede in die crêatûren; aber die wurzel aller genüegede die hât er aleine in im selben behalten dar umbe, daz er uns aleine ze im haben wil und ze niemanne anders. Got der smücket und erbiutet sich alsô engegen der sêle und hât sich mit aller sîner gotheit des gevlizzen, daz er der sêle behegelich werde; wan got der wil aleine der sêle behagen, und er enwil keinen glîchen haben. Got der enlîdet kein gedrenge; er enwil ouch niht, daz man iht anders ûzer im meine oder beger.

Nû wænent etlîche liute, daz sie gar heilic sîn und gar volkomen, und nement sich ane grôzer dinge und grôzer worte und meinent und begernt doch sô vil, und wellent ouch sie vil haben und hânt sô vil sehennes ûf sich und ûf diz und ûf daz, und sie meinent, sie wellen andâht haben, und sie enkünnen niht ein wort vertragen. Sît des gewis wærlîche, daz sie gote verre sint und ûzer diser einunge. Der *prophête*

ein Sohn. Unser Herr Jesus Christus ist ein einziger Sohn des Vaters, und er allein ist Mensch und Gott. Es ist aber da nur *ein* Sohn in *einem* Sein, und dies ist *göttliches* Sein. So also werden ⟨auch⟩ wir *eins* in ihm, wenn wir nur ihn im Sinne haben. Gott will immer allein sein; es ist eine notwendige Wahrheit, und es kann nicht anders sein, als daß man Gott immer allein im Sinne haben muß.

Gott hat wohl Genügen und Lust in die Kreaturen gegossen; die *Wurzel* aber alles Genügens und das Wesen aller Lust hat Gott allein in sich behalten. Ein Gleichnis: Das Feuer wirft wohl mit der Hitze seine Wurzel in das Wasser aus, denn wenn man das Feuer wegnimmt, so bleibt da gleichwohl die Hitze ⟨noch⟩ eine Weile im Wasser und auch im Holze; ⟨auch⟩ nach dem Gegenwärtigsein des Feuers bleibt die Hitze da noch dementsprechend lange, wie das Feuer kräftig gewesen ist. Die Sonne jedoch erleuchtet wohl die Luft und durchleuchtet sie; nicht aber wirft sie ihre Wurzel hinein; denn, wenn die Sonne nicht mehr gegenwärtig ist, so haben wir auch kein Licht mehr. So auch hält es Gott mit den Kreaturen: er wirft ⟨wohl⟩ seinen Abglanz des Genügens in die Kreaturen; die Wurzel aber alles Genügens, die hat er allein in sich selbst behalten, weil er uns einzig für sich und für niemanden sonst haben will. Gott schmückt und bietet sich so der Seele dar und hat sich mit seiner ganzen Gottheit beflissen, der Seele wohlgefällig zu werden; denn Gott will für sich allein der Seele gefallen, und er will ⟨dabei⟩ keinen Nebenbuhler haben. Gott duldet keine Einschränkung; er will auch nicht, daß man irgend etwas anderes außer ihm anstrebe oder begehre.

Nun wähnen manche Leute, sie seien gar heilig und gar vollkommen, und gehen mit großen Dingen und großen Worten um, und doch streben und begehren sie nach so vielem und wollen auch vieles besitzen; und sie schauen so viel auf sich und auf dies und das, und sie meinen, sie strebten nach innerer Sammlung, können aber nicht *ein* Wort ⟨unerwidert⟩ hinnehmen. Des seid wahrlich gewiß, daß sie Gott fern und außerhalb jener Einigung sind. Der Prophet

sprichet: ›ich hân mîne sêle ûzgegozzen in mir‹, und sprichet sant *Augustînus* ein bezzer wort; er sprichet: ich hân mîne sêle ûzgegozzen über mich. Daz muoz von nôt sîn, daz si über sich komen muoz, sol si ein werden in dem sune; und als vil mê, als si ir selbes ûzgât, als vil wirt si ein mit dem sune. Sant *Paulus* sprichet: ›wir suln überformieret werden in daz selbe bilde, daz er ist‹.

Ein *geschrift* sprichet: diu tugent enist niemer ein tugent, si enkome denne von gote oder durch got oder in gote; der drîer muoz iemer einez sîn. Ob si joch wol anders wære, sô enwære ez doch niht ein tugent; wan swaz man meinet âne got, daz ist ze kleine. Diu tugent ist got oder âne mittel in gote. Welhez aber daz beste sî, des enwil ich iu nû niht sagen. Nû möhtet ir sprechen: ›saget, herre, waz ist diz? Wie möhten wir âne mittel gesîn in gote, daz wir niht anders enmeinen noch ensuochen dan got, und wie sölten wir alsus arm gesîn und alliu dinc alsus lâzen? Daz ist gar ein swæriu rede, daz wir niht lônes begern sölten!‹ – Sît des gewis, daz got des niht enlæzet, er engebe uns al; und hæte er sîn gesworn, er enkünde sîn doch niht gelâzen, er enmüeze uns geben. Im ist vil nœter, daz er uns gebe, dan uns ze nemenne; aber wir suln ez niht meinen; wan ie minner wir ez meinen oder gern, ie mê got gibet. Dâ mite meinet got niht anders, dan daz wir deste rîcher werden und deste mê enpfâhen mügen.

Ich pflige etwenne ein wörtelîn ze sprechenne, als ich beten sol, sô spriche ich: ›herre, diz ist sô kleine, des wir dich biten! der mich sîn bæte, ich tæte ez im, und vüeget dir hundertwarbe baz dan mir, und dû tætest ez ouch gerner. Und wære daz, daz wir dich iht grœzers bæten, ez vüegete dir wol ze gebenne; und sô ez ie grœzer ist, sô dû ez ie gerner gibest‹. Wan got der ist bereit grôziu dinc ze gebenne, und künden wir alliu dinc gelâzen in der gerehticheit.

spricht: ›Ich habe meine Seele *in mir* ausgegossen‹ ⟨Ps. 41,5⟩. Sankt Augustinus aber äußert ein besseres Wort; er sagt: Ich habe meine Seele *über mich* ⟨hinaus⟩ ausgegossen. Notwendig muß es so sein, daß sie ⟨= die Seele⟩ über sich hinauskomme, soll sie eins werden im Sohne; und je mehr sie aus sich selbst herausgeht, um so mehr wird sie eins mit dem Sohne. Sankt Paulus spricht: ›Wir werden überformt werden in dasselbe Bild, das er ⟨selbst⟩ ist‹ ⟨2 Kor. 3,18⟩.

Eine Schrift sagt: Die Tugend ist niemals Tugend, sie komme denn von Gott oder durch Gott oder in Gott ⟨= mit Gott⟩; eines von diesen dreien muß immer sein. Wenn's irgend anders um sie stünde, so wäre es doch keine Tugend; denn, was man unter Absehung von Gott erstrebt, das ist zu nichtig. Die Tugend ist Gott oder unmittelbar in Gott. Welches aber das Beste sei, davon will ich euch jetzt nichts sagen. Ihr aber könntet nun sagen: »Sprecht, Herr, was ist dies? Wie könnten wir unmittelbar in Gott sein dadurch, daß wir nichts anderes erstrebten noch suchten als Gott, und wie sollten wir so arm sein und alles so aufgeben? Es ist ⟨doch wohl⟩ ein gar schweres Wort, daß wir nach keinerlei Lohn begehren sollten!« – Seid des gewiß, daß Gott es nicht unterläßt, uns alles zu geben; und hätte er's abgeschworen, er könnte doch nicht umhin, uns geben zu *müssen.* Ihm ist viel nötiger, uns zu geben, als uns, zu empfangen; wir dürfen es aber nicht darauf absehen; denn, je weniger wir danach streben und begehren, um so mehr gibt Gott. Damit aber zielt Gott auf nichts anderes als darauf, daß wir um so reicher werden und um so mehr empfangen können.

Ich pflege manchmal, wenn ich beten soll, ein Wörtlein zu sprechen und sage dann: »Herr, dies ist doch so gering, um das wir dich bitten! Wenn mich jemand darum bäte, so täte ich's ihm, und dir fällt es ⟨doch⟩ hundertmal leichter als mir, und du tätest es auch lieber. Und wär's, daß wir dich um etwas Bedeutenderes bäten, so fiele es dir leicht, es zu geben; und je größer es ist, um so lieber gibst du es«. Ist doch Gott bereit, Großes zu geben, wenn wir alles in der Gerechtigkeit zu lassen vermöchten.

Daz wir alsus ›nâchvolgen der gerehticheit‹ ›in der wîsheit‹ und nâch ir ›hungern und dürsten‹, daz wir ›gesetet werden‹, des helfe uns got. Âmen.

Daß wir in solcher Weise ›der Gerechtigkeit‹ ›in der Weisheit‹ ›nachfolgen‹ und nach ihr ›hungern und dürsten‹, auf daß wir ›gesättigt werden‹, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 42⟩

Adolescens, tibi dico: surge.

Man liset in dem êwangeliô, daz mîn herre sant *Lukas* schrîbet, von einem ›jüngelinge, der was tôt. Dô kam unser herre über in und trat hin zuo und erbarmete sich über in und ruorte in und sprach: ›jüngelinc, ich sage dir und heize dich, stant ûf!‹‹

Nû wizzet: in allen guoten liuten ist got alzemâle, und ez ist ein etwaz in der sêle, dâ got inne lebet, und ist ein etwaz in der sêle, dâ diu sêle lebet in gote. Und swenne sich diu sêle her ûz kêret ûf ûzerlîchiu dinc, sô stirbet si, und got der stirbet ouch der sêle; und dar umbe sô enstirbet er an im selben nihtes niht, und er lebet an im selben. Als diu sêle von dem lîbe scheidet, sô ist der lîp tôt, und diu sêle lebet an ir selben; alsô ist ouch got der sêle tôt, und er lebet an im selben. Nû wizzet: ez ist ein kraft in der sêle, diu ist wîter dan der himel, der dâ ungloupliche wît ist, und alsô wît, daz man ez niht wol gesprechen enmac – und disiu selbe kraft diu ist noch vil wîter.

Eyâ, nû merket mit vlîze! Nû sprichet der himelische vater in dirre edeln kraft ze sînem eingebornen sune: ›jüngelinc, stant ûf!‹ Ez ist sô grôziu einunge gotes mit der sêle, daz ez ungloupliche ist, und got der ist sô hôch in im selben, daz dar zuo niht gelangen enmac kein verstantnisse noch begerunge. Diu begerunge langet vürbazzer dan allez daz, daz man begrîfen mac mit der verstantnisse. Si ist wîter dan alle himel, jâ, dan alle engel, und nochdenne ein vünkelîn des engels, dar inne lebet allez daz, daz in ertrîche ist. Diu begerunge ist wît, âne mâze wît. Allez daz, daz diu verstantnisse begrîfen mac und daz diu begerunge begern mac, daz enist got niht. Dâ diu verstantnisse und diu begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got.

Nû sprichet unser herre: ›jüngelinc, ich spriche ze dir, stant

PREDIGT 42

Adolescens, tibi dico: surge ⟨Luc. 7,14⟩.

Man liest im Evangelium, das mein Herr Sankt Lukas schreibt, von einem ›Jüngling, der tot war. Da kam unser Herr des Weges und trat hinzu und erbarmte sich über ihn und berührte ihn und sprach: »Jüngling, ich sage dir und befehle dir, steh auf!« ⟨Luk. 7,12ff.⟩.

Wisset nun: In allen guten Leuten ist Gott ganz, und es gibt ein Etwas in der Seele, worin Gott lebt, und es gibt ein Etwas in der Seele, wo die Seele in Gott lebt. Wenn ⟨aber⟩ die Seele sich herauskehrt auf äußere Dinge, so stirbt sie, und Gott stirbt auch der Seele. Deshalb ⟨aber⟩ stirbt er keineswegs an sich selbst, er lebt vielmehr in sich selbst ⟨fort⟩. Wenn die Seele von dem Leibe scheidet, so ist der Leib tot, die Seele aber lebt in sich selbst ⟨fort⟩; so auch ist Gott für jene Seele tot, und doch lebt er in sich selbst ⟨fort⟩. Wisset nun: Es ist eine Kraft in der Seele, die ist weiter als der Himmel, der da unglaublich weit ist, und so weit, daß man's nicht recht auszusagen vermag – jene selbe Kraft aber ist noch viel weiter.

Wohlan, nun gebt mit Fleiß acht! Der himmlische Vater spricht nun in jener edlen Kraft zu seinem eingeborenen Sohn: ›Jüngling, steh auf!‹ Die Einigung Gottes mit der Seele ist so groß, daß es unglaublich ist, und Gott ist in sich selbst so hoch, daß kein Erkennen noch Begehren dahin zu gelangen vermag. Das Begehren reicht weiter als alles, was man mit der Erkenntnis zu begreifen vermag. Es ist weiter als alle Himmel, ja, als alle Engel, und dabei lebt doch von einem ⟨bloßen⟩ Fünklein des Engels alles, was auf Erden ist. Das Begehren ist weit, unermeßlich weit. Alles aber, was das Erkennen zu begreifen, und alles, was das Begehren zu begehren vermag, das ist nicht Gott. Wo das Erkennen und das Begehren enden, da ist es finster, da ⟨aber⟩ *leuchtet Gott*.

Unser Herr spricht nun: ›Jüngling, ich sage dir, steh auf!‹

ûf!‹ Eyâ, sol ich nû daz sprechen gotes in mir vernemen, sô muoz ich als gar entvremdet sîn allem dem, daz mîn ist, rehte als mir daz vremde ist, daz jenent des mers ist, sunderlîche in der zît. Diu sêle ist als junc als dô, dô si geschaffen wart in ir selben, und daz alter, daz ir zuovellet, daz ist von des lîchamen wegen, dâ si sich üebet an den sinnen. Ez sprichet ein *meister*: »hæte ein alt mensche eines jungen menschen ougen, er sæhe als wol als ein junger«. Ich saz gester an einer stat, dâ sprach ich ein wort, daz lûtet gar ungloublîche – dâ sprach ich, daz Jêrusalem ist mîner sêle als nâhe als diu stat, dâ ich nû stân. Jâ, bî guoter wârheit: daz über tûsent mîle ist wîter dan Jêrusalem, daz ist mîner sêle als nâhe als mîn eigener lîchame, und des bin ich als gewis, als daz ich ein mensche bin, und ez ist gelêrten pfaffen lîhte ze verstânne. Wizzet: mîn sêle ist als junc, als dô si geschaffen wart, jâ, und noch vil jünger! Und wizzet: mir versmâhte daz, daz si niht enwære morgen jünger dan hiute!

Diu sêle hât zwô krefte, die enhânt mit dem lîbe nihtes niht ze tuonne, und daz ist vernünfticheit und wille: die würkent obe zît. Eyâ, wan wæren der sêle ougen ûfgetân, daz diu verstantnisse klærlîche aneschouwete die wârheit! Wizzet: dem menschen wæren alliu dinc als lîhte ze lâzenne als ein erweiz oder ein linse oder als niht; jâ, bî mîner sêle, alliu dinc wæren disem menschen als ein niht! Nû sint etlîche liute, die lâzent diu dinc von minne, und ahtent sie gar grôz diu dinc, diu sie gelâzen hânt. Aber dirre mensche, der ez bekennet in der wârheit, daz er joch sich selben læzet und alliu dinc, daz daz dannoch nihtes niht enist – eyâ, der mensche, der alsô lebet, des eigen sint alliu dinc in der wârheit.

Ein kraft ist in der sêle, der sint alliu dinc glîche süeze; jâ, daz allerbœseste und daz allerbeste daz ist allez glîch an dirre kraft; si nimet alliu dinc über ›hie‹ und ›nû‹. ›Nû‹ – daz ist zît, und ›hie‹ – daz ist stat, diu stat, dâ ich nû inne stân. Und wære

Wohlan, soll ich denn nun das Sprechen Gottes in mir vernehmen, so muß ich so völlig allem dem entfremdet sein, was mein ist, insbesondere im Bereich des Zeitlichen, wie mir das fremd ist, was jenseits des Meeres ist. Die Seele ist so jung in sich selbst wie damals, als sie geschaffen ward, und das Alter, das ihr zufällt, gilt nur im Hinblick auf den Leib, insoweit sie in den Sinnen tätig ist. Ein Meister sagt: »Hätte ein alter Mensch eines jungen Menschen Augen, er sähe ebenso gut wie ein junger«. Gestern saß ich an einer Stätte und sprach dort ein Wort, das klingt gar unglaublich – ich sagte da: Jerusalem ist meiner Seele ebenso nahe wie die Stätte, wo ich jetzt stehe. Ja, in voller Wahrheit: ⟨selbst⟩ was über tausend Meilen weiter ist als Jerusalem, das ist meiner Seele so nahe wie mein eigener Leib, und des bin ich so gewiß, wie daß ich ein Mensch bin, und es ist für gelehrte Pfaffen leicht einzusehen. Wisset: meine Seele ist so jung, wie da sie geschaffen ward, ja, noch viel jünger! Und wisset: Es sollte mich nicht wundern, wenn sie morgen noch jünger wäre als heute!

Die Seele hat zwei Kräfte, die haben mit dem Leibe nichts zu tun, und das sind Vernunft und Wille: die wirken oberhalb der Zeit. O, wären doch der Seele Augen aufgetan, so daß das Erkennen die Wahrheit klar anschaute! Wisset: Einem solchen Menschen fiele es so leicht, alle Dinge zu lassen wie eine Erbse oder eine Linse oder wie ein Nichts; ja, bei meiner Seele, das All wäre diesem Menschen wie ein Nichts! Nun gibt es gewisse Leute, die lassen von den Dingen aus Liebe, achten aber die Dinge, die sie gelassen haben, für gar groß. Jener Mensch aber, der in Wahrheit erkennt, daß, ⟨selbst⟩ wenn er sich selbst und alles aufgibt, dies immer noch nichts ist – fürwahr, der Mensch, der *so* lebt, der *besitzt* in Wahrheit alles.

In der Seele ist eine Kraft, der sind alle Dinge gleich wohlgefällig; ja, das Allergeringwertigste und das Allerbeste, das ist ganz gleich für diese Kraft; sie nimmt alle Dinge oberhalb von »Hier« und »Jetzt«. »Jetzt« – das ist Zeit, und »Hier« – das ist Stätte, ist die Stätte, an der ich jetzt stehe. Wäre ich

ich danne mîn selbes ûzgegangen und zemâle ledic worden, eyâ, sô gebære der vater sînen eingebornen sun in mînem geiste als lûterlîche, daz in der geist widergebære. Jâ, bî guoter wârheit: wære mîn sêle als bereit als diu sêle unsers herren Jêsû Kristî, sô würhte der vater in mir als lûterlîche als in sînem eingebornen sune und niht minner; wan er minnet mich mit der selben minne, dâ er sich selben mite minnet. Sant *Johannes* sprichet: ›in dem anbeginne was daz wort, und daz wort daz was bî gote, und got was daz wort‹. Eyâ, der nû diz wort hœren sol in dem vater – dâ ist ez gar stille –, der mensche, der muoz gar stille sîn und gescheiden sîn von allen bilden, jâ, und von allen formen. Eyâ, der mensche sölte sich alsô getriuwelîche ze gote halten, daz in alliu dinc nihtes niht enmöhten ervröuwen noch betrüeben. Er sol alliu dinc nemen in gote, als sie dâ sint.

Nû sprichet er: ›jüngelinc, ich spriche ze dir, stant ûf!‹ Er wil daz werk selber würken. Der mich nû hieze éinen stein tragen, als mê hieze er mich tûsent steine tragen als einen, ob er sie selber tragen wölte. Oder hieze einer éinen zentener tragen, als mê hieze er in tûsent tragen sô einen, der ez selber tuon wölte. Eyâ, got wil diz werk selber würken, der mensche volge eht und enwiderstâ niht. Ach, und wonete diu sêle inne, sô hæte si gegenwertic alliu dinc. Ez ist ein kraft in der sêle, und niht aleine ein kraft, mêr: wesen, und niht aleine wesen, mêr: ez lœset wesen – daz ist sô lûter und sô hôch und sô edel in im selben, daz dar în niht enmac kein crêatûre, sunder got aleine der wonet dar inne. Jâ, bî guoter wârheit: und got selber der enmac dar în niht, als er nâch wîse ist, ⟨noch⟩ als er wîse ist noch als er guot ist noch als er rîche ist. Jâ, got der enmac dar în niht mit keiner wîse; got der mac aleine dar în mit sîner blôzer götlîcher natûre.

Eyâ, nû merket, daz er sprichet: ›jüngelinc, ich spriche

aber nun aus mir selbst ganz ausgegangen und ⟨meiner⟩ völlig ledig geworden, fürwahr, so würde der Vater seinen eingeborenen Sohn in meinem Geiste so lauter gebären, daß der Geist ihn wiedergebären würde. Ja, in voller Wahrheit: Wäre meine Seele ebenso bereit wie die Seele unseres Herrn Jesu Christi, so würde der Vater in mir ebenso lauter wirken wie in seinem eingeborenen Sohne und nicht minder; denn er liebt mich mit derselben Liebe, mit der er sich selbst liebt. Sankt Johannes spricht: ›Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‹ ⟨Joh. 1,1⟩. Wohlan, wer nun dieses Wort hören soll im Vater – dort ist es gar still –, der muß gar still und abgeschieden sein von allen Bildern und von allen Formen. Fürwahr, der Mensch sollte sich so getreulich an Gott halten, daß alle Dinge ihn ganz und gar nicht erfreuen noch betrüben könnten. Er soll ⟨vielmehr⟩ alle Dinge in Gott nehmen, so wie sie dort sind.

Nun spricht er: ›Jüngling, ich sage dir, steh auf!‹ Er will das Werk selbst wirken. Hieße mich jemand *einen* Stein tragen, so dürfte er mich ebenso gut *tausend* Steine tragen heißen wie einen, dafern er es ⟨= das Tragen⟩ selbst besorgen wollte. Oder hieße jemand ⟨einen andern⟩ *einen* Zentner tragen, so dürfte er ihn ebenso gut *tausend* Zentner tragen heißen wie einen, wenn er sie selber tragen wollte. Nun denn: Gott will dieses Werk selbst wirken, der Mensch braucht nur zu folgen und nicht zu widerstehen. Ach, wollte die Seele nur *innen* wohnen, so hätte sie alle Dinge gegenwärtig. Es ist eine Kraft in der Seele, und nicht nur eine Kraft, vielmehr ein Sein, und nicht nur ein Sein, vielmehr etwas, das vom Sein löst, – es ist so lauter und so hoch und so edel in sich selbst, daß keine Kreatur dahinein kann, sondern einzig Gott, der wohnt darin. Ja, in voller Wahrheit: Gott selbst auch kann nicht dahinein, soweit er ein Wie an sich hat, weder, wie er weise ist, noch, wie er gut ist, noch, wie er reich ist. Fürwahr, mit irgendeinem Wie kann Gott da nicht hinein; vielmehr einzig nur mit seiner bloßen göttlichen Natur kann Gott da hinein.

Wohlan, nun richtet euer Augenmerk darauf, daß er

dir‹. Und waz ist daz ›sprechen‹ gotes? Daz ist daz werk gotes, und daz werk ist als edel und als hôch, daz ez got aleine würket. Nû wizzet: alliu unser volkomenheit und alliu unser sælicheit liget dar ane, daz der mensche durchgange und übergange alle geschaffenheit und alle zîtlicheit und allez wesen und gange in den grunt, der gruntlôs ist.

Wir biten des unsern liebenherren got, daz wir ein werden und innewonen, und ze dem selben grunde helfe uns got. Âmen.

spricht: ›Jüngling, ich *sage* dir . . .‹. Was ist nun das »Sagen« Gottes? Es ist das *Werk* Gottes, und dieses Werk ist so edel und so erhaben, daß es Gott *allein* wirkt. Wisset nun: Alle unsere Vollkommenheit und alle unsere Seligkeit hängt daran, daß der Mensch durchschreite und hinausschreite über alle Geschaffenheit und alle Zeitlichkeit und alles Sein und eingehe in den Grund, der grundlos ist.

Wir bitten Gott, unsern lieben Herrn, daß wir *Eines* werden und *inne*wohnen. Dazu helfe uns Gott. Amen.

〈PREDIGT 43〉

Adolescens, tibi dico: surge.

Man liset in dem êwangeliô ›von einer witewen, diu hâte einen einigen sun, der was tôt. Dô kam unser herre ze im und sprach: ›ich spriche dir, jüngelinc, stant ûf!‹, und der jüngelinc widersaz.‹

Bî dirre ›witewen‹ nemen wir die sêle. Wan der ›man‹ tôt was, dar umbe was ouch der ›sun‹ tôt. Bî dem ›sune‹ nemen wir vernünfticheit, daz der ›man‹ ist in der sêle. Wan si niht enlebete in vernünfticheit, dar umbe was der ›man‹ tôt, und dar umbe was si ›witewe‹. ›Unser herre sprach ze der vrouwen ob dem brunnen: ›ganc heim, brinc mir dînen man!‹‹ Er meinte: wan si niht enlebete in vernünfticheit, daz der ›man‹ ist, dar umbe enwart ir niht ›daz lebende wazzer‹, daz der heilige geist ist; der wirt aleine geschenket, dâ man lebet in vernünfticheit. Vernünfticheit ist daz oberste teil der sêle, dâ si hât ein mitesîn und ein îngeslozzenheit mit den engeln in engelischer natûre. Diu engelische natûre enrüeret keine zît; alsô entuot vernünfticheit, diu der ›man‹ ist in der sêle: diu enrüeret keine zît. Swenne man dar inne niht enlebet, sô stirbet der ›sun‹. Dar umbe was si ›witewe‹. War umbe ein ›witewe‹? – Ez enist kein crêatûre, si enhabe etwaz guotes an ir und ouch etwaz gebrestenlîches, dar umbe man got læzet. Diu ›witewe‹ was dar umbe gebrestenlich, wan diu geburt tôt was; dar umbe verdarp ouch diu vruht.

›Witewe‹ sprichet in einer andern wîse als vil als: der ›verlâzen ist‹ und verlâzen hât. Alsô müezen wir alle crêatûren lâzen und abescheiden. Der *wîssage* sprichet: ›diu vrouwe, diu unberhaft ist, der kint ist vil mê dan der, diu berhaft ist‹. Alsô ist der sêle, diu geistlîche gebirt: dér geburt ist vil mê; in einem ieglîchen ougenblicke sô gebirt si. Diu

PREDIGT 43

Adolescens, tibi dico: surge ⟨Luc. 7,14⟩.

Man liest im Evangelium ›von einer Witwe, die hatte einen einzigen Sohn, der war tot. Da kam unser Herr zu ihm und sprach: »Jüngling, ich sage dir, steh auf!«, und der Jüngling richtete sich auf‹ ⟨Luk. 7,12ff.⟩.

Unter dieser ›Witwe‹ verstehen wir die Seele. Weil der ›Mann‹ tot war, darum war auch der ›Sohn‹ tot. Mit dem ›Sohne‹ erfassen wir ⟨indirekt⟩ die Vernunft, die der ›Mann‹ in der Seele ist. Weil sie ⟨= die Witwe⟩ nicht in der Vernunft *lebte*, darum war der ›Mann‹ *tot*, und darum war sie ›Witwe‹. ›Unser Herr sprach zu jener Frau am Brunnen: »Geh heim, und bring mir deinen Mann!«‹ ⟨Joh. 4,16⟩. Er meinte: weil sie nicht in der Vernunft lebte, die der ›Mann‹ ist, darum ward ihr nicht ›das lebendige Wasser‹ ⟨Joh. 4,10⟩ zuteil, das der Heilige Geist ist; ⟨denn⟩ der wird nur da ⟨aus-⟩geschenkt, wo man in der Vernunft lebt. Die Vernunft ist das oberste Teil der Seele, wo sie mit den Engeln ein Mit-Sein und ein Eingeschlossen-Sein in englischer Natur hat. Die Engelsnatur berührt keine Zeit; so auch hält's die Vernunft, die der ›Mann‹ in der Seele ist: ⟨auch⟩ die berührt keine Zeit. Wenn man darin nicht *lebt*, so stirbt der ›Sohn‹. Deshalb war sie ›Witwe‹. ⟨Und⟩ warum ›*Witwe*‹? Es gibt keine Kreatur, die nicht etwas Gutes in sich hätte und zugleich etwas Mangelhaftes, durch das man Gott verliert. Der Mangel der ›Witwe‹ lag darin, daß das Gebärvermögen tot war; deshalb verdarb auch die Frucht.

›Witwe‹ besagt in anderer Weise soviel wie: einer, der »gelassen ist« ⟨vgl. 1 Tim. 5,5⟩ und gelassen hat. So denn müssen wir alle Kreaturen lassen und abscheiden. Der Prophet spricht: ›Die Frau, die gebärunfähig ist, deren Kinder sind viel zahlreicher als die ⟨Kinder⟩ derjenigen, die gebärfähig ist‹ ⟨Is. 54,1⟩. So auch steht es mit der Seele, die *geistig* gebiert: *deren* Geburt ist viel häufiger; in jedem Augen-

sêle, diu got hât, diu ist alle zît berhaft. Von nôt muoz got würken alliu sîniu werk. Got ist alle zît würkende in einem nû in êwicheit, und sîn würken ist: sînen sun gebern; den gebirt er alle zît. In der geburt sint alliu dinc her ûz komen, und er hât sô grôzen lust in dirre geburt, daz er alle sîne maht in ir verzert. Sô man mê al bekennet, sô daz bekantnisse ie volkomener ist; sô gelæzet ez, als ez niht ensî. Wan got gebirt sich ûz im selben in sich selben und gebirt sich wider in sich. Ie volkomener diu geburt ist, ie mê si gebirt. Ich spriche: got ist alzemâle ein; er enbekennet niht wan sich aleine. Got gebirt sich alzemâle in sînem sune; got sprichet alliu dinc in sînem sune. Dar umbe sprichet er: ›jüngelinc, ich spriche, stant ûf!‹

Got würket alle sîne maht in sîner geburt, und daz hœret dar zuo, daz diu sêle wider ze gote kome. Und daz ist eine wîs angestlich, daz diu sêle sô dicke dâ von vellet, dâ got alle sîne maht inne würket; und daz hœret dar zuo, daz diu sêle wider lebende werde. Got machet alle crêatûren in éinem spruche; aber daz diu sêle lebende werde, dar zuo sprichet got alle sîne maht in sîner geburt. In einer andern wîse ist ez trœstlich, daz diu sêle dar inne wirt widerbrâht. In der geburt wirt si lebende, und got gebirt sînen sun in die sêle, daz si lebende werde. Got sprichet sich selben in sînem sune. In dem spruche, dâ er sich sprichet in sînem sune, in dem spruche sprichet er in die sêle. Alle crêatûren hânt, daz sie gebernt. Swelchiu crêatûre niht geburt enhæte, diu enwære ouch niht. Dar umbe sprichet ein *meister*: daz ist ein zeichen, daz alle crêatûren her ûz getragen sint von götlîcher geburt.

War umbe sprach er: ›jüngelinc‹? Diu sêle enhât niht, dâ got în gesprechen müge, dan vernünfticheit. Etlîche krefte sint sô snœde, daz er niht dar în gesprechen enmac. Er spri-

blick gebiert sie. Die Seele, die Gott besitzt, die ist allzeit gebärend. Notwendig *muß* Gott alle seine Werke wirken. Gott wirkt allzeit in einem Nun in der Ewigkeit, und sein Wirken besteht darin, seinen Sohn zu gebären; den gebiert er allzeit. In dieser Geburt sind alle Dinge herausgeflossen, und er ⟨= Gott⟩ hat so große Lust an dieser Geburt, daß er seine ganze Macht in ihr verzehrt. Je mehr man alles erkennt, um so vollkommener ist die Erkenntnis; es nimmt sich ⟨aber⟩ dann so aus ⟨= es erscheint so⟩, als ob es ⟨= das alles, was man erkennt⟩ nichts sei. Denn Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber und gebiert sich wieder in sich. Je vollkommener die Geburt ist, um so mehr gebiert sie. Ich sage: Gott ist völlig Eines; er erkennt nur sich allein. Gott gebiert sich vollständig in seinem Sohn; Gott spricht alle Dinge in seinem Sohn. Darum spricht er: ›Jüngling, ich sage, steh auf!‹

Gott wirkt seine ganze Macht in seiner Geburt aus, und das gehört dazu, auf daß die Seele wieder zu Gott komme. Und es ist in gewisser Weise *beängstigend*, daß die Seele so oft von dem abfällt, worin Gott seine ganze Macht auswirkt; das aber ⟨d. h., daß er seine ganze Macht auswirkt⟩ gehört dazu, auf daß die Seele wieder lebendig werde. Gott erschafft alle Kreaturen in *einem* Spruch; auf daß aber die Seele lebendig werde, dazu spricht er seine *ganze* Macht in seiner Geburt aus. In anderer Weise ⟨wiederum⟩ ist es *tröstlich*, daß die Seele darin wieder zurückgebracht werde. In dieser Geburt wird sie lebendig, und Gott gebiert seinen Sohn in die Seele, auf daß sie lebendig werde. Gott spricht sich selber in seinem Sohn aus. In diesem Spruche, da er sich ⟨selber⟩ in seinem Sohne ausspricht, in diesem Spruche spricht er ⟨auch⟩ in die Seele. Allen Kreaturen eignet es zu gebären. Eine Kreatur, die keine Geburt kennte, die *wäre* auch nicht. Darum sagt ein Meister: Dies ist ein Zeichen dafür, daß alle Kreaturen ausgetragen worden sind durch göttliche Geburt.

Warum sprach er: ›Jüngling‹? Die Seele hat nichts, worein Gott sprechen könnte, als die Vernunft. Gewisse Kräfte sind so geringwertig, daß Gott nicht in sie sprechen *kann*. Wohl

chet wol, sie enhœrent sîn aber niht. Wille enpfæhet niht, als er wille ist, deheine wîs niht. ›Man‹ enmeinet keine kraft dan vernünfticheit. Wille ist aleine an einem ûztragenne.

›Jüngelinc‹. Alle die krefte, die ze der sêle hœrent, die enaltent niht. Die krefte, die ze dem lîbe hœrent, die slîzent und nement abe. Ie mê der mensche bekennet, ie baz er bekennet. Dar umbe: ›jüngelinc‹. Die *meister* sprechent: daz ist junc, daz sînem beginne nâhe ist. Vernünfticheit, in der ist man alzemâle junc: ie man mê würkende ist in dér kraft, ie næher man sîner geburt ist. Daz ist junc, daz sîner geburt nâhe ist. Der êrste ûzbruch von der sêle ist vernünfticheit, dar nâch wille, dar nâch alle die andern krefte.

Nû sprichet er: ›jüngelinc, stant ûf!‹ Waz meinet: ›stant ûf!‹? – ›Stant ûf‹ von dem werke, und ›stant ûf‹ die sêle in ir selben! Ein einic werk, daz got würket in dem einvaltigen liehte der sêle, daz ist schœner dan alliu diu werlt und ist gote lustlîcher dan allez, daz er ie geworhte an allen crêatûren. Tôrehte liute nement daz bœse vür guot und daz guote vür bœse. Aber der ez rehte verstât, sô ist ein einic werk, daz got würket in der sêle, bezzer und edeler und hœher dan alliu diu werlt.

Ob dem liehte ist gnâde; diu enkumet niemer in vernünfticheit noch in willen. Sol gnâde in vernünfticheit komen, sô muoz vernünfticheit und wille über sich selben komen. Des enmac niht gesîn, wan der wille ist sô edel an im selben, daz er niht ervüllet mac werden wan mit götlîcher minne. Götlîchiu minne würket gar grôziu werk. Noch ist ein teil dar obe, daz ist vernünfticheit: diu ist als edel an ir selben, daz si niht volbrâht enmac werden wan mit götlîcher wârheit. Dar umbe sprichet ein *meister*: ez ist neizwaz gar heimlîches, daz dar über ist, daz ist daz houbet der sêle. Dâ geschihet diu

spricht er, sie aber *hören es nicht*. ⟨Auch⟩ der Wille *als* Wille nimmt nichts auf, in keiner Weise. Mit ›Mann‹ ist keine ⟨andere⟩ Kraft gemeint als die Vernunft ⟨in die allein Gott hineinzusprechen vermag, während der Wille nichts von außen in sich aufnehmen kann⟩. Der Wille ⟨hingegen⟩ wendet sich einzig und allein nach *außen* ⟨d. h. richtet seine Impulse nur nach außen⟩.

›Jüngling!‹ Alle Kräfte, die der Seele zugehören, *altern* nicht. Die Kräfte aber, die dem Leibe zugehören, die verschleißen und nehmen ab. Je *mehr* der Mensch ⟨hingegen⟩ *erkennt*, um so *besser* erkennt er. Darum: ›Jüngling!‹ Es sagen die Meister: Das ist »jung«, was seinem Ursprung nahe ist. In der Vernunft ist man völlig »jung«: je mehr man in dieser Kraft wirkt, um so näher ist man seiner Geburt. Das ⟨aber⟩ ist »jung«, was seiner Geburt nahe ist. Der erste Ausbruch aus der Seele ist die Vernunft, danach ⟨folgt⟩ der Wille und danach alle die anderen Kräfte.

Nun spricht er: ›Jüngling, steh auf!‹ Was meint ›steh auf!‹? ⟨Es meint:⟩ ›Steh auf‹ von dem *Werk*, und ›*stelle dich*‹ auf die Seele *in sich selbst*! Ein einziges Werk, das Gott in dem einfaltigen Lichte der Seele wirkt, das ist schöner als die ganze Welt und ist Gott lustvoller als alles, was er je in allen Kreaturen wirkte. Törichte Leute aber nehmen Böses für Gutes und Gutes für Böses. Wenn man's aber recht versteht, so ist ein einziges Werk, das Gott in der Seele wirkt, besser und edler und erhabener als die ganze Welt.

Oberhalb jenes Lichtes ist die *Gnade*, die ⟨aber⟩ kommt nimmer in die Vernunft noch in den Willen. Soll ⟨aber⟩ die Gnade ⟨doch⟩ in die Vernunft kommen, so müssen Vernunft und Wille über sich selbst hinausgelangen. Das aber kann nicht sein, denn der Wille ist in sich selbst so edel, daß er mit nichts erfüllt werden kann als mit göttlicher Liebe. Göttliche Liebe wirkt gar große Werke. Darüber jedoch ist noch ein Teil, das ist die Vernunft: die ist in sich selbst so edel, daß sie mit nichts erfüllt werden kann als mit göttlicher Wahrheit. Deshalb sagt ein Meister: Es ist irgend etwas gar Heimliches, das darüber ist, das ist das *Haupt* der Seele. *Dort* geschieht

rehte einunge zwischen gote und der sêle. Gnâde engeworhte nie dehein guot werk, daz ist: si engeworhte nie dehein werk; si vliuzet wol ûz an üebunge einer tugent. Gnâde eneiniget niht an deheinem werke. Gnâde ist ein inwonen und ein mitewonen der sêle in gote. Allez, daz ie werk gehiez, ûzwendic und inwendic, daz ist ze snœde dar zuo. Alle crêatûren suochent etwaz gote glîch; sô sie ie snœder sint, sô sie ie ûzwerter suochent, als luft und wazzer: diu zervliezent. Aber der himel, der edeler ist, der suochet nâher gote glîch; der himel loufet stæticlîche, und in sînem loufe bringet er her ûz alle crêatûren: dar ane glîchet er sich gote, mêr: er enmeinet des niht, ⟨mêr⟩: etwaz dar obe. Daz ander: in sînem loufe suochet er eine stille. Niemer engevellet der himel an dehein werk, dâ mite er deheiner crêatûre dienet, diu under im ist. Dâ mite glîchet er sich nâher gote. Dâ got sich gebirt in sînen eingebornen sun, daz ist unenpfenclich allen crêatûren. Nochdenne krieget der himel nâch dem werke, daz got in im selben würket. Tuot daz der himel und ander crêatûren, die snœder sint: diu sêle ist edeler dan der himel.

Ein *meister* sprichet: diu sêle gebirt sich selben in sich selben und gebirt sich ûz ir und gebirt sich wider in sich. Si vermac wunder in irm natiurlîchen liehte; si ist sô kreftic, si scheidet, daz ein ist. Viur und hitze ist ein; vellet ez in vernunft, si scheidet ez. Wîsheit und güete ist an gote ein; vellet wîsheit in vernunft, si engedenket des andern niemer. Diu sêle gebirt ûzer ir got ûz gote in got; si gebirt in rehte ûzer ir; daz tuot si in dem, daz si ûzer ir got gebirt in dem, dâ si gotvar ist: dâ ist si ein bilde gotes. Ich hân ez ouch mê gesprochen: ein bilde, als ez ein bilde ist, des ez ein bilde ist, daz enkan nieman gesundern. Swenne diu sêle dar inne lebet, dâ si gotes bilde ist, sô hât si geburt; in dem liget rehtiu einunge; daz enkunnen alle crêatûren niht gescheiden. Trutz

die rechte Einigung zwischen Gott und der Seele. Gnade hat noch nie ein gutes Werk verrichtet, das heißt: sie hat ⟨überhaupt noch⟩ nie irgendein *Werk* verrichtet; wohl fließt sie in der Übung einer Tugend aus. Gnade aber führt nie zur Einigung in einem *Werk*. Gnade ist vielmehr ein Einwohnen und ein Mitwohnen der Seele in Gott. *Dazu* ist alles, was je Werk hieß, äußeres oder inneres, zu minderwertig. Alle Kreaturen suchen etwas, was Gott gleicht; je geringwertiger sie sind, um so äußerlicher suchen sie, wie etwa Luft und Wasser: die zerfließen. Der Himmel aber, der edler ist, der sucht nähere Gottgleichheit; der Himmel läuft stetig um, und in seinem Laufe bringt er alle Kreaturen heraus: darin gleicht er Gott; aber er hat es nicht *darauf* abgesehen, sondern auf etwas Höheres. Zum andern: Er sucht in seinem Laufe nach Stille. Niemals verfällt der Himmel auf ein Werk, mit dem er irgendeiner Kreatur dient, die *unter* ihm ist. *Damit* gleicht er Gott mehr. Daß Gott sich in seinen eingeborenen Sohn gebiert, dafür sind alle Kreaturen unempfänglich. Dennoch *strebt* der Himmel nach jenem Werk, das Gott *in sich selbst* wirkt. Tut dies ⟨schon⟩ der Himmel und andere Kreaturen, die ⟨noch⟩ geringwertiger sind ⟨als der Himmel⟩, so ist doch die Seele edler als der Himmel.

Ein Meister sagt: Die Seele gebiert sich selber in sich selber und gebiert sich aus sich heraus und gebiert sich wieder in sich ⟨zurück⟩. Sie vermag Wunder in ihrem natürlichen Lichte; sie ist so kräftig, daß sie zu trennen vermag, was eins ist. Feuer und Hitze ⟨etwa⟩ sind eins; fällt es in Vernunft, sie weiß es zu trennen. Weisheit und Gutheit sind in Gott eins; fällt die Weisheit ⟨aber⟩ in die Vernunft, so denkt sie an das andere ⟨= die Gutheit⟩ nicht mehr. Die Seele gebiert aus sich ⟨heraus⟩ Gott aus Gott in Gott; sie gebiert ihn recht *aus sich*; das tut sie damit, daß sie Gott in dem, worin sie gottförmig ist, aus sich gebiert: da ist sie ein Bild Gottes.

Ich habe es schon öfters gesagt: Ein Bild *als* Bild und *das*, *dessen* Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern. Wenn die Seele darin lebt, worin sie Gottes Bild ist, so gebiert sie; darin liegt rechte Einigung; die können alle Krea-

gote selben, trutz den engeln, trutz den sêlen und allen crêatûren, daz sie daz mügen gescheiden, dâ diu sêle ein bilde gotes ist! Daz ist rehtiu einunge, dâ liget rehtiu sælicheit. Etlîche *meister* suochent sælicheit in vernünfticheit. Ich spriche: sælicheit enliget noch an vernünfticheit noch an willen, mêr: dar obe, dâ liget sælicheit, dâ sælicheit liget als sælicheit, niht als vernünfticheit, und got liget als got und diu sêle liget, als si gotes bilde ist. Dâ ist sælicheit, dâ diu sêle got nimet, als er got ist. Dâ ist sêle sêle und gnâde gnâde und sælicheit sælicheit und got got.

Wir biten des unsern herren, daz er uns gebe, daz wir alsô mit im vereinet werden. Des helfe uns got. Âmen.

turen ⟨miteinander⟩ nicht zertrennen. Gott selber zum Trotz, den Engeln zum Trotz, den Seelen und allen Kreaturen zum Trotz ⟨sage ich⟩, daß sie die Seele, wo sie Bild Gottes ist, ⟨von Gott⟩ nicht zu trennen vermöchten! Das ist rechte Einigung, und darin liegt rechte Seligkeit. Manche Meister suchen die Seligkeit in der Vernunft. Ich ⟨aber⟩ sage: Die Seligkeit liegt weder in der Vernunft noch im Willen, sondern über ihnen beiden: dort ⟨nämlich⟩ liegt die Seligkeit, wo die Seligkeit *als Seligkeit* ⟨und⟩ nicht als Vernunft und wo Gott als Gott und die Seele, wie sie Gottes Bild ist, liegt. Da ist Seligkeit, wo die Seele Gott nimmt, wie er Gott ist. Da ist Seele Seele und Gnade Gnade und Seligkeit Seligkeit und Gott Gott.

Wir bitten unsern Herrn darum, daß er uns gebe, daß wir *so* mit ihm vereint werden. Dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 44⟩

Postquam completi erant dies, puer Iesus portabatur in templum. Et ecce, homo erat in Ierusalem.

Sant *Lukas* schrîbet in dem êwangeliô: ›dô die tage volbrâht wurden, dô wart Kristus getragen in den tempel. Und nemet war, dô was ein mensche, hiez Simeôn, in Jêrusalem, der was gereht und gotvorhtic; der beite des trôstes des volkes von Israêl, und der heilige geist was in im‹.

›Und nemet war‹: diz wörtelîn ›et‹ bediutet in latîne eine einunge und ein zuobinden und ein însliezen. Swaz alzemâle zesamengebunden und îngeslozzen ist, daz meinet einunge. Hie meine ich, daz der mensche zesamengebunden und îngeslozzen und geeiniget ze gote sî. Daz sprechent unser *meister*: einunge wil haben glîchnisse. Einunge enmac niht gesîn, si enhabe glîchnisse. Swaz zesamengebunden und îngeslozzen ist, daz machet einunge. Daz enmachet niht glîchnisse, daz mir nâhe bî ist, als ich bî im sitze oder in éiner stat wære. Dâ von sprichet *Augustînus*: herre, dô ich mich verre von dir vant, daz enkam niht von der verre der stat, mêr: ez kam von der unglîcheit, dâ ich mich inne vant. Ein *meister* sprichet: swes wesen und werk alzemâle ist in êwicheit und des wesen und werk alzemâle ist in der zît, die entragent niemer über ein; sie enkoment niemer zesamen. Ez sprechent unser *meister*: diu dinc, der wesen und werk ist in der êwicheit, und diu dinc, der wesen und werk ist in der zît, zwischen den muoz von nôt ein mittel sîn. Swâ ein însliezunge und zesamenbindunge ganz ist, daz muoz von nôt glîch sîn. Swâ got und diu sêle vereinet suln werden, daz muoz von glîcheit komen. Swâ niht enist unglîcheit, daz muoz von nôt ein sîn; niht aleine in einer însliezunge wirt ez vereinet, mêr: ez wirt ein; niht aleine glîchnisse, mêr: glîch.

PREDIGT 44

Postquam completi erant dies, puer Iesus portabatur in templum. Et ecce, homo erat in Ierusalem ⟨*Luc. 2,22 u. 25*⟩.

Sankt Lukas schreibt im Evangelium: ›Als die Tage erfüllt waren, da ward Christus in den Tempel getragen. Und siehe, da war ein Mann in Jerusalem, der hieß Simeon, der war gerecht und gottesfürchtig; der harrte auf den Trost des Volkes von Israel, und der Heilige Geist war in ihm‹ ⟨Luk. 2,22 u. 25⟩.

›Und siehe‹: dies Wörtlein ›et‹ bedeutet auf lateinisch eine Einigung und ein Zubinden und ein Einschließen. Was allzumal zusammengebunden und eingeschlossen ist: das bedeutet Einigung. Hiermit meine ich, daß der Mensch zusammengebunden und eingeschlossen und vereinigt sei mit Gott. Unsere Meister sagen dies: Einigung verlangt Gleichheit. Einigung kann nicht sein, sie habe denn Gleichheit. Was zusammengebunden und eingeschlossen ist, das schafft Einigung. Was mir ⟨nur⟩ nahe ist, wie wenn ich bei ihm sitze oder an ein und derselben Stelle wäre, das schafft *keine* Gleichheit. Deshalb sagt Augustinus: Herr, als ich mich fern von dir fand, da kam das nicht von der Ferne der Stätte; es kam vielmehr von der Ungleichheit, in der ich mich befand. Ein Meister sagt: Wessen Sein und Werk ganz in der *Ewigkeit* und wessen Sein und Werk ganz in der *Zeit* ist, die stimmen niemals überein; sie kommen nie zusammen. Es sagen unsere Meister: Die Dinge, deren Sein und Werk in der *Ewigkeit* ist, und die Dinge, deren Sein und Werk in der *Zeit* ist, zwischen denen muß notwendig ein ⟨trennendes⟩ Mittel sein. Wo ⟨aber⟩ eine Einschließung und eine völlige Zusammenbindung ist, da muß notwendig Gleiches sein. Wo Gott und die Seele vereint werden sollen, muß das durch Gleichheit geschehen. Wo keine Ungleichheit ist, muß notwendig Eines sein; es wird nicht nur in einer Einschließung *vereint*, es wird vielmehr *Eines*; nicht nur Gleichheit, sondern Gleiches.

Dar umbe sprechen wir, daz der sun dem vater niht glîch ensî, mêr: er ist diu glîchnisse, er ist ein mit dem vater.

Ez sprechent unser besten *meister*: ein bilde, daz in einem steine ist oder an einer want, enwære dar under niht zuogeleget, der ez næme, als ez ein bilde ist, daz bilde wære al ein mit dem, des bilde ez ist. Swenne diu sêle tritet in daz bilde, dâ niht vremdes enist dan daz bilde, mit dem ez ein bilde ist, daz ist ein guot lêre. Swenne man gesetzet ist in daz bilde, dâ man gote glîch ist, dâ nimet man got, dâ vindet man got. Swâ iht ûzzerteilet ist, dâ envindet man got niht. Swenne diu sêle kumet in daz bilde und sich vindet in dem bilde aleine, in dem bilde vindet si got; und in dem, daz si sich vindet und got, daz ist al éin werk, daz ist âne zît: dâ vindet si got. Als verre si dar inne ist, als verre ist si mit gote ein; er meinet: als verre man dar în geslozzen ist, dâ diu sêle gotes bilde ist. Als verre er dar inne ist, als verre ist er götlich; als verre dar inne, als verre in gote, niht îngeslozzen, niht vereiniget, mêr: ez ist ein.

Ein *meister* sprichet: alliu glîcheit meinet eine geburt. Er sprichet mê: diu natûre envindet sich niemer glîch, ez enmüeze geborn werden. Ez sprechent unser *meister*: daz viur, swie kreftic ez sî, ez engebrante niemer, enhoffete ez niht einer geburt. Swie dürre daz holz wære, daz man dar în legete, enmöhte ez sîn glîchnisse niht enpfâhen, ez engebrante niemer. Des begert daz viur, daz ez geborn werde in dem holze und daz ez werde al ein viur und daz ez enthalten werde und blîbe. Erlæsche ez und vergienge, sô enwære ez niht mê viur; dar umbe begert ez, daz ez enthalten werde. Diu natûre der sêle engetrüege niemer glîch, enwære, daz si begerte, daz got in ir geborn werde; niemer enkæme si in ir natûre, niemer engerte si dar în ze komenne, wan daz si wartet der geburt, und daz würket got; und niemer engewürhte ez got, wan daz er wil, daz diu sêle geborn werde in

Darum sagen wir, daß der Sohn dem Vater nicht *gleich* sei, vielmehr ist er *die* Gleichheit; er ist *eins* mit dem Vater.

Es sagen unsere besten Meister: Ein Bild, das auf einem Stein oder an einer Wand ist, wäre das nicht unterlegt, so wäre das Bild, wenn man es ⟨rein nur⟩ als Bild nähme, ganz eins mit dem, dessen Bild es ist. Wenn die Seele in das Bild ⟨in der Seele⟩ eintritt, in dem nichts Fremdes, sondern nur das ⟨göttliche⟩ Bild ist, mit dem es *ein* Bild ist, dann ist sie gut belehrt. Wenn man in das Bild versetzt ist, in dem man Gott gleich ist, so erfaßt man dort Gott, so findet man dort Gott. Wo etwas nach außen zerteilt ist, da findet man Gott nicht. Wenn die Seele in das Bild gelangt und sich ausschließlich in dem Bild befindet, so findet sie in diesem Bild Gott; und darin, daß sie sich *und* Gott findet, darin liegt ⟨nur⟩ *ein* Werk, es ist zeitlos: da *findet* sie Gott. So weit sie *darin* ist, so weit ist sie *eins* mit Gott; er meint: so weit, wie man *darein* ⟨ein-⟩geschlossen ist, wo die Seele Gottes Bild ist. So weit der Mensch *darin* ist, so weit ist er göttlich; so weit *darin*, so weit in Gott, nicht eingeschlossen, *nicht vereinigt*, es ist vielmehr *Eines*.

Ein Meister sagt: Alle Gleichheit zielt auf eine Geburt. Er sagt weiterhin: Die Natur findet niemals Gleiches, ohne daß es zur Geburt kommen müßte. Es sagen unsere Meister: Das Feuer, so kraftvoll es auch sein möge, würde niemals in Brand setzen, wenn es nicht auf eine Geburt hoffte. Wie dürr das Holz auch wäre, das man da hinein legen würde, es würde niemals brennen, wenn es nicht Gleichheit mit ihm ⟨= mit dem Feuer⟩ empfangen könnte. Danach verlangt das Feuer, daß es in dem Holze geboren und daß es alles ein einziges Feuer werde und daß es erhalten werde und bleibe. Erlöschte und verginge es, so wäre es nicht mehr Feuer; darum verlangt es danach, erhalten zu werden. Die Natur der Seele würde niemals Gleiches ⟨= Gottgleiches⟩ ⟨in sich⟩ tragen, wäre es nicht so, daß sie danach verlangte, daß Gott in ihr geboren werde; niemals käme sie ⟨= die Seele⟩ in ihre Natur, niemals würde sie danach *verlangen*, darein zu kommen, außer weil sie die Geburt erwartet, und dies bewirkt Gott; und niemals würde es Gott bewirken, außer weil er will, daß die

in. Ez würket got und begert diu sêle. Got hât daz werk und diu sêle daz begern und daz vermügen, daz got in sie geborn werde und si in got. Daz würket got, daz diu sêle im glîch werde. Von nôt muoz daz sîn, daz si warte, daz got in ir geborn werde und daz ir enthaltnisse werde in gote, und beger einer einunge, daz si in gote enthalten werde. Götlich natûre giuzet sich in daz lieht der sêle, und si wirt enthalten dar inne. Hie meinet got, daz er in ir geborn werde und ir geeiniget werde und in ir enthalten werde. Wie mac daz sîn? Wir sprechen doch, daz got sî sîn selbes enthalt? Swenne er die sêle dar în geziuhet, sô vindet si, daz got sîn selbes enthalt ist, und dâ blîbet si, anders si enblibe niemer. *Augustînus* sprichet: »rehte als dû minnest, alsô bist dû: minnest dû erde, sô wirdest dû irdisch; minnest dû got, sô wirdest dû götlich. Minne ich denne got, wirde ich danne got? Des enspriche ich niht, ich wîse iuch die heiligen geschrift. Got hât in dem *wîssagen* gesprochen: ›ir sît gote und sît kint des obersten‹«. Und dâ von spriche ich: in dem glîche dâ gibet got die geburt. Enversæhe sich des diu sêle niht, si enbegerte niemer dar în ze komenne. Si wil in im enthalten werden; ir leben stât an im. Got hât einen enthalt, ein blîben in sînem wesene; und dâ von enist kein rât, man enschel und enscheide abe allez, daz der sêle ist: ir leben, krefte und natûre, ez muoz allez hine, und si stâ in dem lûtern liehte, dâ si mit gote éin bilde ist: dâ vindet si got. Daz ist gotes eigenschaft, daz niht vremdes in in envellet, niht ûfgetragen, niht zuogeleget. Dar umbe ensol diu sêle keinen vremden îndruk haben, niht ûfgetragen, niht zuogeleget. Daz ist von dem êrsten.

›Und nemet war‹: ›ecce‹. ›Ecce‹: daz wörtelîn hât in im beslozzen allez, daz ze dem worte gehœret; man enkan im niht mê gegeben. Wort, daz ist got, got ist ein wort, gotes sun

Seele in ihn geboren werde. Das Wirken gehört Gott, das Verlangen der Seele zu. Gott gehört das Werk und der Seele das Verlangen und das Vermögen, daß Gott in sie geboren werde und sie in Gott. Gott bewirkt, daß die Seele ihm gleiche. Notwendig muß es sein, daß sie erwarte, daß Gott in ihr geboren und daß sie in Gott erhalten werde und daß sie nach einer Einigung ⟨mit ihm⟩ verlange, auf daß sie in Gott erhalten werde. Göttliche Natur gießt sich in das Licht der Seele, und sie wird darin erhalten. Hiermit zielt Gott darauf, daß er in ihr geboren und ihr vereinigt und in ihr erhalten werde. Wie kann das sein? Wir sagen doch, Gott sei sein *eigener* Erhalter? Wenn er die Seele da hinein ⟨= in seine göttliche Natur⟩ zieht, so findet sie, daß Gott sein eigener Erhalter ist, und dort bleibt sie, sonst bliebe sie niemals. Augustinus sagt: »Genau so, wie du liebst, so bist du: liebst du Erde, so wirst du irdisch, liebst du Gott, so wirst du göttlich. Wenn ich denn Gott liebe, werde ich dann Gott? Das sage ich nicht, ich verweise euch ⟨vielmehr⟩ auf die Heilige Schrift. Gott hat durch den Propheten gesprochen: ›Ihr seid Götter und seid Kinder des Höchsten‹ « ⟨Ps. 81,6⟩. Und deshalb sage ich: Im *Gleichen* gibt Gott die Geburt. Versähe die Seele sich dessen nicht, sie würde niemals danach verlangen, da hinein ⟨= in die göttliche Natur⟩ zu kommen. Sie will in ihm erhalten werden; ihr Leben steht bei ihm. Gott hat einen Halt, ein Bleiben in *seinem* Sein; und deshalb geht es nicht anders, als daß man abschäle und abscheide alles, was *der Seele* zugehört: ihr Leben, ⟨ihre⟩ Kräfte und ⟨ihre⟩ Natur, das alles muß hinweg, und sie stehe in dem lautern Licht, wo sie mit Gott *ein* Bild ist; dort *findet* sie Gott. Es ist Gottes Eigentümlichkeit, daß nichts Fremdes in ihn fällt, nichts Aufgetragenes, nichts Zugelegtes. Darum soll die Seele keinen fremden Eindruck empfangen, nichts Aufgetragenes, nichts Zugelegtes. Das ist über das erste ⟨= d. h. über das ›et‹⟩.

›Und nehmet wahr‹: ›ecce‹. ›Ecce‹: das Wörtlein hat in sich beschlossen alles, was zu diesem Wort gehört, man kann ihm nichts hinzufügen ⟨= es flektieren⟩. Wort, das ist Gott; Gott

ist ein wort. Er meinet, daz allez unser leben, alliu unser gerunge alzemâle sî îngeslozzen und ûfgehangen und ûf got geneiget. Dar umbe sprichet *Paulus*: ›ich bin, daz ich bin, von der gnâde gotes‹, und sprichet mê: ›ich lebe, niht ich, mêr: got lebet in mir alzemâle‹. Waz mê?

›Homo erat‹. Er sprichet: ›nemet war, ein mensche‹. Daz wort ›homo‹ nemen wir von vrouwen und von mannen, aber die Walhe enwellent ez niht den vrouwen lâzen durch ir krankheit. ›Homo‹ diutet als vil als ›daz volkomen ist‹ und ›dem nihtes engebristet‹. ›Homo‹, ›der mensche‹, meinet als vil als ›der von der erde ist‹ und meinet ›dêmüeticheit‹. Diu erde ist daz niderste element und liget enmitten und ist alzemâle umbegriffen mit dem himel und enpfæhet ganz des himels învluz. Allez, daz der himel würket und ûzgiuzet, daz wirt enpfangen enmitten in dem grunde der erde. ›Homo‹ sprichet in einer andern wîse als vil als ›viuhticheit‹ und meinet als vil als ›der begozzen ist mit gnâden‹ und meinet, der dêmüetige mensche der enpfâhe zehant den învluz der gnâden. In dem învluzze der gnâden klimmet ûf alzehant daz lieht der vernünfticheit; dâ glenzet got in ein unbedecklîchez lieht. Der alsus krefticlîchen begriffen wære in disem liehte, der wære als vil edeler wider einem andern menschen als ein lebender mensche wider einem, der gemâlet ist an der want. Daz lieht ist sô kreftic, daz ez niht aleine in im beroubet ist zît und stat, mêr: swâ ez sich ûf giuzet, daz beroubet ez zît und stat und aller lîphafter bilde und alles des, daz vremde ist. Ich hân ez mê gesprochen: enwære zît noch stat noch anders niht, sô wære al⟨lez⟩ éin wesen. Der alsus ein wære und sich verwürfe in den grunt der dêmüeticheit, der würde dâ begozzen mit gnâden.

Ze dem dritten mâle: daz lieht benimet zît und stat. ›Ein mensche der was‹. Wer gap im daz lieht? – Diu lûterkeit. Daz wort ›erat‹ gehœret gote allereigenlîchest zuo. In latînischer zungen sô enist kein wort, daz gote als eigen sî als ›erat‹. Dar

ist ein Wort, Gottes Sohn ist ein Wort. Er ⟨= Lukas⟩ meint, daß unser ganzes Leben, unser ganzes Begehren völlig eingeschlossen und aufgehängt ⟨in⟩ und Gott zugeneigt sein solle. Darum spricht Paulus: ›Ich bin, was ich bin, durch die Gnade Gottes‹ ⟨1 Kor. 15,10⟩ und spricht weiterhin: ›Ich lebe nicht, sondern Gott lebt ganz in mir‹ ⟨Gal. 2,20⟩. Was mehr?

›Homo erat‹. Er sagt: ›Nehmet wahr: ein *Mensch*‹. Das Wort ›homo‹ gebrauchen *wir* von Frauen und von Männern, die Welschen ⟨= Romanen⟩ aber lassen es für die Frauen wegen ihrer Schwachheit nicht zu. ›Homo‹ bedeutet soviel wie »was vollkommen ist« und »wem nichts mangelt«. ›Homo‹, ›der Mensch‹ bedeutet soviel wie »der von Erde ist« und meint »Demütigkeit«. Die Erde ist das niederste Element und liegt in der Mitte und ist völlig umfangen von dem Himmel und empfängt ganz des Himmels Einfluß. Alles, was der Himmel wirkt und ausgießt, das wird mitten im Grunde der Erde empfangen. ›Homo‹ besagt anderseits soviel wie »Feuchtigkeit« und bedeutet soviel wie »der mit Gnade übergossen ist« und meint, daß der demütige Mensch sogleich das Einfließen der Gnade empfange. In diesem Einfließen der Gnade steigt sogleich das Licht der Vernunft hinauf; dort ⟨oben⟩ strahlt Gott in ein unverdeckbares Licht. Wer so kräftig umfangen wäre in diesem Licht, der wäre um soviel edler gegenüber einem andern Menschen wie ein lebender Mensch gegenüber einem, der ⟨nur⟩ an die Wand gemalt wäre. Dieses Licht ist so kräftig, daß es in sich nicht nur der Zeit und des Raumes beraubt ist; es beraubt vielmehr das, worauf es sich gießt, der Zeit und des Raumes und aller dinglichen Bilder ⟨= Vorstellungen⟩ und alles dessen, was fremd ist. Ich habe schon öfters gesagt: Wäre weder Zeit noch Raum noch sonst etwas, so wäre alles *ein* Sein. Wer so *eins* wäre und sich in den Grund der Demütigkeit niederwürfe, der würde dort von Gnade übergossen.

Zum dritten: Jenes Licht ⟨der Gnade⟩ beraubt der Zeit und des Raumes. ›Ein Mensch *war* ⟨da⟩‹. Wer gab ihm jenes Licht? – Die Lauterkeit. Das Wort ›erat‹ gehört ganz eigentlich Gott zu. In lateinischer Sprache gibt es kein Wort, das

umbe kumet *Johannes* in sînem êwangeliô und sprichet als dicke ›erat‹, ›ez was‹, und meinet ein blôz wesen. Alliu dinc legent zuo, ez enleget niht zuo dan in einem gedanke; niht mit einem zuolegenden gedanke, mêr: in einem abenemenden gedanke. Güete und wârheit leget zuo, ze dem minsten in einem gedanke; mêr: daz blôze wesen, dem niht zuogeleget enist, dáz meinet ›erat‹. Ze dem andern mâle: ›erat‹ meinet eine geburt, ein volkomen gewerden. Ich bin nû komen, ich was hiute komende, und wære diu zît abe in dem, daz ich kam und komen bin, sô wære daz komende und komen-bin in ein geslozzen und wære ein. Dâ sich daz komende und komen-ist in ein sliuzet, in dem werden wir geborn und widerschaffen und widerbildet in daz êrste bilde. Ich hân ez ouch mê gesprochen: al die wîle des dinges iht ist an sînem wesene, sô enwirt ez niht widerschaffen; ez wirt wol gemâlet oder erniuwet als ein ingesigel, daz alt ist; daz drücket man wider în und erniuwet ez. Ein heidenischer *meister* sprichet: swaz dâ íst, daz enmachet kein zît alt; dâ ist ein sælic leben in einem iemermê, dâ kein valt enist, dâ niht bedaht enist, dâ ein lûter wesen ist. *Salomôn* sprichet: ›niht enist under der sunnen, daz niuwe sî‹. Daz wirt selten verstanden nâch sînem sinne. Allez, daz under der sunnen ist, daz altet und nimet abe; aber dort, dâ ist niuwan ein niuwe. Zît gibet zwei dinc: alter und abenemen. Swaz diu sunne überschînet, daz ist in der zît. Alle crêatûren die sint nû und sint von gote; aber dort, dâ sie in gote sint, dâ sint sie als unglîch dem, als sie hie sint, als diu sunne wider dem mânen und verre mê. Dar umbe sprichet er ›erat in eo‹, ›der heilige geist was in im‹, dâ daz wesen ist und dâ ein gewerden ist.

›Ein mensche der was‹. Wâ was er? ›In Jêrusalem‹.› Jêrusalem‹ meinet ›eine gesiht des vrides‹; kürzlîche, ez meinet, daz der mensche vridesam sî und wol gesetzet. Ez meinet vil lîhte mê. *Paulus* sprichet: ›ich wünsche iu des vrides, der dâ

Gott so zu eigen wäre wie ›erat‹. Darum kommt Johannes in seinem Evangelium dazu und sagt so oft ›erat‹, ›es war‹, und meint ⟨damit⟩ ein reines Sein. Alles fügt hinzu, jenes ⟨= erat⟩ aber fügt nichts hinzu als ⟨nur⟩ in einem Gedanken, jedoch nicht in einem hinzulegenden Gedanken, sondern in einem wegnehmenden ⟨= abstrahierenden⟩ Gedanken. Gutheit und Wahrheit fügen hinzu, zum wenigsten in einem Gedanken; das reine Sein aber, dem nichts hinzugefügt ist, *das* meint ›erat‹. Zum andern: ›erat‹ meint eine Geburt, ein vollkommenes Werden. Ich *bin* jetzt gekommen, ich *war* heute kommend; wäre nun die Zeit darin, daß ich *kam* und gekommen *bin*, hinweg, so wäre das »kommend« und »gekommen-bin« in eins geschlossen und wäre eins. Wo sich das »kommend« und »gekommen-ist« in eins schließt, darin werden wir geboren und wiedergeschaffen und wiedergebildet in das erste Bild. Ich habe es auch schon öfters gesagt: Solange etwas von einem Ding in seinem *Sein* ist, solange wird es nicht wiedergeschaffen; es wird wohl übermalt oder erneuert wie ein Siegel, das alt ist; das drückt man wieder ein und erneuert es. Ein heidnischer Meister sagt: Was *ist*, das macht keine Zeit alt; da ist ein seliges Leben in einem Immerdar, in dem keine Krümmung ist, wo nichts verdeckt ist, wo ein reines Sein ist. Salomon spricht: ›Nichts ist unter der Sonne, was neu ist‹ ⟨Pred. 1,10⟩. Das wird selten seinem Sinne nach verstanden. Alles, was unter der Sonne ist, das altert und nimmt ab; dort aber ist nichts als ein Neusein. Zeit verursacht zweierlei: Alter und Abnehmen. Was die Sonne bescheint, das ist in der Zeit. Alle Kreaturen sind *nun* und sind *von* Gott; dort aber, wo sie *in* Gott sind, da sind sie dem, was sie hier sind, so ungleich wie die Sonne dem Mond und weit mehr. Darum spricht er ⟨= Lukas⟩: ›erat in eo‹, ›der Heilige Geist war in ihm‹, wo das ⟨reine⟩ Sein und ein ⟨vollkommenes⟩ Werden ist.

›Ein Mensch war‹. *Wo* war er? ›In Jerusalem‹. ›Jerusalem‹ bedeutet »eine Schau des Friedens«; kurz, es meint, daß der Mensch *friedsam* und recht gestellt sei. Vielleicht aber bedeutet es ⟨noch⟩ mehr. Paulus spricht: ›Ich wünsche euch

überwindet alle sinne. Der behüete iuwer herzen und iuwer vernunft‹.

Biten des unsern herren, daz wir alsus ›ein mensche‹ sîn und in disen vride gesetzet werden, der er selber ist. Des helfe uns got. Âmen.

den Frieden, der da alles Begreifen übersteigt. Der behüte euer Herz und eure Vernunft‹ ⟨Phil. 4,7⟩.

Bitten wir unsern Herrn darum, daß wir *so* ›ein Mensch‹ seien und in diesen Frieden versetzt werden, der er selber ist. Dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 45⟩

Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis etc.

Unser herre sprichet: ›Simôn Pêtre, sælic dû bist; daz enhât dir niht geoffent vleisch noch bluot, sunder mîn vater, der in dem himel ist!‹

Sant Pêtrus hât vier namen: er heizet ›Pêtrus‹ und heizet ›Bar Iôna‹ und heizet ›Simôn‹ und heizet ›Cephas‹.

Nû sprichet unser herre: ›sælic dû bist!‹ Alle liute begernt sælicheit. Nû sprichet ein *meister*: alle liute begernt gelobet ze sînne. Nû sprichet sant *Augustînus*: ein guot mensche begert keines lobes, ez begert wol, lobes wert ze sînne. Nû sprechent unser *meister*: diu tugent ist alsô lûter und alsô gar abegezogen und abegescheiden von allen lîplîchen dingen in irm grunde und in ir eigenschaft, daz nihtes niht in sie gevallen enmac, ez enbevlecke die tugent und wirt ein untugent. Ein einic gedank oder iht eigens nutzes gesuochet, sô enist ez niht ein wâriu tugent, mêr: ez wirt ein untugent. Und daz ist diu tugent von natûre.

Nû sprichet ein heidenischer *meister*: swer die tugent würket umbe anders iht dan umbe die tugent, sô enwart ez nie ein tugent. Suochet er lop oder iht anders, sô verkoufet er die tugent. Man ensol ein tugent von natûre niht geben umbe allez, daz in ertrîche ist. Dar umbe enbegert ein guot mensche keines lobes; ez begert wol, lobes wert ze sînne. Einem menschen ensol niht leit sîn, daz man mit im zürnet; im sol leit sîn, daz ez den zorn verdienet.

Nû sprichet unser herre: ›sælic dû bist!‹ Sælicheit liget an vier stücken: daz man habe allez, daz wesen hât und lustlich ist ze begerne und smak bringet, und habe daz zemâle ungeteilet mit einer ganzen sêle und daz in gote genomen in dem lûtersten und in dem hœhsten, blôz, unbedecket in dem

PREDIGT 45

Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis etc. ⟨Matth. 16,17⟩

Unser Herr spricht: ›Simon Petrus, selig bist du; das hat dir nicht Fleisch noch Blut geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist!‹ ⟨Matth. 16,17⟩.

Sankt Petrus hat vier Namen: er heißt ›Petrus‹ ⟨Matth. 16,16/18⟩ und heißt ›Bar Iona‹ und heißt ›Simon‹ und heißt ›Cephas‹ ⟨Joh. 1,42⟩.

Nun spricht unser Herr: ›Selig bist du!‹ Alle Menschen begehren Seligkeit. Nun sagt ein Meister: Alle Menschen begehren, gelobt zu werden. Nun sagt Augustinus: Ein guter Mensch begehrt keines Lobes, er begehrt wohl, Lobes wert zu sein. Nun sagen unsere Meister: Die Tugend ist in ihrem Grunde und in ihrem Eigensein so lauter und so abgezogen und abgeschieden von allen leiblichen Dingen, daß nichts in sie zu fallen vermag, das nicht die Tugend beflecke, und sie wird ⟨so⟩ zu einer Untugend. Ein einziger Gedanke nur oder irgend etwas von Eigennutz gesucht, und ⟨schon⟩ ist es nicht ⟨mehr⟩ eine *wahre* Tugend; es wird vielmehr zu einer Untugend. *So* ist die Tugend von Natur.

Nun sagt ein heidnischer Meister: Wenn einer die Tugend um etwas anderen als um der Tugend willen wirkt, dann ist das ⟨noch⟩ nie eine ⟨wahre⟩ Tugend geworden. Sucht er Lob oder etwas anderes, so verkauft er die Tugend. Man soll eine naturhafte Tugend nicht um alles, was auf Erden ist, hingeben. *Darum* begehrt ein guter Mensch keines Lobes; er begehrt wohl, des Lobes wert zu sein. Einem Menschen soll nicht leid sein, daß man mit ihm zürnt; ihm soll ⟨vielmehr⟩ leid sein, daß er den Zorn verdient.

Nun spricht unser Herr: ›Selig bist du!‹ Seligkeit liegt in vier Dingen: daß man alles habe, was Sein hat und lustvoll zu begehren ist und Genuß bringt, und daß man das völlig ungeteilt mit ganzer Seele habe und in Gott genommen, im Lautersten und Höchsten, rein, unverdeckt im ersten

êrsten ûzbruche und in dem grunde des wesens, und alles dâ genomen, dâ got selber nimet: daz ist sælicheit.

Nû sprichet er ›Pêtre‹, daz ist als vil als ›der got schouwet‹. Nû vrâgent die *meister*, ob der kerne des êwigen lebens mê lige an der verstantnisse oder an dem willen. Wille hât zwei werk: begerunge und minne. Verstantnisse, der werk ist einvaltic; dar umbe ist si bezzer; ir werk ist bekennen und engeruowet niemer, si enrüere blôz, daz si bekennet. Und alsô gât si dem willen vor und kündet im, daz er minnet. Die wîle man der dinge begert, sô enhât man ir niht. Sô man sie hât, sô minnet man sie; sô vellet begerunge abe.

Wie sol der mensche sîn, der got schouwen sol? Er sol tôt sîn. Unser herre sprichet: ›nieman enmac mich gesehen und leben‹. Nû sprichet sant *Grêgôrius*: der ist tôt, der der werlt tôt ist. Nû prüevet selbe, wie ein tôte sî und wie wênic ez in allez berüeret, daz in der werlt ist. Stirbet man dirre werlt, man enstirbet gote niht. Sant *Augustînus* betete maniger hande gebet. Er sprach: herre, gip mir, daz ich erkenne dich und mich. »Herre, erbarme dich über mich und zeige mir dîn antlütze und gip mir, daz ich sterbe, und gip mir, daz ich niht ensterbe, umbe daz ich dich êwiclîche schouwe«. Diz ist daz êrste stücke: daz man tôt sî, ob man got schouwen wil. Diz ist der êrste name: ›Pêtrus‹.

Ein *meister* sprichet: enwære kein mittel, man sæhe eine âmeizen an dem himel. Nû sprichet ein ander *meister*: enwære kein mittel, man ensæhe niht. Sie hânt beide wâr. Diu varwe, diu an der want ist, sol diu getragen werden in mîn ouge, sô muoz si gebiutelt werden und kleinlich gemachet werden in dem lufte und in dem liehte und alsô geistlîche getragen werden in mîn ouge. Alsô muoz diu sêle gebiutelt werden in dem liehte und in der gnâde, diu got schouwen sol. Dar umbe hât der meister reht, der dâ sprach: enwære kein mittel, man ensæhe niht. Der ander meister hât ouch reht, der dâ

Ausbruch und im Grunde des Seins und allzumal dort genommen, wo ⟨es⟩ Gott selber nimmt: *das* ist Seligkeit.

Nun spricht er ⟨= Matthäus⟩: ›Petrus‹, das heißt soviel wie »der Gott schaut«. Nun fragen die Meister, ob der Kern des ewigen Lebens mehr in der Vernunft oder im Willen liege. Der Wille hat zweierlei Werk: Begehren und Liebe. Der Vernunft Werk ist einfaltig; darum ist sie besser; ihr Werk ist das Erkennen, und sie ruht niemals, bis sie das, was sie erkennt, unverhüllt berührt. Und auf solche Weise geht sie dem Willen voraus und macht ihm bekannt, was er liebt. Solange man die Dinge *begehrt*, solange *hat* man sie nicht. Wenn man sie *hat*, dann *liebt* man sie; dann fällt das Begehren weg.

Wie soll der Mensch sein, der Gott schauen soll? Er soll *tot* sein. Unser Herr spricht: ›Niemand kann mich sehen und leben‹ ⟨2 Mos. 33,20⟩. Nun sagt Sankt Gregorius: Der ist tot, der für die *Welt* tot ist. Nun schaut selbst, wie ein Toter ⟨daran⟩ sei und wie wenig ihn alles das berührt, was in der Welt ist. Stirbt man dieser Welt, so stirbt man ⟨deshalb⟩ nicht ⟨auch⟩ für Gott. Sankt Augustinus betete mancherlei Gebet. Er sprach: Herr, gib mir, daß ich dich und mich erkenne. »Herr, erbarme dich über mich und zeige mir dein Antlitz und gib mir, daß ich sterbe, und gib mir, daß ich *nicht* sterbe, auf daß ich dich ewig schaue«. Dies ist das erste: daß man *tot* sei, wenn man Gott schauen will. Dies bedeutet der erste Name: ›Petrus‹.

Ein Meister sagt: Wäre kein Mittel ⟨= Zwischending⟩, so sähe man eine Ameise am Himmel. Nun sagt ein anderer Meister: Wäre kein Mittel, so sähe man nichts. Sie haben beide recht. Die Farbe, die an der Wand ist, soll die in mein Auge getragen werden, dann muß sie in der Luft und in dem Licht gesiebt und verfeinert und so vergeistigt in mein Auge hineingetragen werden. So ⟨auch⟩ muß die Seele, die Gott schauen soll, durchsiebt werden in dem ⟨göttlichen⟩ Licht und in der Gnade. Darum hat der Meister recht, der da sagte: Wäre kein Mittel, so sähe man nichts. Der andere Meister hat auch recht, der da sagte: Wäre kein Mittel, so sähe man die

sprach: enwære kein mittel, man sæhe die âmeizen an dem himel. Enwære kein mittel an der sêle, si sæhe got blôz.

Der ander name, ›Bar Iôna‹, daz sprichet als vil als ›ein sun der gnâde‹, in der diu sêle geliutert wirt und ûfgetragen und bereitet ze götlîcher schouwunge.

Der dritte name heizet ›Simôn‹; daz bediutet als vil als ›einez, daz gehœric ist‹, und ›einez, daz underböugic ist‹. Der got hœren sol, der sol gescheiden sîn verre von den liuten. Dar umbe sprichet *Dâvît*: ›ich wil swîgen und wil hœren, waz got in mir rede. Er sprichet vride in sîn volk und über sîne heiligen und ze allen den, die dâ sint gekêret wider ze irm herzen‹. Sælic ist der mensche, der dâ vlîziclîche hœret, waz got in im spreche, und sol sîn underböugic *die* rihte under den zein götlîches liehtes. Diu sêle, diu dâ ist gekêret mit aller kraft under daz lieht gotes, diu wirt inhitzic und inviuric in götlîcher minne. Götlich lieht schînet die rihte oben în. Wære, daz diu sunne schine die rihte ûf unser houbet, ez enmöhte wênic ieman leben. Alsô sölte diu oberste kraft der sêle, diu daz houbet ist, glîche erhaben sîn under den zein götlîches liehtes, daz daz götlich lieht dar în geschînen möhte, von dem ich mê gesprochen hân: daz ist sô lûter und sô überswebende und sô hôch, daz alliu lieht ein vinsternisse sint und ein niht wider disem liehte. Alle crêatûren, in dem daz sie sint, dâ sint sie als ein niht; swenne sie überschinen werdent mit dem liehte, in dem sie ir wesen nement, dâ sint sie iht.

Dar umbe enmac diu natiurlîche verstantnisse niemer sô edel gesîn, daz si got berüere oder begrîfe âne mittel, diu sêle enhabe disiu sehs stücke an ir, dâ ich von gesprochen hân: daz êrste, daz man tôt sî aller unglîche. Daz ander, daz man wol geliutert sî in dem liehte und in der gnâde. Daz dritte, daz man sî âne mittel. Daz vierde, daz man gehœric sî gotes worte in dem innigesten. Daz vünfte, daz man underböugic sî götlîchem liehte. Daz sehste ist, daz ein heidenischer *meister* sprichet: daz ist sælicheit, daz man lebe nâch der obersten kraft

Ameise am Himmel. Wäre kein Mittel an der Seele, so sähe sie Gott unverhüllt.

Der zweite Name ›Bar Iona‹, der besagt soviel wie »ein Sohn der Gnade«, in der die Seele geläutert wird und hinaufgetragen und bereitet zu göttlicher Anschauung.

Der dritte Name heißt ›Simon‹; das bedeutet soviel wie »eins, das gehorsam ist«, und »eins, das unterwürfig ist«. Wer Gott hören soll, der muß weit weg geschieden sein von den Leuten. Darum spricht David: ›Ich will schweigen und will hören, was Gott in mir rede. Er spricht Frieden in sein Volk und über seine Heiligen und zu allen denen, die da ihrem Herzen zugekehrt sind‹ ⟨Ps. 84,9⟩. Selig ist der Mensch, der da mit Eifer hört, was Gott in ihm spreche, und er soll sich geradeswegs unter den Strahl des göttlichen Lichtes beugen. Die Seele, die mit aller Kraft unter das Licht Gottes gekehrt ist, die wird entflammt und feurig in göttlicher Liebe. Göttliches Licht scheint geradeswegs von oben hinein. Wäre es so, daß die Sonne senkrecht auf unser Haupt schiene, dann könnte kaum jemand leben. So ⟨also⟩ sollte die oberste Kraft der Seele, die das Haupt ist, gleichmäßig erhoben sein unter den Strahl göttlichen Lichtes, so daß das göttliche Licht hinein scheinen könnte, von dem ich ⟨schon⟩ öfters gesprochen habe: das ist so lauter und so überragend und so hoch, daß alle Lichter eine Finsternis und ein *Nichts* gegen dieses Licht sind. Alle Kreaturen sind, so wie sie sind, ein Nichts; wenn sie von dem Lichte überstrahlt werden, in dem sie ihr Sein empfangen, da sind sie ein *Etwas*.

Darum kann das naturhafte Erkennen niemals so edel sein, daß es Gott berühre oder unmittelbar erfasse, wenn die Seele nicht diese sechs Stücke an sich hat, von denen ich gesprochen habe: Das erste: daß man tot sei für alle Ungleichheit. Das zweite: daß man recht geläutert sei in dem ⟨göttlichen⟩ Licht und in der Gnade. Das dritte: daß man ohne Mittel sei. Das vierte: daß man im Innersten auf Gottes Wort horche. Das fünfte: daß man sich unter das göttliche Licht beuge. Das sechste ist das, was ein heidnischer Meister sagt: Das ist Seligkeit, daß man nach der obersten Kraft der

der sêle; diu sol allez sîn ûftragende und in gote nemen ir sælicheit. Dâ der sun selber nimet, in dem êrsten ûzbruche, dâ suln wir ouch nemen in gotes oberstem; sô müezen ouch wir unser oberstez glîch halten dâ engegen.

›Cephas‹, daz sprichet als vil als ›ein houbet‹. Vernünfticheit daz ist daz houbet der sêle. Die die gröbesten rede haltent, die sprechent, daz diu minne vorgâ; aber die die næhsten rede haltent, die sprechent eigenlîche – und ist ouch wâr –, daz der kerne des êwigen lebens mê lige an verstantnisse dan an minne. Und wizzet daz, war umbe. Ez sprechent unser besten *meister* – der enist niht vil –, daz diu verstantnisse und diu vernünfticheit gât die rihte ûf in got. Aber diu minne kêret ûf daz si minnet; dâ nimet si, daz dâ guot ist. Aber verstantnisse diu nimet daz, dâ von ez guot ist. Honic daz ist in im selben süezer dan dehein dinc, daz man dâ von gemachen mac. Diu minne nimet got, als er guot ist; aber verstantnisse diu dringet ûf und nimet got, als er wesen ist. Dar umbe sprichet got: ›Simôn Pêtre, sælic dû bist!‹ Got gibet dem gerehten menschen ein götlich wesen und nennet in mit dem selben namen, der sînem wesene eigen ist. Dar umbe sprichet er dar nâch: ›mîn vater, der in dem himel ist‹.

Under allen namen enist kein eigener dan ›der dâ ist‹. Wan swer ein dinc wîsen wil, sprichet er: ›ez ist‹, daz schine ein tôrheit; spræche er: ›ez ist ein holz oder ein stein‹ sô wiste man, waz er meinet. Dar umbe sprechen wir: allez abegescheiden und abegezogen und abegeschelt, daz dâ nihtes niht enblîbet dan ein einic ›ist‹: daz ist diu eigenschaft sînes namen. Dar umbe sprach got ze Moysese: ›sprich: ›der dâ ist, der hât mich gesant‹!‹ Dar umbe nennet unser herre die sînen mit sînem eigenen namen. Unser herre sprach ze sînen jüngern: ›die mîne nâchvolgære sint, die suln sitzen ze mînem tische in mînes vaters rîche und ezzen mîne spîse und trinken mînen trank, den mir mîn vater hât bereit; alsô hân ich in

Seele lebe; die soll beständig emporstreben und in Gott ihre Seligkeit empfangen. Wo der Sohn selber empfängt, im ersten Ausbruch, dort sollen auch wir in Gottes Höchstem empfangen; dann ⟨aber⟩ müssen auch wir unser Höchstes jenem gleichmäßig entgegenhalten.

›Cephas‹, das heißt soviel wie »ein Haupt«. *Vernunft* ist das Haupt der Seele. Diejenigen, die die gröbste Aussage machen, die sagen, daß die *Liebe* vorgehe; diejenigen aber, die die treffendste Aussage machen, die sagen genauerhin – und das ist auch wahr –, daß der Kern des ewigen Lebens mehr im *Erkennen* als in der Liebe liege. Und wisset, warum! Unsere besten Meister – und deren gibt es nicht viele – sagen, daß das Erkennen und die Vernunft geradeswegs zu Gott hinaufgehen. Die Liebe aber wendet sich dem zu, was sie liebt; dem entnimmt sie, *was* gut ist. Das Erkennen aber erfaßt das, *wodurch* es gut ist. Honig ist in sich selbst süßer als irgend etwas, das man daraus machen kann. Die Liebe nimmt Gott, wie er gut ist; das Erkennen aber dringt hinauf und nimmt Gott, wie er Sein ist. Darum spricht Gott: ›Simon Petrus, selig bist du!‹ Gott gibt dem gerechten Menschen ein göttliches Sein und benennt ihn mit demselben Namen, der seinem ⟨eigenen⟩ Sein eigen ist. Darum spricht er danach: ›Mein Vater, der im Himmel ist‹.

Unter allen Namen ist keiner zutreffender als ›der da ist‹. Denn, wenn einer etwas aufweisen will und sagt: »es *ist*«, das würde wie eine Torheit erscheinen; spräche er ⟨aber⟩: »es ist ein ⟨Stück⟩ Holz oder ein Stein«, so wüßte man, was er meint. Darum sagen wir: völlig abgeschieden und abgezogen und abgeschält, so daß da nichts übrigbleibt als ein einziges ›ist‹: *das* ist die Eigenheit *seines* Namens. Darum sprach Gott zu Moses: ›Sprich: »der da ist, der hat mich gesandt«‹ ⟨2 Mos. 3,14⟩. Darum nennt unser Herr die Seinen mit seinem eigenen Namen. Unser Herr sprach zu seinen Jüngern: ›Die mir nachfolgen, die werden an meinem Tische sitzen in meines Vaters Reich und meine Speise essen und meinen Trank trinken, den mir mein Vater bereitet hat; so auch habe ich ihn euch bereitet‹ ⟨Matth. 19,28;

ouch iu bereit‹. Sælic ist der mensche, der hie zuo komen ist, daz er sol nemen mit dem sune in dem selben, dâ der sun nimet. Rehte dâ suln wir ouch nemen unser sælicheit, und dâ sîn sælicheit ane stât, dâ er sîn wesen inne hât, in dem selben grunde, dâ suln alle sîne vriunde ir sælicheit inne nemen und ûz schepfen. Daz ist der ›tisch in gotes rîche‹.

Daz wir ze disem tische komen, des helfe uns got. Âmen.

Luk. 20,29›. Selig ist der Mensch, der dazu gekommen ist, daß er mit dem Sohne aus demselben empfangen soll, aus dem der Sohn empfängt. Eben dort werden auch wir unsere Seligkeit empfangen, und dort, worin *seine* Seligkeit liegt, worin er *sein* Sein hat: in eben demselben Grunde werden alle seine Freunde ihre Seligkeit empfangen und daraus schöpfen. *Das* ist der ›Tisch in Gottes Reich‹.

Daß wir zu diesem Tische kommen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 46⟩

Haec est vita aeterna.

Disiu wort stânt geschriben in dem heiligen êwangeliô, und sprichet unser herre Jêsus Kristus: ›diz ist daz êwige leben, daz man dich aleine bekenne einen wâren got und dînen sun, den dû gesant hâst, Jêsum Kristum‹.

Nû merket! Nieman enmac den vater bekennen wan sîn einiger sun, wan er sprichet selber, daz ›nieman den vater bekenne wan sîn sun, noch nieman den sun wan sîn vater‹. Und dar umbe: sol der mensche got bekennen, in dem sîn êwigiu sælicheit bestât, sô muoz er ein einiger sun sîn mit Kristô des vaters; und dar umbe: wellet ir sælic sîn, sô müezet ir éin sun sîn, niht vil süne, mêr: éin sun. Ir sult wol underscheiden sîn nâch lîplîcher geburt, aber in der êwigen geburt sult ir ein sîn, wan in gote enist niht wan éin natiurlîcher ursprunc; und dar umbe sô enist dâ niht wan éin natiurlîcher ûzvluz des sunes, niht zwêne, mêr: einer. Und dar umbe: sult ir éin sun sîn mit Kristô, sô müezet ir ein einiger ûzvluz sîn mit dem êwigen worte.

Wie sol der mensche hie zuo komen, daz er ein einiger sun sî des vaters? Daz merket! Daz êwige wort ennam niht an sich dísen menschen noch dén menschen, sunder ez nam an sich eine vrîe, ungeteilte menschlîche natûre, diu dâ blôz was sunder bilde; wan diu einvaltige forme der menscheit diu ist sunder bilde. Und dar umbe, ⟨wan⟩ in der annemunge *diu* menschlîche natûre von dem êwigen worte einvalticlîche sunder bilde anegenomen wart, sô wart daz bilde des vaters, daz der êwige sun ist, bilde der menschlîchen natûre. Wan als daz wâr ist, daz got mensche worden ist, als wâr ist daz, daz der mensche got worden ist. Und alsô ist diu menschlîche natûre überbildet in dem, daz si worden ist daz götlîche bilde, daz dâ bilde ist des vaters. Und alsô, sult ir éin sun sîn, sô

PREDIGT 46

Haec est vita aeterna ⟨Ioh. 17,3⟩.

Diese Worte stehen geschrieben im Heiligen Evangelium, und es spricht unser Herr Jesus Christus: ›Das ist das ewige Leben, daß man dich allein erkenne als einen wahren Gott und deinen Sohn, den du gesandt hast, Jesum Christum‹ ⟨Joh. 17,3⟩.

Nun merkt auf! Niemand kann den Vater erkennen als sein einziger Sohn, denn der sagt selber, daß ›niemand den Vater erkenne als sein Sohn und niemand den Sohn als sein Vater‹ ⟨Matth. 11,27⟩. Und darum: Soll der Mensch Gott erkennen, worin seine Seligkeit besteht, so muß er mit Christus ein einziger Sohn des Vaters sein; und darum: Wollt ihr selig sein, so müßt ihr *ein* Sohn sein, nicht *viele* Söhne, sondern *ein* Sohn. Ihr sollt wohl unterschieden sein nach der *leiblichen* Geburt; in der *ewigen* Geburt aber sollt ihr *eins* sein, denn in Gott ist nichts als *ein* naturhafter Ursprung; und darum ist da nur *ein* naturhafter Ausfluß des Sohnes, nicht zwei, sondern einer. Und darum: Sollt ihr *ein* Sohn sein mit Christus, so müßt ihr ein einziger Ausfluß mit dem ewigen Worte sein.

Wie soll der Mensch hierzu kommen, daß er ein einziger Sohn des Vaters sei? Merkt euch! Das ewige Wort nahm nicht *diesen* noch *jenen* Menschen an, sondern es nahm eine freie, ungeteilte menschliche *Natur* an, die da rein war, ohne Individualzüge; denn die einfaltige Form der Menschheit ist ohne Individualzüge. Und darum, weil bei der Annahme die menschliche *Natur* von dem ewigen Wort einfaltig ohne Individualzüge angenommen wurde, darum wurde das Bild des Vaters, das der ewige Sohn ist, ⟨zugleich⟩ zum Bild der menschlichen Natur. Denn, so wahr es ist, daß Gott Mensch geworden ist, so wahr ist es, daß der Mensch Gott geworden ist. Und so denn ist die *menschliche Natur* darin überbildet, daß sie das *göttliche Bild* geworden ist, welches das Bild des Vaters ist. So denn: Sollt ihr *ein* Sohn sein, so müßt ihr abscheiden

müezet ir abescheiden und abegân alles des, daz underscheit an iu machende ist. Wan der mensche ist ein zuoval der natûre, und dar umbe gât abe alles *des*, daz zuoval an iu ist, und nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlîchen natûre. Und wan denne diu selbe natûre, nâch der ir iuch nemende sît, sun des êwigen vaters worden ist von der annemunge des êwigen wortes, alsô werdet ir sun des êwigen vaters mit Kristô von dem, daz ir iuch nâch der selben natûre nemende sît, diu dâ got worden ist. Dar umbe hüetet iuch, daz ir iuch iht nemet nâch dem, daz ir dirre mensche noch der iht sît, sunder nemet iuch nâch der vrîen, ungeteilten menschlîchen natûre. Dâr umbe: wellet ir éin sun sîn, sô scheidet iuch von allem nihte, wan niht machet underscheit. Wie? Daz merket! Daz dû niht enbist dér mensche, daz niht machet underscheit zwischen dir und dém menschen. Und alsô: wellet ir sîn sunder underscheit, sô scheidet iuch von nihte. Wan ein kraft ist in der sêle, diu ist gescheiden von nihte, wan si enhât niht gemeine mit deheinen dingen; wan niht enist in der kraft wan got aleine: der liuhtet blôz in die kraft.

Sehet, der mensche, der alsô éin sun ist, der nimet bewegunge und würkunge und allez, daz er nimet, – daz nimet er allez in sînem eigene. Wan, daz der sun des vaters nâch der êwicheit ist sun, daz ist er von dem vater. Waz er aber hât, daz hât er in im, wan er ein mit dem vater ist nâch wesene und nâch natûre. Dar umbe hât er wesen und wesunge allez in im, und alsô sprichet er: ›vater, als ich und dû ein sîn, alsô wil ich, daz sie ein sîn‹. Und alsô als der sun ein ist mit dem vater nâch wesene und nâch natûre, alsô bist dû ein mit im nâch wesene und nâch natûre und hâst ez allez in dir, als ez der vater hât in im; dû enhâst ez von gote ze lêhene niht, wan got ist dîn eigen. Und alsô: allez, daz dû nimest, daz nimest dû in dînem eigene; und swaz werke dû niht ennimest in dînem eigene, diu werk sint alliu tôt vor gote. Daz sint diu werk, dar zuo dû

und abgehen von allem dem, was Unterschiedenheit an euch verursacht. Denn der ⟨einzelne⟩ Mensch ist ein Akzidens zur ⟨menschlichen⟩ Natur; und darum geht ab von allem dem, was Akzidens an euch ist, und nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen *Natur*. Und da denn dieselbe Natur, nach der ihr euch nehmt, Sohn des ewigen Vaters geworden ist infolge der Annahme durch das ewige Wort, so werdet ihr Sohn des ewigen Vaters mit Christus dadurch, daß ihr euch nach derselben Natur nehmt, die dort ⟨= in Christus⟩ Gott geworden ist. Darum hütet euch, daß ihr euch danach nehmt, wie ihr *dieser* Mensch oder *jener* irgendwie seid, sondern nehmt euch nach der freien, ungeteilten menschlichen *Natur*. Darum: Wollt ihr *ein* Sohn sein, so scheidet euch von allem Nicht, denn ⟨das⟩ Nicht stiftet Unterschiedenheit. Wie das? Merkt euch! Daß du nicht *jener* Mensch bist, dieses Nicht stiftet Unterschiedenheit zwischen dir und *jenem* Menschen. Und also: Wollt ihr ohne Unterschiedenheit sein, so scheidet euch vom Nicht. Denn eine Kraft ist in der Seele, die ist geschieden vom Nicht, denn sie hat nichts gemein mit irgendwelchen Dingen; denn nichts ist in dieser Kraft als Gott allein: *der* leuchtet unverdeckt in diese Kraft.

Seht, der Mensch, der so *ein* Sohn ist, der nimmt Bewegung und Wirkung und alles, was er nimmt, – das alles nimmt er in seinem Eigenen. Denn, daß der Sohn des Vaters nach der Ewigkeit Sohn *ist*, das ist er *vom Vater* her. Was er aber *hat*, das hat er *in sich*, denn er ist eins mit dem Vater nach dem Sein und nach der Natur. Darum hat er Sein und Seinsweise ganz in sich, und so spricht er: ›Vater, wie ich und du eins sind, so will ich, daß sie eins seien‹ ⟨Joh. 17,11 / 21⟩. Und so, wie der Sohn eins ist mit dem Vater nach Sein und nach Natur, so bist du eins mit ihm nach Sein und nach Natur und hast es alles in dir, wie es der Vater in sich hat; du hast es von Gott nicht zu *Lehen*, denn Gott ist dein *Eigen*. Und folglich: Alles, was du nimmst, das nimmst du aus deinem Eigenen; und welche Werke du nicht in deinem Eigenen nimmst, *die* Werke sind alle *tot* vor Gott. Das sind die Werke, zu denen du

ûzer dir beweget bist von vremden sachen, wan sie engânt von lebene niht: dar umbe sint sie tôt; wan daz dinc lebet, daz bewegunge nimet von sînem eigene. Und alsô: suln des menschen werk leben, sô müezen sie genomen werden von sînem eigene, niht von vremden dingen noch ûzer im, sunder in im.

Nû merket! Minnet ir die gerehticheit nâch dem, daz dâ gerehticheit ist ûf dir oder an dir, sô enminnet ir niht die gerehticheit nâch dem, daz si diu gerehticheit ist; und alsô ennemet ir sie niht noch enminnet sie niht alsô, als si einvaltic ist, sunder ir nemet sie geteilet. Wan denne got diu gerehticheit ist, sô ennemet ir in niht noch enminnet in niht nâch dem, daz er einvaltic ist. Und dar umbe sô nemet die gerehticheit nâch dem, und si gerehticheit ist, wan alsô nemet ir sie nâch dem, und sie got ist. Und alsô: swâ diu gerehticheit würket, dâ würket ir, wan ir würket danne alle zît gerehticheit. Jâ, und stüende diu helle an dem wege der gerehticheit, ir würhtet die gerehticheit, und si enwære iu kein pîne, si wære iu ein vröude, wan ir wæret selber diu gerehticheit; und dar umbe sô müezet ir gerehticheit würken. Wan, als verre als sich ein dinc in einer gemeinheit ûftragende ist, als verre ez mit der einvalticheit der gemeinheit ein ist und ie einvaltiger ist.

Ze der einvalticheit der wârheit helfe uns got! Âmen.

durch fremde Ursachen *außerhalb deiner* bewegt wirst, denn sie kommen nicht aus dem *Leben*: darum sind sie tot; denn ⟨nur⟩ *das* Ding *lebt*, das Bewegung aus seinem *Eigenen* nimmt. Und so denn: Wenn des Menschen Werke *leben* sollen, so müssen sie aus seinem Eigenen genommen werden, nicht von Fremdem noch von *außerhalb* seiner, sondern *in ihm*.

Nun merkt euch! Liebt ihr die Gerechtigkeit danach, daß die Gerechtigkeit auf *dir* oder an *dir* ist, so liebt ihr die Gerechtigkeit nicht danach, daß sie *die* Gerechtigkeit ist; und so auch nehmt ihr sie nicht, noch liebt ihr sie so, wie sie einfaltig ist, sondern ihr nehmt sie als geteilt. Da denn Gott *die* Gerechtigkeit ist, so nehmt ihr ihn nicht und liebt ihn nicht danach, wie er einfaltig ist. Und darum nehmt die Gerechtigkeit danach, wie sie ⟨*die*⟩ Gerechtigkeit ist, denn so nehmt ihr sie danach, wie sie Gott ist. Und so denn: Wo *die* Gerechtigkeit wirkt, da wirkt *ihr*, denn ihr wirkt dann allzeit Gerechtigkeit. Ja, stände die Hölle am Wege der Gerechtigkeit, ihr würdet die Gerechtigkeit wirken, und jene ⟨= die Hölle⟩ wäre euch keine Pein, sie wäre euch eine Freude, denn ihr selber wäret die Gerechtigkeit; und darum *müßt* ihr Gerechtigkeit wirken. Denn so weit etwas sich in einer Allgemeinheit emporträgt, so weit ist es mit der Einfaltigkeit dieser Allgemeinheit eins, und um so einfaltiger ist es.

Zu dieser Einfaltigkeit der Wahrheit helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 47⟩

Spiritus domini replevit orbem terrarum etc.

›Der geist des herren der hât ervüllet den umbezirkel des ertrîches‹.

Ein *meister* sprichet: alle crêatûren tragent an in ein urkünde götlîcher natûre, von der sie sich entgiezent alsô, daz sie wölten würken nâch götlîcher natûre, von der sie gevlozzen sint. Zweierleie wîs entgiezent sich die crêatûren. Diu êrste wîse der entgiezunge ist an ir wurzel, als die wurzeln den boum entgiezent. Diu ander wîse der entgiezunge ist an einer gemeinender wîse. Sehet, alsô ist diu entgiezunge götlîcher natûre in zweierleie wîse. Diu ein entgiezunge ist des sunes von dem vater; diu geschihet in einer geburt wîse. Diu ander entgiezunge ist in einer gemeinender wîse den heiligen geist; diu entgiezunge ist von liebe des vaters und des sunes: daz ist der heilige geist, wan sie sich beide an im minnent. Sehet, diz bewîsent alle crêatûren, daz sie ûzgevlozzen sint und gevlozzen sint von götlîcher natûre, und des tragent sie ein urkünde an irn werken. Hie von sprichet ein kriechischer *meister*, daz got alle crêatûren halte als in einem zoume ze würkenne nâch sînem glîchnisse. Her umbe würket diu natûre alle zît ûf daz allerhœhste, daz si gewürken mac. Diu natûre enwölte niht aleine würken den sun, und möhte si, si wölte den vater würken. Und dar umbe, würhte diu natûre âne zît, sô enhæte si niht anvellige gebresten. Hie von sprichet ein kriechischer *meister*: dar umbe wan diu natûre in zît und in stat würket, dâ von ist sun und vater underscheiden. Ein *meister* sprichet: ein zimberman, der ein hûs machet, der hât ez ê in im gebildet; und wære daz holz genuoc undertænic sînem willen, als snelle er ez wölte, als snelle wære ez; und wære der materie abe, sô enwære dâ niht mê underscheides dan daz gebern und

PREDIGT 47

Spiritus domini replevit orbem terrarum etc. ⟨Sap. 1,7⟩

›Der Geist des Herrn hat erfüllt den Umkreis der Erde‹ ⟨Weish. 1,7⟩.

Ein Meister sagt: Alle Kreaturen tragen ein Merkmal göttlicher Natur an sich, aus der sie sich so ergießen, daß sie nach göttlicher Natur wirken möchten, aus der sie geflossen sind. Auf zweierlei Weise ergießen sich die Kreaturen. Die erste Weise der Ergießung geschieht in ihrer Wurzel, wie die Wurzeln den Baum ergießen. Die zweite Weise der Ergießung geschieht in einer verbindenden Weise. Seht, so ⟨auch⟩ geschieht die Ergießung göttlicher Natur in zweierlei Weisen. Die eine Ergießung ist die des Sohnes aus dem Vater; die geschieht in Geburtsweise. Die zweite Ergießung geschieht in verbindender Weise im Heiligen Geist; diese Ergießung geschieht aus der Liebe des Vaters und des Sohnes: das ist der Heilige Geist, denn beide lieben sich in ihm. Seht, dies bekunden alle Kreaturen, daß sie ausgeflossen und aus göttlicher Natur geflossen sind, und davon tragen sie ein Merkmal an ihren Werken. Hierüber sagt ein griechischer Meister, daß Gott alle Kreaturen wie an einem Zaume halte, auf daß sie nach seinem Gleichnis wirken. Darum wirkt die Natur allzeit auf das Allerhöchste hin, das sie zu wirken vermag. Die Natur möchte nicht allein den Sohn hervorbringen, und könnte sie, so wollte sie den Vater hervorbringen. Und darum: Würde die Natur *zeitlos* wirken, so hätte sie keine anfallenden Mängel. Darüber sagt ein griechischer Meister: Weil die Natur in Zeit und Raum wirkt, deshalb sind Sohn und Vater verschieden. Ein Meister sagt: Ein Zimmermann, der ein Haus fertigt, der hat es vorher in sich vorgebildet; und wäre das Holz seinem Willen genügend gefügig, so wäre es ⟨= das Haus⟩ so schnell ⟨vorhanden⟩, wie er es wollte, und entfiele die Materie, so wäre da kein anderer Unterschied als der zwischen dem Gebären und dem

daz gâhes geborne. Sehet, alsô enist ez in gote niht, wan kein zît noch stat in im enist; dar umbe sint sie ein in gote und enist niht underscheides dan entgiezunge und entgozzenheit.

›Der geist des herren‹. War umbe heizet er ›herre‹? – Dar umbe, daz er uns ervülle. War umbe heizet er ›geist‹? – Dar umbe, daz er uns mit im vereine. Hêrschaft prüevet man an drin dingen. Daz eine, daz er rîche ist. Rîche ist daz, daz allez hât sunder deheinen gebresten. Ich bin ein mensche und bin rîche, sô enbin ich doch niht ein ander mensche. Wære ich alle menschen, sô enwære ich doch niht ein engel. Wære ich aber engel únd mensche, sô enwære ich doch niht álle engel. Dar umbe enist eigenlîche niht rîche wan got aleine, der einvalticlîche alliu dinc in im beslozzen hât. Dar umbe mac er alzemâle geben: daz ist der ander punct der rîcheit. Ein *meister* sprichet, daz got sich selben veile trage allen crêatûren, ein ieglîchiu gevâhe, sô vil si welle. Ich spriche, daz sich got mir erbiutet als dem hœhsten engel, und wære ich als bereit als er, ich enpfienge als er. Ich hân ez ouch mê gesprochen, daz sich got êwiclîche gehalten hât rehte, als er sich des vlîze, wie er der sêle behegelich werde. Der dritte punct der rîcheit ist, daz man gebe âne widerwarte; wan swer iht gibet umbe iht, der enist niht vollen rîche. Dar umbe ist diu rîcheit gotes hier ane bewîset, daz er alle sîne gâben gibet vergebens. Dâ von sprichet der *prophête*: ›ich sprach ze mînem herren: mîn got bist dû, wan mînes guotes endarft dû niht‹. Dirre ist aleine ein ›herre‹ und ist ›geist‹. Ich spriche, daz er ›geist‹ ist: dar ane liget unser sælicheit, daz er uns mit im vereinet. Daz edelste, daz got würket in allen crêatûren, daz ist wesen. Mîn vater gibet mir wol mîne natûre, er engibet aber mir niht mîn wesen; daz würket got lûterlîche. Her umbe hânt alliu dinc, diu dâ sint, vernünftigen lust an irm wesene. Sehet dar umbe, als ich ouch etwenne mê gesprochen hân und niht wol verstanden wart, daz Jûdas in der helle niht enwölte ein

augenblicks Geborenen. Seht, so ist es in Gott nicht, denn in ihm ist keine Zeit und kein Raum; darum sind sie ⟨= Vater und Sohn⟩ eins in Gott und gibt es ⟨dort⟩ keinen Unterschied als ⟨den zwischen⟩ Ergießung und Ergossenheit.

›Der Geist des Herrn‹. Warum heißt er ›Herr‹? – Darum, auf daß er uns erfülle. Warum heißt er ›Geist‹? Darum, auf daß er uns mit sich vereine. »Herrschaft« erkennt man an drei Dingen. Das eine ist ⟨dies⟩, daß er ⟨= der Herr⟩ *reich* ist. Reich ist das, was alles besitzt ohne irgendwelchen Mangel. Ich bin ein Mensch und bin reich, dann bin ich aber doch nicht ⟨zugleich⟩ ein anderer ⟨= zweiter⟩ Mensch. Wäre ich *alle* Menschen, so wäre ich doch nicht ⟨zugleich⟩ ein Engel. Wäre ich aber Engel *und* Mensch, so wäre ich doch nicht *alle* Engel. Darum ist im eigentlichen Sinne nichts reich als Gott allein, der einfaltig alles in sich beschlossen hält. Darum kann er allzumal geben: dies ist der zweite Punkt des Reichseins. Ein Meister sagt, daß Gott sich feilbiete allen Kreaturen, eine jegliche erfasse nun, soviel sie wolle. Ich sage, daß Gott sich mir darbietet wie dem höchsten Engel, und wäre ich so bereit wie er, ich empfinge ebenso wie er. Ich habe es auch öfters schon gesagt, daß Gott sich ewig so verhalten hat, recht als wenn er darauf beflissen wäre, wie er der Seele wohlgefällig werde. Der dritte Punkt des Reichseins ist der, daß man ohne Gegenerwartung ⟨= Erwartung einer Gegengabe⟩ gebe; denn wenn einer irgend etwas um irgend etwas gibt, der ist nicht vollends reich. Darum ist das Reichsein Gottes daran erwiesen, daß er alle seine Gaben umsonst gibt. Daher spricht der Prophet: ›Ich sprach zu meinem Herrn: mein Gott bist du, denn meines Gutes bedarfst du nicht‹ ⟨Ps. 15,2⟩. Dieser allein ist ein ›Herr‹ und ist ›Geist‹. Ich sage, daß er *Geist* ist: darin liegt unsere Seligkeit, daß er uns mit sich vereint. Das Edelste, das Gott in allen Kreaturen bewirkt, das ist Sein. Mein Vater gibt mir wohl meine *Natur*, er gibt mir aber nicht mein *Sein*; das bewirkt rein nur Gott. Deshalb haben alle Dinge, die da *sind*, verständliche Lust an ihrem Sein. Seht daher, daß – wie ich auch gelegentlich schon gesagt habe und nicht recht verstanden ward – Judas in der Hölle

ander sîn in dem himelrîche. War umbe? Und sölte er ein ander werden, sô müeste er ze nihte werden an dem, sô er ist an wesene. Des enmac niht gesîn, wan wesen enlouget sîn selbes niht. Daz wesen der sêle ist enpfenclich des învluzzes götlîches liehtes, aber niht als lûter noch als klâr, als ez got geben mac, mêr: in einer umbe*w*îlunge. Man sihet daz lieht der sunnen wol, dâ si sich giuzet ûf einen boum oder ûf ein ander dinc; mêr: in ir selben enkan man ez niht begrîfen. Sehet, alsô ist ez umbe götlîche gâben: sie müezen gemezzen werden nâch dem, der sie enpfâhen sol, und niht nâch dem, der sie gibet.

Ein *meister* sprichet: got ist ein mâze aller dinge, und als vil ein mensche mê gotes in im hât dan der ander, als vil ist er wîser, edeler und bezzer dan der ander. Mê gotes haben enist niht anders dan mê gote glîch wesen; ie gotes glîchnisses mê in uns ist, ie geistlîcher wir sîn. Ein *meister* sprichet: swâ endent die nidersten geiste, dâ anegânt diu obersten lîplîchen dinc. Diz ist allez dâ von gesprochen: wan got ein geist ist, dâ von ist edeler daz minste, daz geist ist, dan daz oberste, daz lîplich ist. Dâ von ist ein sêle edeler dan alliu lîplîchiu dinc, swie edel sie joch sîn. Diu sêle ist geschaffen als in einem orte zwischen zît und êwicheit, die si beide rüerende ist. Mit den obersten kreften rüeret si die êwicheit, aber mit den nidersten kreften rüeret si die zît. Sehet, alsô würket si in der zît niht nâch der zît, mêr: nâch der êwicheit. Diz hât si gemeine mit den engeln. Ein *meister* sprichet: der geist ist ein slite, der daz leben vüeret in al diu glit durch die grôzen einunge, die diu sêle hât ze dem lîbe. Swie doch der geist ist vernünftic und er daz werk zemâle würket, daz dâ geworht wirt in dem lîbe, sô ensol man doch niht sprechen: mîn sêle bekennet oder tuot diz oder daz, mêr: man sol sprechen: ich tuon oder ich bekenne diz oder daz, durch die grôzen einunge, die sie mit einander hânt; wan sie beide mit einander sint éin mensche. Dâ ein stein enpfienge daz viur in sich, der würhte nâch des

nicht ein anderer sein möchte als im Himmelreich. Warum? Sollte er nämlich ein anderer werden, so müßte er in dem, was er im *Sein* ist, zunichte werden. Das ⟨aber⟩ kann nicht sein, denn das Sein verleugnet sich selbst nicht. Das Sein der Seele ist empfänglich des Einflusses göttlichen Lichtes, nicht aber so lauter noch so klar, wie es ⟨= das göttliche Licht⟩ Gott zu geben vermag, sondern in einer Umhüllung. Man sieht das Licht der Sonne wohl, wo sie sich auf einen Baum oder auf etwas anderes ergießt; in ihr selbst aber kann man es nicht fassen. Seht, so ist es mit göttlichen Gaben: sie müssen gemessen werden nach dem, der sie *empfangen* soll, und nicht nach dem, der sie *gibt*.

Ein Meister sagt: Gott ist ein Maß aller Dinge, und in dem Maße, in dem ein Mensch mehr von Gott in sich hat als der andere, um soviel ist er weiser, edler und besser als der andere. Mehr von Gott zu haben ist nichts anderes, als Gott mehr zu gleichen; je mehr von Gottes Gleichheit in uns ist, um so geistiger sind wir. Ein Meister sagt: Wo die niedersten Geister enden, da beginnen die obersten körperlichen Dinge. Dies alles besagt: Weil Gott ein Geist ist, deshalb ist das Geringste, das Geist ist, edler als das Oberste, das körperlich ist. Deshalb ist eine Seele edler als alle körperlichen Dinge, so edel sie auch sein mögen. Die Seele ist wie auf einem Punkt zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen, die sie beide berührt. Mit den obersten Kräften berührt sie die Ewigkeit, mit den niedersten Kräften aber berührt sie die Zeit. Seht, so wirkt sie in der Zeit nicht nach der *Zeit*, sondern nach der *Ewigkeit*. Dies hat sie gemein mit den Engeln. Ein Meister sagt: Der Geist ist ein Schlitten, der das Leben in alle Glieder führt infolge der großen Einheit, die die Seele mit dem Leibe hat. Wiewohl der Geist vernunftbegabt ist und *er* das Werk ganz verrichtet, das da im Leibe gewirkt wird, soll man doch nicht sagen: Meine *Seele* erkennt oder tut dies oder das, sondern man soll sagen: *Ich* tue oder erkenne dies oder das, wegen der großen Einheit, die sie miteinander haben; denn sie beide ⟨= Leib und Seele⟩ sind zusammen *ein* Mensch. Wenn ein Stein das Feuer in sich aufnähme, der würde nach des Feuers

viures kraft; mêr: der luft, der dâ enpfæhet daz lieht der sunnen in sich, dâ enschînet ǩein lieht dan der luft. Diz ist von der învüecsamkeit, die er ze dem liehte hât; doch ist in einer mîle mê luftes dan in einer halben. Sehet, ich getar daz wol sprechen und ist wâr: durch die grôzen einunge, die diu sêle ze dem lîbe hât, sô ist diu sêle in dem minsten glide als volkomenlîche als in dem lîbe alzemâle. Her ûf sprichet *Augustînus*: ist diu einunge als grôz, die lîp und sêle mit einander hânt, sô ist diu einunge vil grœzer, dâ sich geist mit geiste vereinet. Sehet, her umbe ist er ›herre‹ und ›geist‹, daz er uns sælic mache an sîner einunge.

Ez ist ein vrâge und ist swære ze berihtenne, wie diu sêle erlîden müge, daz si niht enstirbet, dâ sie got in sich drücket. Ich spriche: allez, daz got ir gibet, daz gibet er ir in im durch zwei dinc: daz eine: gæbe er ir iht ûzwendic sîn, daz versmâhte si. Daz ander: wan er ir gibet in im selben, dar umbe mac si enpfâhen und lîden in dem sînen und niht in dem irm; wan daz sîne daz ist ir. Wan er sie ûz dem irm brâht hât, sô muoz daz sîne daz ir sîn, und daz ir daz ist eigenlîche daz sîne. Alsô vermac si ze lîdenne in der einunge gotes. Diz ist ›der geist des herren‹, der dâ ›hât ervüllet den umbezirkel des ertrîches‹.

War umbe nû diu sêle heize ein ›umbezirkel der erde‹ und welch diu sêle sol sîn, diu erwelt sol werden, daz enist niht gesaget; mêr: als vil merket dâ von: als er ist ›herre‹ und ›geist‹, alsô suln wir ein geistlich ›erde‹ sîn und ›ein umbezirkel‹, der dâ ›ervüllet‹ sol werden von dem ›geiste des herren‹.

Wir bitten des unsern lieben herren, daz wir alsô ervüllet werden mit disem ›geiste‹, der dâ ist ›herre‹ und ›geist‹. Âmen.

Kraft wirken; wenn die Luft aber das Licht der Sonne in sich aufnimmt, so erscheint da kein Licht als die ⟨erleuchtete⟩ Luft. Dies kommt von der Durchdringbarkeit, die sie für das Licht hat; gleichviel ist in einer Meile mehr Licht als in einer halben. Seht, ich wage wohl zu sagen, und es ist auch wahr: Infolge der großen Einheit, die die Seele mit dem Leibe hat, ist die Seele in dem geringsten Gliede ebenso vollends wie in dem ganzen Leibe. Dazu sagt Augustinus: Ist die Einheit so groß, die Leib und Seele miteinander haben, so ist die Einheit viel größer, in der sich Geist mit Geist vereint. Seht, darum ist er ›Herr‹ und ›Geist‹, auf daß er uns selig mache in der Vereinigung mit ihm.

Es ist eine Frage, und sie ist schwer zu beantworten, wie die Seele es aushalten könne, ohne daß sie stirbt, wenn Gott sie in sich drückt. Ich sage: Alles, was Gott ihr gibt, das gibt er ihr *in sich* ⟨= in Gott⟩ aus zweierlei Gründen: Der eine ist der, daß, wenn er ihr irgend etwas *außerhalb seiner* gäbe, sie das verschmähen würde. Der zweite ist der, daß, weil er ihr *in sich* selbst ⟨= in Gott⟩ gibt, sie darum in dem Seinigen und nicht in dem Ihrigen empfangen und ertragen kann; denn das Seinige gehört ihr. Da er sie aus dem Ihrigen herausgebracht hat, muß das Seinige das Ihrige sein, und das Ihrige ist im eigentlichen Sinne das Seinige. So also vermag sie in der Einigung mit Gott auszuhalten. Dies ist ›der Geist des Herrn‹, der da ›erfüllt hat den Umkreis der Erde‹.

Warum nun die Seele ein ›Umkreis der Erde‹ heiße und wie die Seele sein soll, die erwählt werden soll, das ist nicht dargelegt worden; soviel aber merkt euch darüber: Wie *er* ›Herr‹ und ›Geist‹ ist, so sollen *wir* eine geistige ›Erde‹ sein und ein ›Umkreis‹, der da erfüllt werden soll mit diesem Geiste, der da ist ›Herr‹ und ›Geist‹. Amen.

⟨PREDIGT 48⟩

Ein *meister* sprichet: alliu glîchiu dinc minnent sich under einander und vereinent sich mit einander, und alliu unglîchiu dinc vliehent sich und hazzent sich under einander. Nû sprichet ein *meister*, daz niht enist sô unglîch einander als himel und erde. Daz hât daz ertrîche bevunden in sîner natûre, daz ez dem himel verre ist und unglîch. Her umbe hât ez in gevlohen ûf die niderste stat, und dar umbe ist daz ertrîche unbewegelich, daz ez dem himel iht genâhe. Des ist der himel gewar worden in sîner natûre, daz in daz ertrîche gevlohen hât und die niderste stat besezzen hât. Dar umbe ergiuzet er sich alzemâle in vruhtbærlîcher art in daz ertrîche, und wellent daz die *meister*, daz der breite, wîte himel niht enbehalte als breit als einer nâdel spitze, er engebe ez alzemâle in vruhtbærlîcher art in daz ertrîche. Dar umbe heizet daz ertrîche diu vruhtbærlîcheste crêatûre under allen zîtlîchen dingen.

Ze glîcher wîs alsô spriche ich von dem menschen, der sich selben vernihtet hât in im selben und in gote und in allen crêatûren: der mensche hât die niderste stat besezzen, und in den menschen muoz sich got alzemâle ergiezen, oder er enist niht got. Ich spriche ez bî guoter wârheit und bî der êwigen wârheit und bî iemerwernder wârheit, daz sich got in einen ieglîchen menschen, der sich ze grunde gelâzen hât, muoz alzemâle ergiezen nâch aller sîner vermügenheit alsô ganz und gar, daz er in allem sînem lebene noch in allem sînem wesene noch in sîner natûre noch in aller sîner gotheit niht enbeheltet, er enmüeze ez alzemâle ergiezen in vruhtbærlîcher art in den menschen, der sich gote gelâzen hât und die niderste stat besezzen hât.

Dô ich hiute her gienc, dô gedâhte ich, wie ich iu alsô vernünfticlîche gepredigete, daz ir mich wol verstüendet. Dô gedâhte ich ein glîchnisse, und kündet ir daz wol verstân, sô verstüendet ir mînen sin und den grunt aller mîner

PREDIGT 48

Ein Meister sagt: Alle gleichen Dinge lieben sich gegenseitig und vereinigen sich miteinander, und alle ungleichen Dinge fliehen sich und hassen einander. Nun sagt ein Meister, nichts sei einander so ungleich wie Himmel und Erde. Das Erdreich hat es in *seiner* Natur empfunden, daß es dem Himmel fern und ungleich ist. Darum ist es vor dem Himmel geflohen bis an die unterste Stätte, und darum ist das Erdreich unbeweglich, damit es dem Himmel nicht nahe. Der Himmel aber hat es in *seiner* Natur wahrgenommen, daß das Erdreich ihn geflohen und die unterste Stätte bezogen hat. Darum ergießt er sich ganz und gar in befruchtender Weise in das Erdreich, und die Meister halten dafür, daß der breite, weite Himmel nicht die Breite einer Nadelspitze zurückbehalte, sich vielmehr rückhaltlos in befruchtender Weise in das Erdreich gebäre. Darum heißt das Erdreich die fruchtbarste Kreatur unter allen zeitgebundenen Dingen.

Ebenso sage ich von dem Menschen, der sich selbst zunichte gemacht hat in sich selbst, in Gott und in allen Kreaturen: Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen *muß* sich Gott ganz und gar ergießen, oder – er ist nicht Gott. Ich sage bei guter und bei der ewigen und immerwährenden Wahrheit, daß Gott sich in einen jeglichen Menschen, der sich bis auf den Grund gelassen hat, seinem ganzen Vermögen nach völlig ergießen muß, so ganz und gar, daß er in seinem ganzen Leben und in seinem ganzen Sein und in seiner Natur und auch in seiner ganzen Gottheit nichts zurückbehält, das er nicht *alles* in befruchtender Weise ergießen muß in *den* Menschen, der sich Gott gelassen und die unterste Stätte bezogen hat.

Als ich heute hierher ging, da sann ich darüber nach, wie ich euch so verständlich predigen könnte, daß ihr mich gut verstündet. Da erdachte ich ein Gleichnis; könntet ihr das recht verstehen, so verstündet ihr den von mir gemeinten Sinn und den Grund meines ganzen Anliegens, über den ich

meinunge, den ich ie gepredigete, und was daz glîchnisse von mînem ougen und von dem holze: wirt mîn ouge ûfgetân, sô ist ez ein ouge; ist ez zuo, sô ist ez daz selbe ouge, und durch der gesiht willen sô engât dem holze weder abe noch zuo. Nû merket mich vil rehte! Geschihet aber daz, daz mîn ouge ein und einvaltic ist in im selben und ûfgetân wirt und ûf daz holz geworfen wirt mit einer angesiht, sô blîbet ein ieglîchez, daz ez ist, und werdent doch in der würklicheit der angesiht als ein, daz man mac gesprechen in der wârheit: ougeholz, und daz holz ist mîn ouge. Wære aber daz holz âne materie und ez zemâle geistlich wære als diu gesiht mînes ougen, sô möhte man sprechen in der wârheit, daz in der würklicheit der gesiht daz holz und mîn ouge bestüenden in éinem wesene. Ist diz wâr von lîplîchen dingen, vil mê ist ez wâr von geistlîchen dingen. Ir sult daz wizzen, daz mîn ouge vil mê einicheit hât mit eines schâfes ougen, daz jensît mers ist und daz ich nie gesach, dan mîn ouge habe einicheit mit mînen ôren, mit den ez doch ein ist in dem wesene; und daz ist dâ von, wan des schâfes ouge hât die selben würklicheit, die ouch mîn ouge hât; und dâ von gibe ich *in* mê einicheit in dem werke dan ich tuon mînen ougen und mînen ôren, wan diu sint gesundert an den werken.

Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepfelich. Diz lieht pflige ich alwege ze rüerenne in mînen predigen, und diz selbe lieht nimet got sunder mittel und sunder decke und blôz, als er in im selben ist; daz ist ze nemenne in der würklicheit der îngeberunge. Dâ mac ich wærlîche sprechen, daz diz lieht habe mê einicheit mit gote, dan ez habe einicheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene. Wan ir sult wizzen, daz diz lieht niht edeler enist in dem wesene mîner sêle dan diu niderste kraft oder diu allergröbeste, als gehœrde oder gesiht oder ein ander kraft, an die hunger oder

seit je gepredigt habe. Das Gleichnis aber hatte es mit meinem Auge und mit dem Holze zu tun: Wird mein Auge aufgeschlagen, so ist es ein Auge; ist es zu, so ist es dasselbe Auge. Durch das Sehen hinwiederum geht auch dem Holze weder etwas zu noch ab. Nun versteht mich recht genau! Geschieht es aber nun, daß mein Auge eins und einfaltig in sich selbst ist und ⟨nun⟩ aufgeschlagen und im Anschauen auf das Holz gerichtet wird, so bleibt ein jedes, was es ist, und doch werden beide im Vollzug des Anschauens so *eins*, daß man wahrhaft sagen kann: Auge-Holz, und das Holz ist mein Auge. Wäre nun noch das Holz unstofflich und rein geistig wie das Sehen meines Auges, so könnte man tatsächlich sagen, daß im Vollzuge meines Sehens das Holz und mein Auge in *einem* Sein ständen. Trifft dies ⟨nun schon⟩ bei körperlichen Dingen zu, um wieviel mehr gilt es bei geistigen Dingen! Ihr müßt ⟨zudem⟩ wissen, daß mein Auge viel mehr Gemeinsamkeit hat mit dem Auge eines Schafes, das jenseits des Meeres ist und das ich nie gesehen habe, als mein Auge Gemeinsamkeit habe mit meinen Ohren, mit denen es doch in Seinseinheit steht; und das kommt daher, weil des Schafes Auge die gleiche Betätigung ausübt wie mein Auge auch; und deshalb schreibe ich ihnen ⟨beiden⟩ mehr Gemeinsamkeit ⟨eben⟩ im Wirken zu als meinen Augen und meinen Ohren, denn die sind in ihren Betätigungen gesondert.

Ich habe zuweilen von einem Lichte gesprochen, das in der Seele ist, das ist ungeschaffen und unerschaffbar. Dieses nämliche Licht pflege ich immer in meinen Predigten zu berühren, und dieses selbe Licht nimmt Gott unmittelbar und unbedeckt und entblößt auf, so wie er in sich selbst ist; und zwar ist das ein Aufnehmen im Vollzuge der Eingebärung. Da kann ich ⟨wiederum⟩ wahrheitsgemäß sagen, daß dieses Licht mehr Einheit mit Gott hat, als es Einheit hat mit irgendeiner ⟨Seelen-⟩Kraft, mit der es doch in Seinseinheit steht. Denn ihr müßt wissen, daß dieses Licht im Sein meiner Seele nicht edler ist als die niederste oder die allergrobsinnlichste Kraft, wie Gehör oder Gesicht oder eine andere Kraft,

durst, vrost oder hitze gevallen mac; und daz ist des schult, daz daz wesen einvaltic ist. Dâ von, als man die krefte nimet in dem wesene, sô sint sie alle ein und glîche edel; aber dâ man die krefte nimet in irn werken, sô ist einiu vil edeler und vil hœher dan diu ander.

Dar umbe sô spriche ich: swenne sich der mensche bekêret von im selben und von allen geschaffenen dingen, – als vil als dû daz tuost, als vil wirst dû geeiniget und gesæliget in dem vunken in der sêle, der zît noch stat nie enberuorte. Dirre vunke widersaget allen crêatûren und enwil niht dan got blôz, als er in im selben ist. Im engenüeget noch an vater noch an sune noch an heiligem geiste noch an den drin persônen, als verre als ein ieglîchiu bestât in ir eigenschaft. Ich spriche wærlîche, daz disem liehte niht engenüeget an der einbærkeit der vruhtbærlîchen art götlîcher natûre. Ich wil noch mê sprechen, daz noch wunderlîcher hillet: ich spriche ez bî guoter wârheit und bî der êwigen wârheit und bî iemerwernder wârheit, daz disem selben liehte niht engenüeget an dem einvaltigen stillestânden götlîchen wesene, daz weder gibet noch nimet, mêr: ez wil wizzen, von wannen diz wesen her kome; ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigesten, dâ nieman heime enist, dâ genüeget ez *jenem* liehte, und dâ ist ez inniger, dan ez in im selben sî; wan dirre grunt ist ein einvaltic stille, diu in ir selben unbewegelich ist, und von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent enpfangen alliu leben, diu vernünfticlîche lebende in in selben sint.

Daz wir alsus vernünfticlîche leben, des helfe uns diu iemerwernde wârheit, von der ich gesprochen hân. Âmen.

die Hunger oder Durst, Frost oder Hitze befallen kann; und das liegt darin begründet, daß das Sein einheitlich ist. Sofern man daher die ⟨Seelen-⟩Kräfte im Sein nimmt, so sind sie alle eins und gleich edel; nimmt man die Kräfte aber in ihrem Wirken, so ist eine viel edler und höher als die andere.

Darum sage ich: Wenn sich der Mensch abkehrt von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen, – so weit du das tust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein in der Seele, das weder Zeit noch Raum je berührte. Dieser Funke widersagt allen Kreaturen und will nichts als Gott unverhüllt, wie er in sich selbst ist. Ihm genügt's weder am Vater noch am Sohne noch am Heiligen Geist noch an den drei Personen ⟨zusammen⟩, sofern eine jede in ihrer Eigenheit besteht. Ich sage fürwahr, daß es diesem Lichte auch nicht genügt an der Einheitlichkeit des fruchtträchtigen Schoßes göttlicher Natur. Ja, ich will noch mehr sagen, was noch erstaunlicher klingt: Ich sage bei guter Wahrheit und bei der ewigen Wahrheit und bei der immerwährenden Wahrheit, daß es diesem nämlichen Lichte nicht genügt an dem einfaltigen, stillstehenden göttlichen Sein, das weder gibt noch nimmt: es will ⟨vielmehr⟩ wissen, woher dieses Sein kommt; es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist; in dem Innersten, wo niemand daheim ist, dort ⟨erst⟩ genügt es jenem Licht, und darin ist es innerlicher, als es in sich selbst ist; denn dieser Grund ist eine einfaltige Stille, die in sich selbst unbeweglich ist; von dieser Unbeweglichkeit aber werden alle Dinge bewegt und werden alle diejenigen Leben ⟨= Plural von das Leben⟩ empfangen, die vernunfterhellt in sich selbst leben.

Daß ⟨auch⟩ wir in diesem Sinne vernunfterhellt leben, dazu helfe uns die immerwährende Wahrheit, von der ich gesprochen habe. Amen.

⟨PREDIGT 49⟩

Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti.

Man liset hiute in dem êwangeliô, daz ›ein vrouwe, ein wîp, sprach ze unserm herren: ›sælic ist der lîp, der dich truoc, und sælic sint die brüste, die dû gesogen hâst‹. Dô sprach unser herre: ›dû sprichest wâr. Sælic ist der lîp, der mich truoc, und sælic sint die brüste, die ich gesogen hân. Aber noch sæliger ist der mensche, der mîn wort hœret und ez beheltet‹«.

Nû merket mit vlîze diz wort, daz Kristus sprach: ›sæliger ist der mensche, der mîn wort hœret und ez beheltet, dan der lîp, der mich truoc, und die brüste, die ich gesogen hân‹. Hæte ích diz gesprochen und wære ez mîn eigen wort, daz der mensche sæliger wære, der daz wort gotes hœret und ez beheltet, dan Marîâ sî von der geburt, daz si Kristî muoter lîplîche ist, – ich spriche aber: und hæte ích diz gesprochen, die liute möhte ez wundern. Nû hât ez Kristus selber gesprochen. Dar umbe muoz man ez im glouben als der wârheit, wan Kristus ist diu wârheit.

Nû merket, waz er hœret, der daz wort gotes hœret. Er hœret Kristum geborn von dem vater in voller glîcheit des vaters mit angenomenheit unserer menscheit, geeiniget an sîner persône, wârer got und wârer mensche, éin Kristus: daz ist daz wort, daz er hœret alzemâle, der daz wort gotes hœret und ez beheltet in ganzer volkomenheit.

Sant *Grêgôrius* schrîbet uns vier stücke, diu der mensche an im haben sol, der ›daz wort gotes hœret und ez behalten‹ sol. Daz êrste ist, daz er sich selben getœtet haben sol an aller vleischlîcher bevindunge und alliu zergenclîchiu dinc in im getœtet haben sol und er ouch selbe tôt sî an allem dem, daz zergenclich ist. Daz ander ist, daz er genzlîche und alzemâle ûferhaben sî in got mit bekantnisse und mit minne und mit

PREDIGT 49

Beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti ⟨*Luc. 11,27f.*⟩.

Man liest heute im Evangelium, daß ›eine Frau, ein Weib, zu unserem Herrn sprach: »Selig ist der Leib, der dich trug, und selig sind die Brüste, die du gesogen hast«. Da sprach unser Herr: »Du sagst recht. Selig ist der Leib, der mich trug, und selig sind die Brüste, die ich gesogen habe. Aber noch seliger ist der Mensch, der mein Wort hört und es behält«‹ ⟨Luk. 11,27f.⟩.

Nun merkt mit Fleiß auf dies Wort, daß Christus sprach: ›Seliger ist der Mensch, der mein Wort hört und es behält, als der Leib, der mich trug, und die Brüste, die ich gesogen habe‹. Hätte *ich* dies gesagt und wäre es mein eigenes Wort, daß der Mensch seliger wäre, der das Wort Gottes hört und es behält, als Maria durch die Geburt ist, durch die sie die leibliche Mutter Christi ist, – ich wiederhole: hätte *ich* dies gesagt, die Leute würde es verwundern. Nun ⟨aber⟩ hat es Christus selbst gesagt. Darum muß man es ihm als der Wahrheit glauben, denn Christus *ist die* Wahrheit.

Nun merkt auf das, was der hört, ›der das Wort Gottes hört‹. Er hört Christus als geboren von dem Vater in voller Gleichheit mit dem Vater unter Annahme unserer Menschheit, ⟨beides⟩ vereint in seiner Person als wahrer Gott und wahrer Mensch als *ein* Christus: *das* ist das Wort, das der vollends hört, der das Wort Gottes hört und es bewahrt in ganzer Vollkommenheit.

Sankt Gregorius schreibt uns von vier Stücken, die der Mensch an sich haben soll, der ›das Wort Gottes hört und behalten‹ soll. Das erste ist dies, daß er sich selbst abgetötet haben soll an aller fleischlichen Regung und daß er auch alle vergänglichen Dinge in sich getötet haben und auch selbst tot sein soll für alles, was vergänglich ist. Das zweite ist dies, daß er gänzlich und allzumal mit Erkenntnis und mit Liebe und mit wahrer, ganzer Innigkeit zu Gott emporgehoben

wârer, ganzer innicheit. Daz dritte stücke ist, daz er niemanne tuo, daz im leit wære, daz man im ez tæte. Daz vierde stücke ist, daz er milte sî von lîplîchen dingen und von geistlîchem guote, daz er daz allez milticlîche gebe. Manic mensche schînet geben und gibet doch in der wârheit niht. Daz sint die liute, die ir gâbe gebent den, dâ des guotes mê ist, daz sie gebent, dan sie es selber hânt, dâ man sîn vil lîhte niht enbegert oder dâ man in etwaz diene umbe ir gâbe oder daz man in etwaz widergebe oder daz sie geêret wellen sîn. Dirre liute gâbe mac eigenlîcher heizen ein eischen dan ein geben, wan sie engebent in der wârheit niht. Unser herre Jêsus Kristus was ledic und arm in allen sînen gâben, die er uns milticlîche gegeben hât: in allen sînen gâben ensuochte er des sînen nihtes niht, mêr: er begerte aleine lop und êre des vaters und unser sælicheit und was lîdende und gebende sich selben von rehter minne in den tôt. Swelch mensche nû geben wil durch die liebe gotes, der sol alsô geben lîplich guot lûterlîche durch got, daz er niht enmeine dienst noch widergâbe noch zergenclîche êre noch des sînen nihtes niht ensuoche dan aleine gotes lop und êre und sînes næhsten helfe durch got, dem ihtes gebristet an sîner nôtdurft. Und alsô sol er ouch geben geistlich guot, swâ er bekennet, daz ez sîn ebenkristen gerne nimet, sîn leben dar ane ze bezzerne durch got, und sol noch dankes noch lônes begern von dem menschen noch keines vorteiles noch ensol ouch keines lônes von gote begern durch des dienstes willen, mêr: aleine, daz got gelobet werde. Alsô sol er ledic in der gâbe stân, als Kristus ledic und arm stuont in allen sînen gâben, die er uns gegeben hât. Der alsô gibet, daz ist wærlîche gegeben. Swer disiu vier stücke an im hât, der mac in der wârheit getrûwen, daz er daz wort gotes gehœret und ouch behalten habe.

Alliu diu heilige kristenheit biutet unserer vrouwen grôze êre und wirdicheit dar umbe, daz si lîplîche ist diu muoter

sei. Das dritte Stück ist dies, daß er niemandem etwas antue, von dem es ihm leid wäre, wenn man es ihm ⟨selbst⟩ antäte. Das vierte Stück ist dies, daß er freigebig sei an materiellen Dingen und an geistigem Gut, daß er dies alles freigebig hingebe. Mancher Mensch *scheint* zu geben und gibt doch in Wahrheit *nicht*. Das sind die Leute, die ihre Gabe denen geben, bei denen von dem Gut, das sie geben, mehr vorhanden ist, als sie selbst davon besitzen, wo man vielleicht gar nicht danach begehrt oder wo man ihnen für ihre Gabe mit etwas dienen oder man ihnen etwas wiedergeben soll oder wo sie geehrt werden wollen. Dieser Leute Gabe mag eigentlicher ein Heischen als ein Geben heißen, denn sie *geben* in Wahrheit *nicht*. Unser Herr Jesus Christus blieb bei allen seinen Gaben, die er uns freigiebig gegeben hat, ledig und arm: in allen seinen Gaben suchte er nichts für sich, sondern er begehrte nur das Lob und die Ehre des Vaters und unsere Seligkeit und litt und gab sich selbst aus rechter Liebe in den Tod. Ein Mensch, der nun aus Liebe zu Gott *geben* will, der soll *materielles* Gut rein nur um Gottes willen geben, so daß er es nicht abgesehen habe auf Dienst oder Wiedergabe oder vergängliche Ehre und für sich nichts suche als vielmehr nur Gottes Lob und Ehre und die Hilfe um Gottes willen für seinen Nächsten, dem etwas an seinem Lebensbedarf mangelt. So auch soll er *geistiges* Gut geben, wo er erkennt, daß sein Mitchrist es gern empfängt, um sein Leben damit um Gottes willen zu bessern, und er soll weder Dank noch Lohn *von dem Menschen* begehren noch irgendeinen Vorteil und soll auch keinen Lohn *von Gott* begehren um des Dienstes willen, sondern nur danach ⟨begehren⟩, daß Gott gelobt werde. So soll er in der Gabe ledig dastehen, wie Christus ledig und arm dastand in allen seinen Gaben, die er uns gegeben hat. Wer *so* gibt, das heißt *wirklich* gegeben. Wer diese vier Stücke an sich hat, der kann in Wahrheit darauf vertrauen, daß er das Wort Gottes hört und auch bewahrt habe.

Die ganze heilige Christenheit entbietet Unserer Frau große Ehre und Würde dafür, daß sie die leibliche Mutter

Kristî, und daz ist billich. Diu heilige kristenheit bitet sie umbe gnâde, und die mac si erwerben, und daz ist billich. Und ob diu heilige kristenheit ir als grôze êre biutet, als wol billich ist, nochdenne vil mê lobes und êre mac diu heilige kristenheit dém menschen erbieten, der daz wort gotes gehœret und ez behalten hât, wan er noch sæliger ist, dan unser vrouwe dâ von ist, daz si lîplîche Kristî muoter ist, als Kristus selbe gesprochen hât. Alsus getâne êre und âne zal mê enpfæhet der mensche, der daz wort gotes hœret und ez beheltet. Dise vorrede hân ich iu dar ûf gesaget, daz ir die wîle gesament würdet. Vergebet mir ez, daz ich iuch alsô dâ mite ûfgehalten habe. Ich hân nû willen ze predigenne.

Driu stücke nemen wir ûz dem êwangeliô; von den wil ich iu predigen. Daz êrste ist: ›der daz wort gotes hœret und daz beheltet, der ist sælic‹. Daz ander ist: ›daz weizenkorn envalle in die erde und enverwerde dar inne, sô blîbet ez aleine. Vellet ez aber in die erde und verwirdet dar inne, sô bringet ez hundertveltige vruht‹. Daz dritte: daz Kristus sprach: ›nieman under den sünen, die von wîbes lîbe ûfgestanden sint, enist grœzer dan Johannes Baptistâ‹. Nû lâze ich die lesten zwei und rede von dem êrsten stücke.

Und Kristus sprach: ›der daz wort gotes hœret und ez beheltet, der ist sælic‹. Nû merket mit vlîze disen sin! Der vater selber der enhœret niht dan diz selbe wort, er enkennet niht dan diz selbe wort, er ensprichet niht dan diz selbe wort, er engebirt niht dan diz selbe wort. In disem selben worte hœret der vater und bekennet der vater und gebirt der vater sich selben und ouch diz selbe wort und alliu dinc und sîne gotheit al ze grunde, sich selben nâch der natûre und diz wort mit der selben natûre in einer andern persône. Eyâ, nû merket die wîse dises sprechennes! Der vater sprichet vernünfticlîche in vruhtbærkeit sîne eigene natûre alzemâle

Christi ist, und das ist geziemend. Die heilige Christenheit bittet sie um Gnade, und die vermag sie zu vermitteln, und ⟨auch⟩ das ist geziemend. Und wenn die heilige Christenheit ihr so große Ehre bietet, wie es wohl geziemend ist, so kann die heilige Christenheit gleichviel *dem* Menschen noch viel mehr Lob und Ehre erbieten, der das Wort Gottes gehört und es behalten hat; denn ein solcher Mensch ist noch seliger, als es Unsere Frau dadurch ist, daß sie die leibliche Mutter Christi ist, wie Christus ⟨es⟩ selbst gesagt hat. Solche Ehre und unzählig mehr empfängt der Mensch, der das Wort Gottes hört und es behält. Diese Vorrede habe ich euch zu dem Zweck vorgetragen, daß ihr mittlerweile gesammelt würdet. Vergebt es mir, daß ich euch auf diese Weise damit aufgehalten habe. Nun will ich predigen.

Drei Stücke entnehmen wir dem Evangelium; über die will ich euch predigen. Das erste ist dies: ›Wer das Wort Gottes hört und das behält, der ist selig‹ ⟨Luk. 11,28⟩. Das zweite ist dies: ›Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und darin verdirbt, so bleibt es allein. Fällt es aber in die Erde und verdirbt darin, so bringt es hundertfältige Frucht‹ ⟨Joh. 12,24f.⟩. Das dritte ⟨ist dies⟩, daß Christus sprach: ›Niemand unter den Söhnen, die aus eines Weibes Leibe erstanden sind, ist größer als Johannes Baptista‹ ⟨Matth. 11,11⟩. Nun lasse ich die beiden letzten ⟨weg⟩ und rede über das erste Stück.

Und Christus sprach: ›Wer das Wort Gottes hört und es behält, der ist selig‹. Nun achtet mit Fleiß auf diesen Sinn! Der ⟨göttliche⟩ Vater selbst hört nichts als dieses nämliche Wort, er erkennt nichts als dieses selbe Wort, er spricht nichts als dieses selbe Wort, er gebiert nichts als dieses selbe Wort. In diesem Wort hört der Vater und erkennt der Vater und gebiert der Vater sich selbst und auch dieses selbe Wort und alle Dinge und seine Gottheit ganz bis auf den Grund, sich selbst nach der Natur und dieses Wort mit *derselben Natur* in einer *andern Person*. Wohlan, so achtet auf die *Weise* seines Sprechens! Der Vater spricht erkennend in Fruchtbarkeit seine eigene Natur ganz in seinem ewigen Worte ⟨aus⟩.

in sînem êwigen worte. Niht von willen sprichet er daz wort als ein getât des willen, als sô swaz dâ wirt gesprochen oder getân von gewalt des willen, in der selben gewalt mac er ez ouch wol lâzen, ob er wil. Alsô enist ez niht umbe den vater und umbe sîn êwic wort; mêr: er welle oder enwelle, er muoz diz wort sprechen und gebern âne underlâz; wan ez ist mit dem vater als ein wurzel in aller der natûre des vaters natiurlîche, als der vater selber ist. Sehet, her umbe sprichet der vater diz wort williclîche und niht von willen, und natiurlîche und niht von natûre. In disem worte sprichet der vater mînen geist und dînen geist und eines ieglîchen menschen geist glîch dem selben worte. In dem selben sprechenne bist dû und ich ein natiurlich sun gotes als daz selbe wort. Wan, als ich ê sprach: der vater enbekennet niht dan diz selbe wort und sich selben und alle götlîche natûre und alliu dinc in disem selben worte, und allez, daz er dar inne bekennet, daz ist glîch dem worte und ist daz selbe wort natiurlîche in der wârheit. Swenne dir der vater diz bekantnisse gibet und offenbâret, sô gibet er dir sîn leben und sîn wesen und sîne gotheit alzemâle wærlîche in der wârheit. Der vater in dîsem lebene, der lîplîche vater, der teilet sînem kinde mite sîne natûre und engibet im niht sîn selbes leben noch sîn selbes wesen, wan daz kint hât ein ander leben und ein ander wesen, dan der vater habe. Daz bewîsent sie dar ane: der vater mac sterben, und daz kint mac leben; oder daz kint mac sterben und der vater leben. Hæten sie beide éin leben und éin wesen, sô müeste daz von nôt sîn, daz sie beide mit einander müesten sterben oder leben, wan ir beider leben und wesen daz wære ein. Und alsô enist ez niht. Und her umbe sô ist ir ieglîchez dem andern vremde und sint geteilet von einander an lebene und an wesene. Nime ich viur von einer stat und lege ez an ein ander, sô ist ez doch geteilet, al ez viur ist: diz mac brinnen und daz mac leschen, oder diz mac leschen und daz

Nicht willentlich spricht er das Wort als einen Akt des Willens, wie wenn etwas aus der Macht ⟨= dem Antrieb⟩ des Willens gesprochen oder getan wird und man es in eben dieser Macht auch unterlassen kann, wenn man will. *So* steht es *nicht* mit dem Vater und seinem ewigen Wort; sondern, ob er wolle oder nicht wolle, er *muß* dieses Wort sprechen und ohne Unterlaß gebären; denn es ist mit dem Vater auf naturhafte Weise wie eine Wurzel ⟨der Trinität⟩ in der ganzen Natur des Vaters, so wie's der Vater selbst ist. Seht, *darum* spricht der Vater dieses Wort willig, aber nicht willentlich ⟨= aus Willensantrieb⟩, und naturgemäß, aber nicht naturhaft ⟨= aus seiner Natur heraus⟩. In diesem Wort spricht der Vater meinen Geist und deinen Geist und eines jeglichen Menschen Geist demselben Worte gleich. In diesem selben Sprechen bist du und ich ein natürlicher Sohn Gottes wie dasselbe Wort. Denn, wie ich vorhin sagte: Der Vater erkennt nichts als dieses selbe Wort und sich selbst und die ganze göttliche Natur und alle Dinge in diesem selben Worte, und alles, was er darin erkennt, das ist dem Worte gleich und ist naturhaft dasselbe Wort in der Wahrheit. Wenn dir der Vater diese Erkenntnis gibt und offenbart, so gibt er dir sein Leben und sein Sein und seine Gottheit wahrhaft in der Wahrheit ganz und gar. Der Vater in *diesem* ⟨= irdischen⟩ Leben, der *leibliche* Vater, der teilt seinem Kinde seine Natur mit, gibt ihm aber nicht sein eigenes Leben noch sein eigenes Sein, denn das Kind hat ein anderes Leben und ein anderes Sein, als es der Vater hat. Dies macht man an folgendem deutlich: Der Vater kann sterben, das Kind aber leben; oder das Kind kann sterben und der Vater leben. Hätten sie beide *ein* Leben und *ein* Sein, so müßte es notwendig so sein, daß sie beide miteinander sterben oder leben müßten, denn ihr beider Leben und Sein wäre ⟨dann⟩ eins. So aber ist es nicht. Und daher ist jedes von ihnen dem andern fremd, und sie sind im Leben und im Sein voneinander getrennt. Nehme ich Feuer von einer Stelle und lege es an eine andere, so ist es als Feuer zwar geteilt, wenn es gleich Feuer ist: dieses kann brennen und jenes kann erlöschen, oder dieses kann erlö-

mac brinnen; und her umbe enist ez weder ein noch êwic. Aber, als ich ê sprach: der vater von hímelrîche, der gibet dir sîn êwic wort, und in dem selben worte gibet er dir sîn selbes leben und sîn selbes wesen und sîne gotheit alzemâle; wan der vater und daz wort sint zwô persônen und éin leben und éin wesen ungeteilet. Als dich der vater nimet in diz selbe lieht, vernünfticlîche ane ze schouwenne diz lieht in disem liehte nâch der selben properheit, als er sich und alliu dinc nâch veterlîcher gewalt in disem worte bekennet, daz selbe wort nâch rede und nâch wârheit, als ich gesprochen hân, sô gibet er dir gewalt, mit im selben ze geberne dich selben und alliu dinc, und sîn selbes kraft glîch disem selben worte. Alsô bist dû mit dem vater gebernde âne underlâz in des vaters kraft dich selben und alliu dinc in einem gegenwertigen nû. In disem liehte, als ich gesprochen hân, dâ enbekennet der vater keinen underscheit zwischen dir und im noch kein vorteil, niht mê noch minner dan zwischen im und sîn selbes worte. Wan der vater und dû selber und alliu dinc und daz selbe wort ist ein in dem liehte.

Nû nime ich den andern sin, daz unser herre sprach: ›daz weizenkorn envalle in die erde und ez enverderbe dar inne, sô blîbet ez aleine und enbringet niht vruht. Vellet ez aber in die erde und verdirbet dar inne, sô bringet ez hundertveltige vruht‹. ›Hundertveltic‹ daz ist als vil gesprochen nâch geistlîchem sinne als vruht âne zal. Waz ist aber daz weizenkorn, daz dâ vellet in die erde, und waz ist diu erde, dar în ez vallen sol? Als ich ez ze disem mâle bewîsen wil, sô ist ez der geist, diz weizenkorn, den man dâ nennet oder heizet eine menschlîche sêle, und diu erde, dar în ez vallen sol, daz ist diu hôchgelobete menscheit Jêsû Kristî; wan daz ist der edelste acker, der von erde ie geschaffen wart oder bereitet ze deheiner vruhtbærkeit. Disen acker hât bereitet der vater selber und diz selbe wort und der heilige geist. Eyâ, waz was diu vruht dises werden ackers der menscheit Jêsû Kristî? Daz

schen und jenes kann brennen; und darum ist es weder eins noch ewig. Aber, wie ich vorhin gesagt habe: Der Vater *vom Himmel*, der gibt dir sein ewiges Wort, und in demselben Wort gibt er dir sein eigenes Leben und sein eigenes Sein und seine Gottheit; denn der Vater und das Wort sind *zwei* Personen und *ein* Leben und *ein* Sein, ungeteilt. Wenn dich der Vater in dieses selbe Licht hineinnimmt, auf daß du dieses Licht in diesem Lichte erkennend anschaust nach derselben Eigenart, wie er sich und alle Dinge in seiner väterlichen Macht in diesem Worte ⟨= in dem Lichte⟩ erkennt, ⟨wie er erkennt⟩ dasselbe Wort nach Vernunft und Wahrheit ⟨= secundum rationem et veritatem⟩, wie ich gesagt habe, so gibt er dir die Macht, mit ihm selbst dich selbst und alle Dinge zu gebären, ⟨und zwar gibt er dir⟩ seine eigene Kraft, ganz wie demselben Worte. So denn gebierst du mit dem Vater ohne Unterlaß in des Vaters Kraft dich selbst und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. In diesem Lichte, wie ich gesagt habe, erkennt der Vater keinen Unterschied zwischen dir und ihm und nicht mehr oder weniger Vorteil als zwischen sich und demselben Worte. Denn der Vater und du selbst und alle Dinge und dasselbe Wort sind *eins* in dem Lichte.

Nun wende ich mich dem zweiten Thema zu, daß unser Herr sprach: ›Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und darin verdirbt, so bleibt es allein und bringt keine Frucht. Fällt es aber in die Erde und verdirbt darin, so bringt es hundertfältige Frucht‹. »Hundertfältig« das ist im geistigen Verstande soviel gesagt wie zahllose Frucht. Was aber ist das Weizenkorn, das da in die Erde fällt, und was ist die Erde, in die es fallen soll? Wie ich es jetzt darlegen will, ist dieses Weizenkorn der Geist, den man eine menschliche Seele nennt oder heißt, und die Erde, worein es fallen soll, das ist die hochgelobte Menschheit Jesu Christi; denn das ist der edelste Acker, der aus Erde je geschaffen ward oder bereitet zu irgendwelcher Fruchtbarkeit. Diesen Acker hat der Vater selbst und dieses selbe Wort und der Heilige Geist bereitet. Nun denn: Welches war die *Frucht* dieses kostbaren Ackers

was sîn edeliu sêle von dem puncte, daz daz geschach, daz von gotes willen und von kraft des heiligen geistes gemachet wart diu edel menscheit und der edel lîchame ze menschlîcher ged*âhte* in unser vrouwen lîbe und diu edel sêle geschaffen wart, daz lîp und sêle in éinem puncte der zît mit dem êwigen worte geeiniget wart. Als snel und als wâr geschach diu einunge: als balde sich lîp und sêle verstuont, daz er ist, in dem selben puncte verstuont er sich geeiniget menschlich natûre und götlich natûre, wârer got und wârer mensche, éin Kristus, der got ist.

Nû merket die wîse sîner vruhtbærkeit! Sîne edele sêle heize ich nû ze disem mâle ein weizenkorn, daz verdarp in der erde sîner edeln menscheit an lîdenne und an tuonne, an betrüepnisse und an sterbenne, als er selber sprach, dô er lîden solte, disiu wort: ›mîn sêle ist betrüebet unz in den tôt‹. Dô enmeinte er niht sîne edele sêle nâch der wîse, als si vernünfticlîche aneschouwende ist daz oberste guot, dâ er mite geeiniget ist an der persône und selber ist nâch der einunge und nâch der persône: daz was er in sînem allerhœhsten lîdenne aneschouwende in sîner obersten kraft âne underlâz, glîche nâhe und über al, als er nû tuot; dâ enmohte kein betrüepnisse învallen noch pîne noch tôt. Daz ist in der wârheit; wan dô der lîchame von pîne an dem kriuze starp, dô lebete sîn edel geist in dirre gegenwerticheit. Aber nâch dem teile, als der edel geist redelîche was geeiniget ze den sinnen und ze dem lebenne des heiligen lîchamen, als verre nante unser herre sînen geschaffenen geist eine sêle, als si dem lîchamen leben gap und mit den sinnen was vereinet und mit der redelicheit. Nâch dirre wîse, als verre was sîn sêle ›betrüebet unz in den tôt‹ mit dem lîbe, wan der lîp muoste sterben.

Alsô spriche ich nû von dem verderbenne, daz daz weizenkorn, sîn edeliu sêle, verdarp in dem lîbe in zweier hande

der Menschheit Jesu Christi? Das war seine edle Seele ⟨und zwar⟩ von dem Zeitpunkte an, da es geschah, daß durch den Willen Gottes und durch die Kraft des Heiligen Geistes die edle Menschheit und der edle Leib zu menschlichem Heile in Unserer Frauen Leib gebildet und die edle Seele geschaffen ward, so daß Leib und Seele in *einem* Augenblick mit dem ewigen Worte vereinigt wurden. So schnell und so wahrhaft geschah diese Vereinigung: sobald Leib und Seele innewurden, daß er ⟨= Christus⟩ da war, im selben Zeitpunkt verstand er sich als vereinigte menschliche und göttliche Natur, als wahren Gott und wahren Menschen, als *einen* Christus, ⟨der⟩ Gott ist.

Nun achtet auf die *Weise* seiner Fruchtbarkeit! *Seine* edle Seele heiße ich nun für diesmal ein Weizenkorn, das in der Erde seiner edlen Menschheit verdarb im Leiden und im Tun, in Betrübnis und im Sterben, wie er selbst, Christus, als er leiden sollte, diese Worte sprach: ›Meine Seele ist betrübt bis in den Tod‹ ⟨Matth. 26,38; Mark. 14,34⟩. Da meinte er nicht seine edle Seele nach der Weise, wie sie erkennend das höchste Gut anschaut, mit dem er in der Person vereint und ⟨das er⟩ nach dieser Vereinigung und nach der Person *selbst ist*: das schaute er selbst in seinem allerhöchsten Leiden in seiner obersten Kraft ununterbrochen an, gleich nahe und ganz so, wie er es jetzt tut; da hinein konnte keine Betrübnis noch Pein noch Tod fallen. Das ist wahrhaftig so; denn, als der Leib qualvoll am Kreuze starb, da *lebte* sein edler Geist in solcher Gegenwart ⟨der Anschauung des höchsten Gutes⟩. Im Hinblick auf *den* Bereich aber, in dem der edle Geist als Verstandeskraft mit den Sinnen und mit dem Leben des heiligen Leibes vereinigt war, insoweit nannte unser Herr seinen geschaffenen Geist eine Seele, insoweit sie eben dem Leibe Leben gab und mit den Sinnen und mit der Verstandeskraft vereinigt war. Nach *dieser* Weise und *insoweit* war seine Seele ›betrübt bis in den Tod‹ mit dem Leibe, denn der Leib mußte sterben.

So sage ich denn nun von diesem Verderben, daß das Weizenkorn, seine edle Seele, im Leibe auf *zweierlei* Weise

wîse. In einer wîse, als ich ê sprach, daz diu edel sêle ein vernünftic aneschouwen hâte mit dem êwigen worte alle götlîche natûre. Von dem êrsten puncte, daz er geschaffen und geeiniget wart, sô verdarp si alsô in der erde, in dem lîbe, daz si in dirre wîse niht mê mit im ze schaffenne hâte, dan daz si mit im geeiniget was und lebete. Aber ir leben was mít dem lîbe bóben dem lîbe sunder mittel in gote âne alle hindernisse. Alsô verdarp si in der erde, in dem lîbe, daz si mit im niht mê ze tuonne hâte, dan daz si mit im geeiniget was.

Diu ander wîse irs verderbennes in der erde, in dem lîbe, daz was, als ich ê sprach, dô si dem lîbe leben gap und mit den sinnen vereinet was: dô was si mit dem lîbe vol arbeit und pîne und ungemaches und betrüepnisses ›unz in den tôt‹, alsô daz si mit dem lîbe noch der lîp mit ir – in dirre wîse ze sprechenne – nie rast noch gemach gewan noch genüegede âne zergenclicheit, die wîle der lîp tœtlich was. Und diz ist diu ander wîse: daz daz weizenkorn, diu edel sêle, nâch dirre wîse verdarp an gemache und an rast.

Nû merket die vruht hundertveltic und âne zal dises weizenkornes! Diu êrste vruht ist, daz er lop und êre hât gegeben dem vater und aller götlîcher natûre dâ mite, daz er sich mit sînen obersten kreften nie abegewante einen ougenblik noch einen punct nihtes niht umbe allez, daz diu redelicheit hâte ze berihtenne, noch umbe allez daz, daz der lîchame hâte ze lîdenne: sô bleip er nochdenne alle zît die gotheit aneschouwende mit wider îngebornem lobe die veterlîche hêrschaft âne underlâz. Daz ist diu eine wîse sîner vruhtbærkeit, des weizenkornes, ûz der erde sîner edeln

verdarb. Auf eine Weise so, wie ich vorhin sagte, daß die edle Seele ein erkennendes Anschauen der ganzen göttlichen Natur ⟨zusammen⟩ mit dem ewigen Worte hatte. Vom ersten Zeitpunkte an, da er ⟨= der leib-seelische Christus⟩ erschaffen und ⟨mit dem ewigen Wort bzw. seiner göttlichen Natur⟩ vereinigt wurde, verdarb sie ⟨= die Seele Christi⟩ so in der Erde, d. h. in dem Leibe, daß sie in *dieser* Weise ⟨ihres Verderbens⟩ mit ihm ⟨d. h. mit seinem Leibe⟩ nicht mehr zu schaffen hatte, als daß sie mit ihm vereinigt war und ⟨mit ihm⟩ lebte. *Ihr* Leben aber war ⟨zwar⟩ *mit* dem Leibe ⟨aber⟩ *über* dem Leibe in Gott, unvermittelt ohne jedes Hindernis. Auf *solche* Weise verdarb sie in der Erde, in dem Leibe, so, daß sie mit ihm nicht mehr zu tun hatte, als daß sie mit ihm vereinigt war.

Die andere Weise ihres ⟨= der Seele Christi⟩ Verderbens in der Erde, im Leibe, das war, wie ich vorhin gesagt habe, als sie dem Leibe das Leben gab und mit den Sinnen vereint ⟨= verbunden⟩ war: da war sie zusammen mit dem Leibe voll Mühe und Pein und Kümmernis und Betrübnis ›bis in den Tod‹, so daß sie mit dem Leibe noch der Leib mit ihr – nach Aussage *dieser* Weise – nie Rast noch Ruhe noch Befriedigung ohne Vergänglichkeit gewann, solange der Leib sterblich war. Und dies ist die andere Weise: daß das Weizenkorn, die edle Seele ⟨Christi⟩, nach *dieser* Weise an Ruhe und an Rast verdarb.

Nun richtet euer Augenmerk auf die hundertfältige und unzählige *Frucht* dieses Weizenkorns! Die erste Frucht ist die, daß er Lob und Ehre dem Vater und der ganzen göttlichen Natur dadurch gegeben hat, daß er sich mit seinen obersten Kräften nie auch nur einen Augenblick oder einen Punkt ⟨von der Anschauung des höchsten Gutes⟩ um alles dessentwegen abwandte, was das Verstandesvermögen auszurichten, noch um alles dessentwegen, was der Leib zu erleiden hatte: allzeit blieb er trotzdem die Gottheit anschauend mit ununterbrochenem wiedereingeborenem Lobpreis für die väterliche Herrschaft. Das ist die *eine* Weise *seiner* Fruchtbarkeit des Weizenkorns aus der Erde seiner

menscheit. Diu ander wîse ist daz: allez daz vruhtbærlîche lîden sîner heiligen menscheit, daz er geliten hâte in disem lebene an hunger, an durste, an kelte, an hitze, an winde, an regene, an hagel, an snêwe, an allerleie pîne und dar zuo den bittern tôt, daz opferte er alzemâle dem himelischen vater ze einer êre; daz ist im selben ein lop und ein vruhtbærkeit allen crêatûren, die im nâchvolgen wellen mit lebenne von sînen gnâden und von aller ir kraft. Sehet, daz ist diu ander vruhtbærkeit sîner heiligen menscheit und des weizenkornes sîner edeln sêle, diu dar inne vruhtbære worden ist ze dem lobe sîn selbes und nâch sælicheit menschlîcher natûre.

Nû hât ir gehœret, wie unsers herren Jêsû Kristî edeliu sêle vruhtbære worden ist in sîner heiligen menscheit. Nû sult ir vürbaz merken, wie ouch der mensche her zuo komen sol. Dirre mensche, der sîne sêle, daz weizenkorn, wil werfen in den acker der menscheit Jêsû Kristî, daz si dar inne verderbe und vruhtbære werde, diu wîse sînes verderbennes muoz ouch sîn zweier hande. Diu eine wîse muoz sîn lîplich, diu ander muoz sîn geistlich. Die lîplîche sol man alsô verstân: swaz er lîdet von hunger, von durste, von kelte, von hitze und daz man in versmæhe und vil unverdientes lîdennes, in swelcher hande wîs ez got verhenge, daz sol er willicliche enpfâhen und vrœliche, rehte als ob in got niene zuo habe geschaffen dan ze lîdenne und ze ungemache und ze arbeit, und ensol des sînen niht dar ane suochen noch begern in himel noch in erde, und alles sînes lîdennes sol in dünken als kleine, rehte als ein tropfe wazzers gegen dem wilden mer. Als kleine solt dû ahten alles dînes lîdennes gegen dem grôzen lîdenne Jêsû Kristî. Alsô wirt vruhtbære daz weizenkorn, dîn sêle, in dem edeln acker der menscheit Jêsû Kristî und verdirbet alsô dar inne, daz ez sîn selbes genzliche verzîhet. Daz ist diu eine wîse der vruhtbærkeit des weizenkornes, daz dâ gevallen ist in den acker und in die erde der menscheit Jêsû Kristî.

Nû merket die ander wîse der vruhtbærkeit des geistes, des

edlen Menschheit. Die *andere* Weise ist dies: Das ganze fruchtbare Leiden seiner heiligen Menschheit, was er gelitten hatte in diesem Leben an Hunger, an Durst, an Kälte, an Hitze, an Sturm, an Regen, an Hagel, an Schnee, an allerlei Pein und dazu den bittern Tod, das opferte er allzumal dem himmlischen Vater zur Ehre; das ist für ihn selbst ein Lob und eine Fruchtbarkeit für alle die Geschöpfe, die ihm nachfolgen wollen im Leben aus seiner Gnade und aus aller ihrer Kraft. Seht, *das* ist die andere Fruchtbarkeit seiner heiligen Menschheit und des Weizenkorns seiner edlen Seele, die darin fruchtbar geworden ist zum Lobe seiner selbst und zur Beseligung der menschlichen Natur.

Nun habt ihr gehört, wie unseres Herren Jesu Christi edle Seele fruchtbar geworden ist in seiner heiligen Menschheit. Nun sollt ihr weiterhin euer Augenmerk darauf richten, wie auch *der Mensch* dazu kommen soll. Dieser Mensch, der seine Seele, das Weizenkorn, in den Acker der Menschheit Jesu Christi werfen will, daß sie darin verderbe und fruchtbar werde, dessen Weise des Verderbens muß auch zweierlei sein. Die eine Weise muß *leiblich*, die andere *geistig* sein. Die leibliche soll man so verstehen: Was immer er leidet an Hunger, an Durst, an Kälte, an Hitze und daß man ihn verachte und viel unverdientes Leiden, in welcher Weise es Gott auch verhänge, das soll er willig und froh aufnehmen, recht als wenn Gott ihn zu nichts geschaffen habe als zum Leiden und zu Kümmernis und zu Mühsal, und er soll darin für sich nichts suchen noch begehren im Himmel noch auf der Erde, und sein ganzes Leiden soll ihn so klein dünken wie ein Tropfen Wassers gegenüber dem wilden Meer. So gering sollst du dein ganzes Leiden schätzen gegenüber dem großen Leiden Jesu Christi. Auf solche Weise wird das Weizenkorn, deine Seele, fruchtbar im edlen Acker der Menschheit Jesu Christi, und es verdirbt so darin, daß es sich selbst gänzlich hingibt. Das ist die *eine* Weise der Fruchtbarkeit des Weizenkorns, das da in den Acker und in die Erde der Menschheit Jesu Christi gefallen ist.

Nun richtet euer Augenmerk auf die *zweite* Weise der

weizenkornes! Daz ist: aller der geistlîche hunger und bitterkeit, dâ in got învallen læzet, daz sol er allez gedulticlîche lîden; joch, sô er allez daz getuot, daz er vermac innerlîche und ûzerlîche, sô sol er nihtes begern. Und wölte in got ze nihte lâzen werden oder werfen in die helle, sô ensol er wellen noch begern, daz in got enthalte in sînem ihte oder daz er in behüete vor der helle, sunder er sol got lâzen mit im würken allez, daz er wil, oder als dû niht ensîst: alsô gewaltic sol got sîn in allem dem, daz dû bist, als in sîner eigenen ungeschaffenen natûre. Noch ein stücke solt dû haben. Daz ist: ob dich got næme von innerlîcher armuot und begâbete dich mit rîcheit innerlîche und mit gnâden und dich vereinete mit im selben als hôhe, als dîn sêle daz enpfâhen mac, daz dû dich der rîcheit als ledic haltest und gebest gote die êre aleine, als sich dîn sêle ledic hielt, dô sie got machete von nihte ze ihte. Diz ist diu ander wîse der vruhtbærkeit, die daz weizenkorn, dîn sêle, enpfangen hât von der erde der menscheit Jêsû Kristî, diu ledic stuont in aller der hôcheit sînes gebrûchennes, als er selber sprach wider die pharisêos: ›suochte ich mîne êre, sô enwære mîn êre niht. Ich suoche die êre mînes vaters, der mich gesant hât‹.

Daz dritte stücke von dirre predige daz ist, daz unser herre sprach: ›Johannes Baptistâ ist grôz; er ist der meiste, der ie ûfgestuont under allen sünen der wîbe. Wære aber ieman minner dan Johannes, der wære grœzer dan er in dem himelrîche‹. Eyâ, nû merket, wie wunderlich und sunderlich sint diu wort Jêsû Kristî, daz er Johannes lobete mit grœze, daz er der meiste sî, der von wîbes lîbe ie ûfgestuont, und sprach nochdenne: ›wære ieman minner dan Johannes, der wære grœzer dan er in dem himelrîche‹. Wie suln wir daz verstân? Daz wil ich iu bewîsen.

Unser herre ensprichet niht wider sîn eigen wort. Daz er

Fruchtbarkeit des Geistes, des Weizenkorns! Die besteht in folgendem: Der ganze geistige Hunger und die Bitterkeit, in die Gott ihn fallen läßt, das alles soll er geduldig leiden; selbst, wenn er alles das tut, was er innerlich und äußerlich ‹zu tun› vermag, so soll er nichts ‹dafür› begehren. Und wollte ihn Gott zunichte werden lassen oder in die Hölle werfen, so soll er weder wollen noch begehren, daß Gott ihn in seinem Sein erhalte oder daß er ihn vor der Hölle behüte, sondern er soll Gott mit sich machen lassen, was er will oder als ob du gar nicht existiertest: solche Gewalt soll Gott haben über alles, was du bist, wie über seine eigene ungeschaffene Natur. Und noch ein weiteres sollst du haben. Das besteht in folgendem: Wenn dich Gott aus innerer Armut herausnähme und dich mit Reichtum innerlich und mit Gnaden begabte und dich mit sich selbst in so hohem Maße vereinigte, wie deine Seele es zu erfahren vermag, daß du dich dieses Reichtums dann so ledig hieltest und Gott allein die Ehre gäbest, wie sich deine Seele ledig hielt, als sie Gott aus nichts zu etwas schuf. Dies ist die *zweite* Weise der Fruchtbarkeit, die das Weizenkorn, deine Seele, empfangen hat von der Erde der Menschheit Jesu Christi, die ledig stand bei aller Höhe seines Genießens ‹des höchsten Gutes›, wie er selbst zu den Pharisäern sprach: ›Suchte ich *meine* Ehre, so wäre meine Ehre nichts. Ich suche die Ehre meines Vaters, der mich gesandt hat‹ ‹vgl. Joh. 8,54›.

Das dritte Stück dieser Predigt handelt davon, daß unser Herr sprach: ›Johannes Baptista ist groß; er ist der größte, der je erstand unter allen Söhnen der Frauen. Wäre aber jemand geringer als Johannes, der wäre größer als er im Himmelreich‹ ‹Matth. 11,11›. Wohlan, nun achtet darauf, wie wunderbar und sonderlich die Worte Jesu Christi sind, daß er des Johannes Größe pries, daß er der Größte sei, der aus Weibes Leibe je erstanden sei, und trotzdem sprach: ›Wäre jemand geringer als Johannes, der wäre größer als er im Himmelreich‹. Wie sollen wir das verstehen? Das will ich euch zeigen.

Unser Herr widerspricht nicht seinem eigenen Wort.

Johannes lobete, daz er grœzer sî, dô meinte er, daz er kleine was in rehter dêmüeticheit: daz was sîn grœze. Daz merken wir dar ane, daz Kristus selber sprach: ›lernet von mir, daz ich sanftmüetic bin und dêmüetic von herzen‹. Allez daz, daz an uns tugende sint, daz ist in gote ein lûter wesen und sîn eigen natûre. Dar umbe sprach Kristus: ›lernet von mir, daz ich sanftmüetic bin und dêmüetic von herzen‹. Swie dêmüetic Johannes wære, sô hâte diu tugent doch mâze, und über die mâze enwas er niht dêmüetiger noch grœzer noch bezzer, dan als er was. Nû sprach unser herre: ›wære ieman minner dan Johannes, der wære grœzer dan er in dem himelrîche‹, als ob er sprechen wölte: wære ieman, der durchbrechen wölte durch die dêmüeticheit, joch als grôz als umbe ein hâr oder als ihtes iht, und wære als vil dêmüetiger dan Johannes, der wære grœzer êwiclîche in dem himelrîche.

Nû merket rehte! Johannes noch nieman enist uns vürgesetzet von allen den heiligen als ein ende, dem wir volgen süln, oder als ein betwungen zil, dar under wir blîben süln. Kristus, unser herre, der ist aleine unser ende, dem wir nâchvolgen suln, und unser zil, under dem wir blîben suln und mit dem wir vereinet werden suln glîch aller sîner êre, als uns diu einunge zuogehœret. Kein heilige enist in dem himelrîche sô heilic noch sô volkomen, sîn leben enwære doch an tugenden nâch mâze, und nâch der mâze ist diu grœze sînes êwigen lebens, und alliu sîn volkomenheit liget alzemâle an der selben mâze. Wærlîche in der wârheit: wære ein einic mensche, der dâ durchbræche durch die mâze, die der hœhste heilige hât, der in tugenden hât gelebet und sîne sælicheit dar ane enpfangen hât –, wære ein einic mensche, der dâ durchbræche durch die mâze der tugent ihtes iht, der wære in der wîse der tugent noch heiliger und noch sæliger dan dirre heilige ie wart. Ich spriche bî gote – ez ist als wâr, als got lebet –: ez enist kein heilige in dem himel sô volkomen, dû enmügest die wîse sîner heilicheit durchbrechen mit

Wenn er von Johannes pries, daß er *größer* sei, so meinte er damit, daß er *klein* war in rechter *Demut*: *das* war seine Größe. Das erkennen wir daran, daß Christus selbst sprach: ›Lernet von mir, daß ich sanftmütig bin und demütig von Herzen‹ ⟨Matth. 11,29⟩. Alles das, was in uns Tugenden sind, das ist in Gott ein reines Sein und seine eigene Natur. Darum sprach unser Herr: ›Lernet von mir, daß ich sanftmütig bin und demütig von Herzen‹. Wie demütig auch Johannes sein mochte, so hatte seine Tugend doch ein Maß, und über dieses Maß ⟨hinaus⟩ war er nicht demütiger noch größer noch besser, als er ⟨eben⟩ war. Nun sprach unser Herr: ›Wäre jemand geringer als Johannes, der wäre größer als er im Himmelreich‹, als hätte er sagen wollen: Gäbe es jemand, der diese Demut übertreffen wollte, selbst nur soviel wie um ein Haar oder um irgend etwas, und wäre er *um soviel* demütiger als Johannes, der wäre für ewig größer im Himmelreich.

Nun gebt recht acht! Johannes noch irgendwer von allen Heiligen ist uns als ein Endmaß vorgesetzt, dem wir folgen, oder als ein begrenztes Ziel, *unter* dem wir bleiben sollen. Christus, unser Herr, *der* ist allein unser Ziel, dem wir nachfolgen sollen, und unser Maß, unter dem wir bleiben und mit dem wir vereinigt werden sollen, ihm gleich in aller seiner Ehre, so wie uns solche Vereinigung zugehört. Kein Heiliger im Himmelreich ist so heilig noch so vollkommen, daß sein Leben ⟨auf Erden⟩ an Tugenden nicht doch mit Maß gewesen wäre, und entsprechend diesem Maße ist auch der Rang seines ewigen Lebens, und seine ganze Vollkommenheit ⟨im Himmel⟩ liegt ganz und gar bei dem nämlichen Maße. Wahrhaftig in der Wahrheit: Gäbe es irgendeinen Menschen, der da das Maß, das der höchste Heilige hat, der in Tugenden gelebt und dadurch seine Seligkeit erlangt hat, überträfe, – gäbe es irgendeinen Menschen, der dieses Maß der Tugend um irgend etwas überträfe, der wäre in solcher Weise der Tugend noch heiliger und noch seliger, als dieser Heilige je ward. Ich sage bei Gott – es ist so wahr, wie daß Gott lebt –: Es gibt keinen so vollkommenen Heiligen im Himmel, daß du nicht die Weise ⟨= den Grad⟩ seiner Heilig-

heilicheit und mit lebenne und enmügest über in komen in dem himel und êwiclîche blîben. Her umbe spriche ich: wære ieman dêmüetiger und minner dan Johannes, der sölte êwiclîche grœzer sîn dan er in dem himelrîche. Daz ist rehtiu dêmüeticheit, daz ein mensche alles, daz er natiurlîche ist geschaffen iht von nihte, daz er sich des selben nihtes niht aneneme, ihtes iht mê ze tuonne oder ze lâzenne, er enbeite im eines liehtes von gnâden. Daz man wizze an tuonne und an lâzenne, daz ist rehtiu dêmüeticheit der natûre. Dêmüeticheit des geistes ist daz, daz er alles des guotes, daz got im iemermê getuot, sich als wênic aneneme oder zuoeigene, als er tete, dô er niht enwas.

Daz wir als dêmüetic werden, des helfe uns got. Âmen.

keit mit ⟨deiner⟩ Heiligkeit und ⟨deinem⟩ Leben übertreffen und im Himmel über ihn hinausgelangen und ewig so bleiben könntest. Deshalb sage ich: Wäre jemand demütiger und geringer als Johannes, der sollte für ewig größer sein als er im Himmel. Das ist rechte Demut, daß ein Mensch bei allem dem, was er als naturhaft aus Nichts geschaffenes Wesen ist, sich im Tun und Lassen sonst nichts angelegen sein lasse, als daß er ein Gnadenlicht erharrt. Daß man im Tun und Lassen besonnen sei, das ist rechte Demut *der Natur*. Demut *des Geistes* ist dies, daß der Mensch sich von all dem Guten, das Gott ihm je erweist, so wenig zuerkenne oder zueigne, wie er's tat, als er ⟨noch⟩ nicht war.

Daß wir so demütig werden, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 50⟩

Eratis enim aliquando tenebrae.

Sanctus *Paulus* spricht: ›etwen⟨n⟩e warent ir ⟨e⟩in finsternisse, aber nv ein liecht in gotte‹.

Die propheten, die da wandelten in dem liechte, die bekantten vnd funden die heinliche warheit In dem in flvsse des heiligen geistes. Si wurden bi stvnden beweget, das si sich har us solten keren vnd reden von den dingen, dv̊ si bekanten ze vnserre selikeit, das si vns lerten got bekennen. So ges⟨ch⟩ach in, das si verstvmeten, das si nicht enkonden gesprechen, vnd das was drier dinge schv̊lt.

Das erste: das gv̊t, das si bekanten vnd sahen in gotte, das was so gros vnd so verborgen, das es sich nicht erbilden mochte in irme verstantnisse; want alles, das sich erbilden mochte, das was dem als vngelich, das si sahen in gotte, vnd was so valsch wider der warheit, das si swigen vnd wolten nicht liegen. – Dv̊ ander sache: alles, das si in gotte sachen, das was so gelich gros vnd edele, das si weder bilde noch forme mochte⟨n⟩ da von genemen ze redende. – Dv̊ dritte sache, war vmbe si verstumeten, das was, das si sahen in die verborgenen warheit vnd fvnden die heimlicheit in gotte, das si nicht geworten enkonden. Doch vnder ziten geschach, das si sich har vs kerten vnd da sprachen; vnd von der vngelicheit der warheit do vielen si in die groben materie vnd wolten vns leren got bekennen mit den nideren dingen der creature.

Nv̊ spricht *paulus*: ⟨›etwanne warent ir ⟨e⟩in finsternisse,⟩ *aber nv̊* ein liecht in gotte‹. ›Aliquando‹: der das wort *v*olgrvnden kan, so spricht es als vil als ›⟨et⟩wanne‹ vnd meinet zit, das vns hindert an dem liechte, want gotte dem ist enkein ding so vaste wider als dv̊ zit; Nicht alleine dv̊ zit, er

PREDIGT 50

Eratis enim aliquando tenebrae ⟨Ephes. 5,8⟩.

Sankt Paulus spricht: ›Einst wart ihr eine Finsternis, nun aber ein Licht in Gott‹ ⟨Ephes. 5,8⟩.

Die Propheten, die da wandelten im Licht, die erkannten und fanden die geheime Wahrheit unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Sie wurden bisweilen ⟨dazu⟩ bewegt, sich nach außen zu wenden und über die Dinge zu reden, die sie zu unserer Beseligung erkannten, auf daß sie uns lehrten, Gott zu erkennen. Dann widerfuhr es ihnen, daß sie verstummten, so daß sie nicht sprechen *konnten*, und daran waren drei Dinge schuld.

Zum ersten: Das Gut, das sie in Gott erkannten und schauten, das war so groß und so verborgen, daß es sich in ihrem Erkennen nicht abzubilden vermochte; denn alles, was sich darin abzubilden vermochte, das war dem, was sie in Gott schauten, ganz ungleich und war so falsch gegenüber der Wahrheit, daß sie schwiegen und nicht lügen wollten. – Der zweite Grund: Alles, was sie in Gott schauten, das war so groß und edel, daß sie weder ⟨ein⟩ Bild noch ⟨eine⟩ Form davon zu entnehmen vermochten, um ⟨davon⟩ zu reden. – Der dritte Grund, warum sie verstummten, war der, daß sie in die verborgene Wahrheit schauten und das Geheimnis in Gott erfanden, ohne es in Worte fassen zu können. Zuweilen jedoch geschah es, *daß* sie sich ⟨doch⟩ nach außen wandten und sprachen; wegen der Ungleichheit ⟨verglichen mit⟩ der Wahrheit aber verfielen sie auf die grobe Materie und wollten uns Gott durch die niederen Dinge der Kreatur erkennen lehren.

Nun spricht Paulus: ›Einst wart ihr eine Finsternis, nun aber ein Licht in Gott‹. ›Aliquando‹: Wenn einer dieses Wort voll zu ergründen vermag, dann besagt es soviel wie ›einst‹ und meint ⟨die⟩ Zeit, die uns an dem Lichte verhindert, denn Gott ist nichts so sehr zuwider wie die Zeit; nicht allein die

meinet öch ein anehaften der zit; er enmeinet öch nicht alleine ein anehaften der zit, er meinet öch ein rv̊ren der zit; Nicht alleine ein rv̊ren der zit, Mer: öch einen röch vnd einen smak der zit, – als da ein apfel ist gelegen, da belibet ein smak; also nim es von der ber̊vrvnge der zit. vnser besten *meister* sprechent, das der liphafte himel vnd dv̇ svnne vnd öch die sternen, Das die als wenung hant ze tv̊nde mit der zit, nicht want das si echt rv̊rent die zit. Hie meine ich alles, das dv̇ sele verre ober dem himil geschaffen ist vnd das si an irme hosten vnd lvtersten mit der zit nicht enhabe ze tv̊nde. Ich han es me gesprochen: von de*m* werke in gotte vnd von der gebvrt, da der vater gebirt sinen eingebornen svn, vnd von dem vs flvsse *entbl*v̊get der heiliger ⟨geist⟩, das der geist von in beiden ⟨vs flv̇sset⟩, vnd in dem vs flvsse entspringet dv̇ sele vs gevlossen; vnd das bilde der gotheit ist gedruket in die sele, vnd in dem vs vliessende vnd in d*em* wider vlissende der drier personen wirt dv̇ sele wider in gevlossen vnd wirt wider in gebildet in ir erste bilde svnder bilde.

Dis meinet *paulus*, Da er spricht: ›aber nv̇ ein liecht in gotte‹. er sprichet nu̇t: ›ir sint ein lieht‹, er spricht: ›aber nv̇ ein liecht‹. Er meinet, das ich öch me gesprochen habe: der dv̇ ding erkennen sol, Der sol si erkennen in irre sache. Das sprechent die *meister*: dv̇ ding hangen in irre gebu̇rt, das si da svn aller lvterlichest vs lv̊gen in wesen. want, da der vatter den svn gebirt, da ist ein gegenwertig nv̇. In der ewiger geburt, da der vatter sinen svn gebirt, Da ist dv̇ sele vs gevlossen in ir wesen vnd ist das bilde der gotheit gedrv̇ket in die ⟨sele⟩.

Es wart gesprochen in der schv̊le, vnd sprachen etliche *meister*, Got hette das bilde gedrvket in die sele, als der ein bilde malet an der want vnd das vergat. das wart wider sprochen. Ander *Meister* sprachen bas vnd sprachen, got hette das bilde gedrv̇ket in die sele in eime blibende, als ein in ire blibender gedanch – Also: ich haben hv̇te einen willen vnd

Zeit, er meint ⟨vielmehr⟩ auch ein ⟨bloßes⟩ Anhaften ⟨an⟩ der Zeit; er meint auch nicht allein ein Anhaften ⟨an⟩ der Zeit, er meint auch ein ⟨bloßes⟩ Berühren der Zeit; ⟨und⟩ nicht allein ein Berühren der Zeit, sondern auch einen ⟨bloßen⟩ Geruch und einen Duft nach Zeit, – wie da, wo ein Apfel gelegen hat, da bleibt ein Duft ⟨zurück⟩; so versteh das Berühren der Zeit. Unsere besten Meister sagen, daß der körperhafte Himmel und die Sonne und auch die Sterne so wenig mit der Zeit zu tun haben, daß sie die Zeit lediglich berühren. Hier ⟨aber⟩ meine ich vollends, daß die Seele weit erhaben über dem Himmel erschaffen ist und daß sie in ihrem Höchsten und Lautersten nichts mit der Zeit zu tun habe. Ich habe es schon öfters gesagt: Von dem Werk in Gott und von der Geburt, in der der Vater seinen eingeborenen Sohn gebiert, und von diesem Ausfluß erblüht der Heilige Geist so, daß der Geist von ihnen *beiden* ⟨ausfließt⟩, und in diesem Ausflusse entspringt die Seele ⟨als⟩ ausgeflossen; und das Bild der Gottheit ist in die Seele eingeprägt, und in dem Ausfließen und im Rückfließen der drei Personen wird die Seele wieder eingeflößt und wird wieder eingebildet in ihr erstes Bild ohne Bild.

Dies meint Paulus, wenn er spricht: ›nun aber ein Licht in Gott‹. Er sagt nicht: »Ihr *seid* ein Licht«, er sagt: ›nun aber ein Licht‹. Er meint, was ich schon öfter gesagt habe: Wer die Dinge erkennen soll, der muß sie erkennen in ihrer Ursache. Es sagen die Meister: Die Dinge hängen in ihrer Geburt so, daß sie *dort* am allerlautersten ins Sein hinauszulugen bestimmt sind. Denn, wo der Vater den Sohn gebiert, da ist ein gegenwärtiges Nun. In der ewigen Geburt, wo der Vater seinen Sohn gebiert, da ist die Seele ausgeflossen in ihr Sein und ist das Bild der Gottheit in die Seele eingeprägt.

Man diskutierte in der Schule, und einige Meister sagten, Gott habe das Bild in die Seele so eingeprägt wie einer, der ein Bild an die Wand malt, und das vergeht. Dem ward widersprochen. Andere Meister äußerten sich besser und sagten, Gott habe das Bild als bleibend in die Seele geprägt, so wie einen in ihr bleibenden Gedanken, wie etwa: ich habe

habe morne den selben gedanch vnd enthalte das bilde vf mit mime gegenwertigen inflvsse –, vnd sprachent also, das gottes werch vollenkomen sint. want wer der zimberman vollenkomen an sime werche, er bedorfte der materien nicht; want, als schier, als er sin gedechte, so were das hus vollebracht. Also sint dv̇ werch in gotte: als schier, als er sin gedenket, so sint dv̇ werch vollenbracht in eime gegenwertigen nv. Do kam der fvnfte *meister* und sprach aller best vnd sprach: Da enist enkein ⟨gewerden⟩, mer: es ist ein nv̇, ein gewerden svnder gewerden, ein nv̇we svnder vernv̇wen, und das gewerden ist sin wesen. In gotte ist ein kleinli*cheit*, das dar in enkein vernv̇wen en mag. Also ist och in der sele ein kleinlicheit, dv̇ ist so lvter vnd so zart, das aber dar in enkein ver*n*v̇*w*en en mag; want alles, das in gotte ist, das ist e⟨i⟩n gegen wertig nv̇ svnder vernuwen.

von vier dingen wolt ich han gesprochen: von der klein⟨li⟩cheit gottes vnd von der klein⟨li⟩cheit der sele vnd von dem werke in gotte vnd von dem werche der sele. das lasse ich nv̇ beliben.

heute einen ⟨bestimmten⟩ Willen und habe morgen denselben Gedanken und erhalte die Willensvorstellung durch meinen vergegenwärtigenden Einfluß ⟨d. h. durch vergegenwärtigende Bewußtmachung zu einer *bleibenden* Willensvorstellung⟩, und sie sagten demgemäß, daß Gottes Werke vollkommen sind. Denn, wäre der Zimmermann vollkommen in seinem Werke, so bedürfte er der Materie nicht; so schnell nämlich, wie er darauf sänne, wäre das Haus ⟨auch schon⟩ vollendet. So ⟨auch⟩ steht es mit den Werken in Gott: sobald er sie denkt, sind die Werke in einem gegenwärtigen Nun vollbracht. Da kam der fünfte Meister und äußerte sich am besten und sagte: Es gibt da ⟨= in Gott⟩ kein Werden, sondern nur ein Nun, ein Werden ohne Werden, ein Neusein ohne Erneuerung, und dieses Werden ist sein ⟨= Gottes⟩ Sein. In Gott ist eine solche Subtilität, daß dort keine Erneuerung hinein kann. So ist auch in der Seele eine Subtilität, die so lauter und so zart ist, daß abermals dort keine Erneuerung hinein kann; denn alles, was in Gott ist, das ist ein gegenwärtiges Nun ohne Erneuerung.

Von vier Dingen wollte ich sprechen: von der Subtilität Gottes und von der Subtilität der Seele und von dem Werk in Gott und von dem Werk der Seele. Das lasse ich nun auf sich beruhen.

〈PREDIGT 51〉

Hec dicit dominus: honora patrem tuum etc.

DIß wort, das ich gesprochen han in dem latin, das steet geschriben in dem euangelio, vnd vnser herr spricht es, vnd es spricht also in teütsch: ›Du solt eren vatter vnd můter‹. vnd ein ander gebott spricht gott, vnser herr: ›Du solt deines nechsten gůt nit begeren, weder hauß noch hoff noch nichtes nitt des seinen‹. Das dritt stücklein ist, das daß volck gieng zů Moysen vnd sprach: ›Red du mit vns, wann wir kǒnnen gottes nit gehǒren‹. Das vierd ist, das vnser herr got sprach: ›Moyses, du solt mir machen einen altar von der erden vnd in der erden, vnd alles, das daruff geopffert wirt, das soltu alles verbrennen‹. Das fünfft ist: ›Moyses gieng zů dem nebel‹ vnnd tratt 〈hin〉 in 〈vff〉 den berg; ›da fand er got‹, vnnd in der fynsternuß so fand er d*a*ß war liechte.

Es spricht mein herre sant *Gregorius*: »Was das lamb ergründet, da schwimmet der ochß oder die kǔ, vnd da die kǔ schwimmet, da fürlaufft sy der helffant vnnd gat im für sein haupt«. Diß ist gar ein schǒner synn; man mag wol gar vil daruß ziehen. Es spricht mein herr sant *Augustin*, Das die geschrifft sey ein tieffes mǒr; vnd ein kleines lemblein bedeüttet einen demůtigen, einfaltigen menschen, der die geschrifft mag ergründen. Aber bey dem ochsen, der da schwimpt, da bey so versteen 〈wir〉 grobe leüt: Ein yegklicher nympt daruß, das jn benůget. Aber bey dem helffant, der da fürlaufft, da bey ist vns gegeben zů versteen die vernünfftigen leüt, die durch grabent die geschrifft vnnd fürlauffent darinn. Mich wundert, daz die heilig geschrifft so voll ist, vnnd die *meyster* sprechent, das man sey nit bedeütten mǒg also bloß, als sy ist, Vnnd sprechent, ob icht grobes darinne sey, das soll man auff thůn; aber man bedarff dar zů

PREDIGT 51

Hec dicit dominus: honora patrem tuum etc. ⟨*Exod. 20,12*⟩

Dieses Wort, das ich gesprochen habe auf lateinisch, das steht geschrieben im Evangelium, und unser Herr spricht es, und es heißt auf deutsch: ›Du sollst ehren Vater und Mutter‹ ⟨2 Mos. 20,12⟩. Und ein anderes Gebot spricht Gott, unser Herr: ›Du sollst deines Nächsten Gut nicht begehren, weder Haus noch Hof noch irgend etwas von dem Seinen‹ ⟨2 Mos. 20,17⟩. Das dritte Stücklein ist, daß das Volk zu Moses ging und sprach: ›Rede *du* mit uns, denn *wir* können Gott nicht hören‹ ⟨2 Mos. 20,19⟩. Das vierte ist, daß Gott, unser Herr, sprach: ›Moses, du sollst mir einen Altar von Erde und auf der Erde machen, und alles, was darauf geopfert wird, das sollst du alles verbrennen‹ ⟨2 Mos. 20,24⟩. Das fünfte ist: ›Moses ging hin zu dem Nebel‹ und trat hinein auf den Berg; ›dort fand er Gott‹, und in der Finsternis fand er das wahre Licht ⟨2 Mos. 20,21⟩.

Der Herr Sankt Gregorius sagt: »Wo das Lamm auf den Grund gelangt, da schwimmt der Ochs oder die Kuh, und wo die Kuh schwimmt, da überläuft sie der Elefant, und es ⟨=das Wasser⟩ geht ihm bis über den Kopf«. Das enthält einen gar schönen Sinn; man kann gar viel daraus entnehmen. Der Herr Sankt Augustinus sagt, die Schrift sei ein tiefes Meer. Das kleine Lämmlein aber bedeutet einen demütigen, einfältigen Menschen, der in der Schrift Grund zu fassen vermag. Unter dem Ochsen aber, der darin schwimmt, verstehen wir grobsinnige Menschen: ein jeglicher ⟨von ihnen⟩ entnimmt daraus, was *ihm* genügt. Aber unter dem Elefanten, der darin weiterläuft, sollen wir die vernünftigen Leute verstehen, die die Schrift durchwühlen und darin weiter vordringen. Mich wundert's, daß die Heilige Schrift so gehaltvoll ist und die Meister sagen, daß man sie ihrem unverhüllten Sinn nach nicht auszudeuten vermöge, und sie sagen: Wenn etwas Grob-Sinniges darin sei, so müsse man es

gleichnuß. Dem ersten gieng es an den knoden, Dem anderen gieng es an die knüw, Dem dritten gieng es an seyn gürtel, Dem vierden gieng es über sein haupt vnd versanck allzůmal.

Nun, was meinet diß? Es spricht sant *Augustin*: Die geschrifft an dem anfang so lachet sy an iunge kinder vnd locket das kind an sich; vnnd an dem end der geschrifft, als man sy gründen will, so spottet sy weyser leütten; vnnd es ist nyemant so einfeltig von synnen, er fynde darinn, das im eben kompt; vnd es ist auch niemant so weyß, der sy gründen wǒll, er fynde sy tieffer vnnd fynde mer darinn. Alles, das wir hie hǒren mǒgen, vnnd alles, das man vns gesagen mag, das hat alles eynen anderen, verborgenen synn darinn. Wann alles das, daß wir hie versteend, das ist alles als vngleich dem, als es in im selber ist, vnd dem, das es in gott ist, als ob es nitt sey.

Nun nemen wir diß wort wider: ›Du solt eren vatter vnnd můter‹. vnd in eynem gemeynen synn so meynet es vatter vnnd můter, das man die eren sǒll; vnnd alle, die geystlichen gewalt hand, die soll man eren vnnd soll jn etwas fürderlicher bietten, vnd auch die, von den du hast alles vergengklich gůt. Hie inn so mag man watten, vnd man mag hie inn gründen; aber es ist gar klein, daz wir von jn habenn. Vnd es sprach ein frauw: vnnd soll man die eren, von den man hat ausserlichs gůt, so sol man vil mer die eren, von den man ⟨diß⟩ alles hat. Alles, das man hie ausserlichen hat an manigfaltigkeyt, das ist da alles innerlich vnnd eyn. Nun hǒrent ir wol, daß sich dise gleichnuß gleichet dem vater. Ich gedacht in diser nacht, wie daz alle gleychnussen darumb seynd, das sy sich gleichenn dem vatter.

Zů dem anderen mal so ›soltu eren deynen vatter‹, das ist deynen hýmelschen vatter, von dem das du deyn wesen hast. Wer eret den vatter? Das thůt nyemant dann der sun: der eret

aufschließen; aber dazu bedarf man des Gleichnisses. Dem ersten ging's bis an den Knöchel ⟨= Lamm⟩, dem zweiten ging's bis an die Knie, dem dritten ging's bis zum Gürtel ⟨= Ochs und Kuh⟩, dem vierten ging's bis über das Haupt, und er versank völlig ⟨= Elefant⟩.

Nun, was ist damit gemeint? Sankt Augustinus sagt: Die Schrift lacht anfangs junge Kinder an und lockt das Kind an sich; am Ende aber, wenn man die Schrift ergründen will, spottet sie weiser Leute; und niemand ist so einfältigen Sinnes, daß er darin nicht fände, was ihm gemäß ist; und wiederum ist niemand so weise, daß, wenn er sie ergründen will, er sie nicht ⟨jeweils noch⟩ tiefer und mehr darin findet. Alles, was wir hier ⟨auf Erden⟩ hören können, und alles, was man uns zu sagen vermag, das hat alles ⟨darin⟩ einen weiteren, verborgenen Sinn. Denn alles, was wir *hier* verstehen, das ist alles dem, was es in sich selbst ist, und dem, was es in Gott ist, so ungleich, als wenn es gar nicht wäre.

Nun greifen wir das Wort wieder auf: ›Du sollst ehren Vater und Mutter‹. Und im gewöhnlichen Sinne meint das Vater und Mutter, daß man *die* ehren solle; überdies alle, die geistliche Gewalt haben, die soll man ehren, und man soll ihnen in etwas höherem Grade ⟨Ehre⟩ erweisen, und ebenso die, von denen du alles vergängliche Gut hast. Hierin ⟨= in dem so verstandenen Sinne des Wortes⟩ kann man waten und kann darin Grund fassen; jedoch ist es recht wenig, was wir von ihnen ⟨= von den Genannten⟩ haben. Es sagte eine Frau: Soll man die ehren, von denen man äußeres Gut hat, so soll man um vieles mehr die ehren, von denen man *alles* hat. Alles, was man hier ⟨= in jenem ersteren Falle⟩ äußerlich in Mannigfaltigkeit hat, das ist dort ⟨= im zweiten Falle⟩ innerlich und als Eines. Nun hört ihr wohl ⟨schon heraus⟩, daß dies Gleichnis auf den Vater abzielt. Gestern abend kam mir der Gedanke, wie doch alle Gleichnisse nur dazu da seien, Gleichnis für den *Vater* zu sein.

So sollst du in einem *zweiten* Sinne ›ehren deinen Vater‹, d. h. deinen *himmlischen* Vater, von dem du dein Sein hast. Wer ⟨aber⟩ *ehrt* den Vater? Das tut niemand als der Sohn: der

jn alleyn. Noch auch nyemant eret den sun denn der vatter alleyn. Alles des vatters lust vnnd seyn kosen vnnd seyn anlachen das ist alleyn in dem sun. Vßwendig dem sun weyßt der vatter nichtes nitt. Er hat so grossen lust in dem sun, das er anders nüt bedarff denn geberenn seinen sun, Wann er ist ein volkommen gleichnuß vnnd ein volkommens bild des vatters.

Es sprechent vnser *meister*: alles, das da bekant wirt oder geboren wirt, das ist ein bild, Vnnd sprechent also: vnnd sölle der vatter seinen eingebornen sun geberen, so müß er geberen sein bild bleibende in im selber in dem grund. das bilde, also als es ewigklich ist gewesen in im (forme illius), daz ist sein form bleybend in im selber. Es ist ein lere an der natur, vnnd duncket mich gar⟨vn⟩billich, das man gott mitt gleichnuß müß beweisenn, mitt disem vnnd mit dem. dannocht ist e*r* weder diß noch das, vnd doran benüget den vater nit, er ziehe wider in die erstekeit, in d*as* innerste⟨s⟩, in de*n* grund vnnd in de*n* kernen der vetterlicheit, da er ewigklich ist inne gewesen in im selber in der vatterschafft vnnd da er gebraucht sein selbs in dem, der vatter als der vatter sein selbs in dem einigen ein. Hie seind alle graß bletlein vnd holtz vnd stein vnd alle ding ein. Diß ist das aller best, vnd ich han mich darinn vertöret. Darumb: alles, das die natur geleisten mag, das sch⟨l⟩üsset sy darzü, daz stürtzet in die vatterschafft, das sy ein sey vnd ein sun sey vnd entwachse alle*m* de*m* andern vnd *al ein* sey in der vaterschafft, vnd ob sy nit ⟨ein⟩ möge gesein, das sy doch gleychnuß sey des einen. Die natur, die von gott ist, die süchet nit, das außwendig ir ist; ia, die natur, die da in sich ist, die hat der farwe nit zü thünd; wann die natur, die von gott ist, die süchet nüt anders denne gottes gleichnusse.

Ich gedacht in diser nacht, das alle gleichnuß ist ein fürwerck. ich mag kein ding gesehen, es sey mir denn gleich, noch ich mag kein ding bekennen, es sey mir denn gleich. Gott hat alle ding verborgenlich in im selber, aber nit diß noch das nach vnderscheide, sunder ein nach der einikeit. Das

allein *ehrt* ihn. Und wiederum auch ehrt niemand den Sohn als der Vater allein. Alle Lust des Vaters und sein Kosen und sein Anlachen gilt allein dem Sohn. Außerhalb des Sohnes weiß der Vater nichts. Er hat so große Lust im Sohne, daß er sonst nichts bedarf, als seinen Sohn zu gebären, denn der ist ein vollkommenes Gleichnis und ein vollkommenes Bild des Vaters.

Es sagen unsere Meister: Alles, was erkannt wird oder geboren wird, das ist ein Bild; und sie sagen demgemäß: Soll der Vater seinen eingeborenen Sohn gebären, so muß er sein ⟨eigenes⟩ Bild als in ihm selbst im Grunde bleibend gebären. Das Bild, wie es ewiglich in ihm (forme illius) gewesen ist, das ist seine in ihm selbst bleibende Form. Die Natur lehrt es, und es dünkt mich durchaus billig, daß man Gott mit Gleichnissen verdeutlichen muß, mit diesem oder jenem. Dennoch ist er weder dies noch das, und so läßt sich der Vater nicht daran genügen; vielmehr verzieht er sich wieder in den Ursprung, in das Innerste, in den Grund und in den Kern des Vaterseins, wo er ewiglich innen gewesen ist in sich selbst in der Vaterschaft und wo er sich selbst genießt, der Vater als Vater sich selbst im einzigen Sohn. Hier sind alle Grasblättlein und Holz und Stein und alle Dinge Eines. Dies ist das Allerbeste, und ich habe mich darein vernarrt. Darum: Alles, was die Natur aufzubringen vermag, das schießt sie dazu, das stürzt in die Vaterschaft, auf daß sie ⟨= die Natur⟩ Eines sei und *ein* Sohn sei und allem andern entwachse und ganz Eines in der Vaterschaft sei und, wenn sie Eines nicht sein kann, daß sie doch ⟨wenigstens⟩ ein Gleichnis sei des Einen. Die Natur, die von Gott ist, die sucht nichts, was außerhalb ihrer ist; ja, die Natur, die da in sich ist, die hat nichts mit dem äußern Scheine zu tun; denn die Natur, die von Gott ist, die sucht nichts anderes als Gleichheit mit Gott.

Mir kam gestern nacht der Gedanke, daß alles Gleichnis nur ein Vorwerk sei. Ich kann kein Ding sehen, es sei mir denn gleich; noch kann ich ein Ding erkennen, es sei mir denn gleich. Gott hat alle Dinge auf verborgene Weise in sich selbst, jedoch nicht dies oder das in Verschiedenheit, sondern

oug hat *keine* farb in im, das oug empfacht die farb vnnd das or nit. das or empfacht das gethõn vnd die zung den geschmack. Diß hat es alles, mit dem es ein ist. Hie hat das bild der sele vnnd gottes bilde éin wesen: da wir süne seind. Vnnd were, das ich weder ougen noch oren hette, noch dannocht hett ich wesen. Wer mir mein oug neme, der neme mir darumb meyn wesenn nicht noch mein lebenn, wann das leben das leit in dem hertzen. Der mich in das oug wõlte schlahenn, so würffe ich dann die hand für vnd empfienge die den schlag. Der mich aber in das hertz wõlte schlahen, ich bütte allen den leib darzů, das ich disen leib behůtte. Der mir daz haupt wõlt abschlahen, ich würffe den arm allzůmal für durch das, daß ich meyn lebenn vnnd mein wesenn behielte.

Ich han gesprochenn etwan me: die schal můz zerbrechen, vnnd můz das, daß darinn ist, herauß kommenn; Wann, wiltu den kernen haben, so můstu die schalen brechen. Vnd also: wiltu die natur bloß finden, so můssent die gleychnuß alle zerbrechenn, vnnd ye das es me darin trittet, ye es dem wesen nåher ist. So wenn das sy daß ein findet, da es alles eyn ist, da bleibet sy ⟨in⟩ dem einigen ⟨ein⟩. Wer ›eret‹ gott? – Der gottes ere meynet in allen dingenn.

Vor manichen jaren do was ich nitt; darnach nit lang, do asß meyn vatter vnnd meyn můter fleisch vnnd brott vnd kraut, das in dem garten wůchß, vnnd dauon bin ich eyn mensch. das selb mõchte meyn vatter noch meyn můter nit mitwürcken, sunder gott der machet meyn leychnam on mittel vnnd geschůff meyn sele nach dem aller hõchstenn. hie besaß ich meyn leben (possedi me). Diß korn das meynet den rockenn; das hat es in der natur, das es weytzen werdenn mag; darumb so růwet es nitt, es komme in die selbenn natur. Diß weytzenn korn hat es in der natur, das es alle ding mag

als Eines in der Einheit. Das Auge hat keine Farbe in sich; das Auge *empfängt* ⟨vielmehr⟩ die Farbe, nicht aber das Ohr. Das Ohr ⟨vielmehr⟩ nimmt den Schall auf und die Zunge den Geschmack. Es alles ⟨= das Auge, das Ohr, die Zunge⟩ hat ⟨jeweils⟩ dieses ⟨oder jenes⟩, mit dem es eins ⟨d. h. ein und derselben Artung⟩ ist. Und so hat hier ⟨auch⟩ das Bild der Seele und Gottes Bild *ein* Sein: da, wo wir Söhne sind. Und wär's, daß ich weder Augen noch Ohren hätte, so hätte ich dennoch Sein. Nähme mir einer mein Auge, der nähme mir darum doch nicht mein Sein noch mein Leben, denn das Leben sitzt im Herzen. Wollte mich jemand ins Auge schlagen, so schnellte ich die Hand davor, und die finge den Schlag auf. Wollte mich aber einer ins Herz treffen, so böte ich den ganzen Leib dazu auf, diesen Leib zu behüten. Wollte mir jemand das Haupt abschlagen, so schnellte ich den ganzen Arm davor, daß ich mein Leben und mein Sein erhielte.

Ich habe schon öfter gesagt: Die Schale muß zerbrechen, und das, was darin ist, muß herauskommen; denn, willst du den Kern haben, so mußt du die Schale zerbrechen. Und demnach: Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein. Wenn sie ⟨= die Seele⟩ das Eine findet, in dem alles eins ist, da verharrt sie in diesem einzigen Einen. Wer ›ehrt‹ Gott? – Wer Gottes Ehre in *allen Dingen* im Auge hat.

Vor vielen Jahren, da war ich noch nicht; nicht lange danach, da aßen mein Vater und meine Mutter Fleisch und Brot und Kraut, das im Garten wuchs, und davon ward ich ein Mensch. Dabei konnten mein Vater und meine Mutter nicht mitwirken, sondern Gott machte meinen Leib unmittelbar und schuf meine Seele nach dem Allerhöchsten. Da kam ich in den Besitz meines Lebens (possedi me). Dieses Korn strebt danach, Roggen zu werden, jenes hat ⟨die Anlage⟩ in seiner Natur, Weizen werden zu können; darum ruht es nicht, bis es eben diese Natur erlangt. Das Weizenkorn ⟨wiederum⟩ trägt ⟨die Anlage⟩ in seiner Natur, alles werden

werdenn; darumb giltet es vnd gibt sich in den tod, vff das es alle ding werde. Vnd diß ertz das ist kupffer; das hat in seiner natur, das es silber werden mag, vnnd das silber hat in seiner natur, das es gold werdenn mag; darumb so gerůwet es nymmer, es komme⟨n⟩ in die selben natur. Ia, diß holtz hat in seiner natur, das es ein stein werden mag; Ich sprich noch me: es mag wol alle ding werdenn; es lasset sich in eyn feür vnnd lat sich verbrennen, vmb das es werd verwandelt in des feüres natur, vnnd es wirt ein ⟨mit⟩ dem eynen, vnnd es hat ewigklich éin wesen. Ia, holtz vnnd stein vnnd beyn vnd alle gråßly die habenn alle samen da ein gewesen in der erstekeit. vnnd thůt diß natur das, was thůt dann díe natur, die do so bloß ist in ir selber, die da nitt sůcht weder diß noch das, sunder sy ⟨ent⟩wachset alle*m* de*m* anderen vnnd lauffet allein zů der ersten lautterkeyt.

Ich gedacht zů diser nacht, das der himmelen gar vil seind. Nun seind etlich vnglaubige menschenn, die diß nit glauben, das diß brott auff disem altar gewandelt mǒge werdenn, das es mǒg werden der werde leichnam vnsers herren, das diß mǒge got gethůn – die bǒsen menschen, das sy daß nit mǒgen glaubenn, das diß gott mǒge gethůn! vnnd hat gott der natur das gegebenn, das sy alle ding mag werden, vil me so ist das gott müglicher, das diß brot auff dem altar seyn leychnam werdenn mǒge! vnd thůt diß die krancke natur, das sy ausser einem bletlein machenn mag eynen menschenn, so ist es gott vil müglicher, das er auß eynem brott mǒge machenn seyn leychnam. Wer ›eret‹ Gott? – Der gottes eere meynet in allenn dingenn. Diser synn ist noch offenbarer, wie wol alleyn der erst besser wer.

Der vierd synn: ›sy stůndent ferr vnd sprachent zů Moysi: ›Moyses, sprich du vns zů, wir kǒnnen gottes nitt gehǒren‹. ›Sy stůndent ferr‹, vnnd das was die schale, das sy gottes nitt kunden gehǒren.

›Moyses gieng in den nebel vnnd tratt hin in vff de*n* berg‹,

zu können; darum zahlt es den Einsatz und gibt sich in den Tod, auf daß es *alles* werde. Und dieses Erz, das ist Kupfer; das aber hat ⟨die Anlage⟩ in seiner Natur, daß es Silber werden kann, und das Silber ⟨wiederum⟩ hat ⟨die Anlage⟩ in seiner Natur, daß es Gold werden kann; darum ruht es nimmer, bis es in eben diese Natur kommt. Ja, dieses Holz hat ⟨die Anlage⟩ in seiner Natur, daß es ein Stein werden kann; mehr noch sage ich: es vermag wohl *alles* zu werden; es überantwortet sich einem Feuer und läßt sich verbrennen, auf daß es in des Feuers Natur verwandelt werde, und es vereint sich dem Einen, und es hat ewiglich *ein* Sein. Ja, Holz und Stein und Knochen und alle Gräslein sind dort im Uranfang samt und sonders Eines gewesen. Tut das aber nun schon diese ⟨irdische⟩ Natur, was tut dann ⟨erst⟩ *die* Natur, die da ganz bloß ist in sich selbst, die weder dies noch jenes sucht, die vielmehr allem andern entwächst und nur der ersten Lauterkeit zueilt!

Gestern abend kam mir der Gedanke, daß der Himmel gar viele sind. Und da gibt es nun manche ungläubige Menschen, die's nicht glauben, daß das Brot auf diesem Altar verwandelt werden könne, so daß es der würdige Leib unseres Herrn werde, daß Gott dies zu vollbringen vermöge. O, diese schlechten Menschen, daß sie es nicht glauben können, daß Gott dies zu bewirken vermöge! Hat es aber Gott der *Natur* gegeben, daß sie *alles* werden kann, um wieviel mehr ist es Gott möglich, daß das Brot auf dem Altar sein Leib werden könne! Und bringt's ⟨schon⟩ die schwache Natur dahin, aus einem Blättlein einen Menschen machen zu können, so vermag's Gott um vieles mehr, aus ⟨einem Stück⟩ Brot seinen Leib zu machen. Wer ⟨also⟩ ›ehrt‹ Gott? – Wer Gottes Ehre in *allem* im Auge hat. Diese Sinndeutung ist noch offensichtlicher, obzwar die erstere besser ist.

Der vierte Sinn: ›Sie standen fern und sprachen zu Moses: »Moses, sprich du zu uns, *wir* können Gott nicht hören«‹ ⟨2 Mos. 20,18f.⟩. ›Sie standen ⟨eben⟩ fern‹, und das war die Schale, deretwegen sie Gott nicht hören konnten.

›Moses ging in den Nebel und trat hinein auf den Berg‹

vnnd da sach er das gőtlich liecht. Eigentlich fyndet man in der fynsternuß das liecht; Also, wenn man leiden hat vnnd vngemach, so ist vns diß liecht aller nechst. Gott der thů sein bestes oder sein erges⟨tes⟩ darzů: er můß vns sich geben, es sey in arbeit⟨ten⟩ oder in vngemach. Es was ein heylige fraw, die hatt vil sün, die wolt man verderben. do lachet sy vnnd sprach: ›Jr sőllen eüch nit betrůben vnnd sőllen frőlich seyn vnnd gedenckent an eüweren hymmelischen vatter, wann ir haben nichtes nitt von mir‹, Recht als ob sy sprechenn wőlte: ›Ir habent eüwer wesen on mittel vonn gott‹. Diß kompt vns wol herzů. Vnser herr sprach: ›dein finsternuß‹ – das ist dein leiden – vnd das ›soll gewandelt werdenn in klar liecht‹. Aber ich soll es nitt meynenn noch begeren. *Ich* sprach an eyner anderen statt: Die verborgen fynsternuß des vngesichtigen liechtes der ewigen gotheyt ist vnbekant vnnd wirt auch nymmer bekant. Vnnd ›das liecht des ewigenn vatters hat in diß finsternuß ewigklich geschynnen, vnnd diß fynsternuß begreyffet des liechtes nicht‹.

Nun, daß wir zů disem ewigenn liecht kommen, des helff vns got. Amen.

〈2 Mos. 24,18〉, und da sah er das göttliche Licht. Das Licht findet man recht eigentlich in der Finsternis; somit, wenn man Leiden hat und Ungemach, dann ist uns das Licht am allernächsten. Gott tue nun sein Bestes oder sein Ärgstes dazu: er *muß* sich uns geben, und sei's in Mühsal oder in Ungemach. Es war eine heilige Frau, die hatte viele Söhne, die wollte man töten. Da lachte sie und sprach: ›Ihr sollt euch nicht betrüben und sollt fröhlich sein, und denkt an euren himmlischen Vater, denn nichts habt ihr von mir‹ 〈2 Makkab. 7,22f.〉, recht, als wenn sie hätte sagen wollen: »Ihr habt euer Sein unmittelbar von Gott«. Dies paßt gut in unsern Zusammenhang. Unser Herr sprach: ›Deine Finsternis‹ – das ist dein Leiden, – und das ›wird gewandelt werden in klares Licht‹ 〈Is. 58,10〉. Indessen darf ich's nicht 〈vorsätzlich〉 anstreben noch begehren. Ich sagte an einer andern Stätte: Die verborgene Finsternis des unsichtbaren Lichtes der ewigen Gottheit ist unerkannt und wird auch nimmermehr erkannt werden. Und ›das Licht des ewigen Vaters hat ewiglich in diese Finsternis geschienen, aber die Finsternis begreift das Licht nicht‹ 〈Joh. 1,5〉.

Nun, daß *wir* zu diesem ewigen Lichte kommen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 52⟩

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.

Diu sælicheit tete ûf den munt der wîsheit und sprach: ›sælic sint die armen des geistes, wan daz himelrîche ist ir‹.

Alle engel und alle heiligen und allez, daz ie geborn wart, daz muoz swîgen, sô diu wîsheit des vaters sprichet; wan alliu wîsheit der engel und aller crêatûren, daz ist ein lûter tôrheit vor der gruntlôsen wîsheit gotes. Disiu hât gesprochen, daz die armen sælic sîn.

Nû ist zweier hande armuot: ein ûzwendigiu armuot, und diu ist guot und ist sêre ze prîsenne an dem menschen, der ez mit willen tuot durch die minne unsers herren Jêsû Kristî, wan er sie selbe hât gehabet ûf ertrîche. Von dirre armuot enwil ich nû niht mê sprechen. Mêr: ez ist noch ein ander armuot, ein inwendigiu armuot, von der ist daz wort unsers herren ze verstânne, sô er sprichet: ›sælic sint die armen des geistes‹.

Nû bite ich iuch, daz ir alsô sît, daz ir verstât dise rede; wan ich sage iu in der êwigen wârheit: ir ensît denne glîch dirre wârheit, von der wir nû sprechen wellen, sô enmuget ir mich niht verstân.

Etlîche liute hânt mich gevrâget, waz armuot sî in ir selben und waz ein arm mensche sî. Her zuo wellen wir antwürten.

Bischof *Albreht* sprichet, daz diz sî ein arm mensche, der niht enhabe genüegede von allen den dingen, diu got ie geschuof, – und diz ist wol gesprochen. Aber wir sprechen noch baz und nemen armuot in einer hœhern wîse: daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât. Von disen drin puncten wellen wir nû sprechen, und ich bite iuch umbe die minne gotes, daz ir verstât dise wârheit, ob ir künnet; und enverstât ir sie niht, sô enbekümbert iuch dâ

PREDIGT 52

Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum ⟨*Matth. 5,3*⟩.

Die Seligkeit tat ihren Mund der Weisheit auf und sprach: ›Selig sind die Armen im Geiste, denn das Himmelreich ist ihrer‹ ⟨Matth. 5,3⟩.

Alle Engel und alle Heiligen und alles, was je geboren ward, das muß schweigen, wenn die Weisheit des Vaters spricht; denn alle Weisheit der Engel und aller Kreaturen, das ist ein reines Nichts vor der grundlosen Weisheit Gottes. Diese ⟨Weisheit⟩ hat gesprochen, daß die Armen selig seien.

Nun gibt es zweierlei Armut: eine *äußere* Armut, und die ist gut und ist sehr zu loben an dem Menschen, der sie mit Willen auf sich nimmt aus Liebe zu unserm Herrn Jesus Christus, weil der sie selbst auf Erden gehabt hat. Von dieser Armut will ich nicht weiter sprechen. Indessen, es gibt noch eine andere Armut, eine *innere* Armut, die unter jenem Wort unseres Herrn zu verstehen ist, wenn er spricht: ›Selig sind die Armen im Geiste‹.

Nun bitte ich euch, ebenso ⟨arm⟩ zu sein, auf daß ihr diese Rede versteht: denn ich sage euch bei der ewigen Wahrheit: Wenn ihr dieser Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, nicht gleicht, so könnt ihr mich nicht verstehen.

Etliche Leute haben mich gefragt, was ⟨denn⟩ Armut in sich selbst und was ein armer Mensch sei. Darauf wollen wir antworten.

Bischof Albrecht sagt, *das* sei ein armer Mensch, der an allen Dingen, die Gott je erschuf, kein Genügen habe, – und das ist gut gesagt. Wir aber sagen es noch besser und nehmen Armut in einem ⟨noch⟩ höheren Verstande: Das ist ein armer Mensch, der nichts *will* und nichts *weiß* und nichts *hat*. Von diesen drei Punkten wollen wir sprechen, und ich bitte euch um der Liebe Gottes willen, daß ihr diese Wahrheit versteht, wenn ihr könnt; versteht ihr sie aber nicht, so bekümmert

mite niht, wan ich wil sprechen von sô getâner wârheit, die lützel guoter liute suln verstân.

Ze dem êrsten sprechen wir, daz der sî ein arm mensche, der niht enwil. Disen sin enverstânt etlîche liute niht wol; daz sint die liute, die sich behaltent mit eigenschaft in pênitencie und ûzwendiger üebunge, daz die liute vür grôz ahtent. Des erbarme got, daz die liute alsô kleine bekennent der götlîchen wârheit! Dise menschen heizent heilic von den ûzwendigen bilden; aber von innen sint sie esel, wan sie enverstânt niht den underscheit götlîcher wârheit. Dise menschen sprechent, daz sî ein arm mensche, der niht enwil. Daz bewîsent sie alsô: daz der mensche alsô sül leben, daz er sînen willen niemermê ervülle an deheinen dingen, mêr: daz er dar nâch stân sol, daz er ervülle den allerliebesten willen gotes. Dise menschen sint wol dar ane, wan ir meinunge ist guot; her umbe wellen wir sie loben. Got der sol in geben daz himelrîche von sîner barmherzicheit. Aber ich spriche bî der götlîchen wârheit, daz dise menschen niht ensint arme menschen noch armen menschen glîch. Sie sint grôz geahtet in der liute ougen, die niht bezzers enwizzen. Aber ich spriche, daz sie sint esel, die niht enverstânt götlîcher wârheit. Von ir guoter meinunge mügen sie haben daz himelrîche; aber von dirre armuot, von der wir nû wellen sprechen, dâ enwizzen sie nihtes von.

Der mich nû vrâgete, waz denne ein arm mensche sî, der niht enwil, dar zuo antwürte ich und spriche alsô: als lange als der mensche daz hât, daz daz sîn wille ist, daz er wíl ervüllen den allerliebesten willen gotes, der mensche enhât niht armuot, von der wir sprechen wellen; wan dirre mensche hât einen willen, mit dem er genuoc wil sîn dem willen gotes, und daz enist niht rehtiu armuot. Wan, sol der mensche armuot haben gewærlîche, sô sol er sînes geschaffenen willen alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas. Wan ich sage iu bî

euch deswegen nicht, denn ich will von so gearteter Wahrheit sprechen, wie sie nur wenige gute Leute verstehen werden.

Zum ersten sagen wir, daß der ein armer Mensch sei, der nichts *will*. Diesen Sinn verstehen manche Leute nicht richtig; es sind jene Leute, die in Bußübung und äußerlicher Übung, was diese Leute für groß erachten, an ihrem selbstischen Ich festhalten. Erbarm's Gott, daß solche Leute so wenig von der göttlichen Wahrheit erkennen! Diese Menschen heißen heilig auf Grund des äußeren Anscheins; aber von innen sind sie Esel, denn sie erfassen nicht den ⟨genauen⟩ eigentlichen Sinn göttlicher Wahrheit. Diese Menschen *sagen* zwar ⟨auch⟩, das sei ein armer Mensch, der nichts will. Sie deuten das aber so: daß der Mensch so leben müsse, daß er *seinen* ⟨eigenen⟩ Willen nimmermehr in irgend etwas erfülle, daß er ⟨vielmehr⟩ danach trachten solle, den allerliebsten *Willen Gottes* zu erfüllen. Diese Menschen sind recht daran, denn ihre Meinung ist gut; darum wollen wir sie loben. Gott möge ihnen in seiner Barmherzigkeit das Himmelreich schenken. Ich aber sage bei der göttlichen Wahrheit, daß diese Menschen keine ⟨wirklich⟩ armen Menschen sind noch armen Menschen ähnlich. Sie werden als groß angesehen in den Augen ⟨nur⟩ *der* Leute, die nichts Besseres wissen. Doch *ich* sage, daß sie Esel sind, die nichts von göttlicher Wahrheit verstehen. Wegen ihrer guten Absicht mögen sie das Himmelreich erlangen; aber von *der* Armut, von der wir jetzt sprechen wollen, davon wissen sie nichts.

Wenn einer mich nun fragte, was denn aber das sei: ein armer Mensch, der nichts *will*, so antworte ich darauf und sage so: Solange der Mensch dies noch ⟨an sich⟩ hat, daß es sein *Wille* ist, den allerliebsten Willen Gottes erfüllen zu *wollen*, so hat ein solcher Mensch nicht die Armut, von der wir sprechen wollen; denn dieser Mensch hat ⟨noch⟩ einen Willen, mit dem er dem Willen Gottes genügen will, und das ist *nicht* rechte Armut. Denn, soll der Mensch wahrhaft Armut haben, so muß er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er's war, als er ⟨noch⟩ nicht war. Denn ich sage euch

der êwigen wârheit: als lange als ir willen hât, ze ervüllenne den willen gotes, und begerunge hât der êwicheit und gotes, als lange ensît ir niht arm; wan daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enbegert.

Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekennære mîn selbes nâch gebrûchlîcher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Aber dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfienc mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht ›got‹, mêr: er was, daz er was. Aber dô die crêatûren gewurden und sie enpfiengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht ›got‹ in im selben, mêr: er was ›got‹ in den crêatûren.

Nû sprechen wir, daz got nâch dem, als er ›got‹ ist, sô enist er niht ein volmachet ende der crêatûre; alsô grôze rîcheit hât diu minste crêatûre in gote. Und wære daz sache, daz ein vliege vernunft hæte und möhte vernünfticlîche suochen den êwigen abgrunt götlîches wesens, ûz dem si komen ist, sô spræchen wir, daz got mit allem dem, daz er ›got‹ ist, sô enmöhte er niht ervüllen noch genuoc tuon der vliegen. Her umbe sô biten wir got, daz wir gotes ledic werden und daz wir nemen die wârheit und gebrûchen der êwiclîche, dâ die obersten engel und diu vliege und diu sêle glîch sint in dem, dâ ich stuont und wolte, daz ich was, und was, daz ich wolte. Alsô sprechen wir: sol der mensche arm sîn von willen, sô muoz er als lützel wellen und begern, als er wolte und begerte, dô er niht enwas. Und in dirre wîse ist der mensche arm, der niht enwil.

Ze dem andern mâle ist daz ein arm mensche, der niht enweiz. Wir hân etwenne gesprochen, daz der mensche alsô sölte leben, daz er niht enlebete weder im selben noch der wârheit noch gote. Aber nû sprechen wir anders und wellen

bei der ewigen Wahrheit: Solange ihr den *Willen* habt, den Willen Gottes zu erfüllen, und Verlangen habt nach der Ewigkeit und nach Gott, solange seid ihr nicht arm; denn nur das ist ein armer Mensch, der *nichts* will und *nichts* begehrt.

Als ich ⟨noch⟩ in meiner ersten Ursache stand, da hatte ich keinen Gott, und da war ich Ursache meiner selbst; da wollte ich nichts und begehrte ich nichts, denn ich war ein lediges Sein und ein Erkenner meiner selbst im Genuß der Wahrheit. Da wollte ich mich selbst und wollte nichts sonst; was ich wollte, das war ich, und was ich war, das wollte ich, und hier stand ich Gottes und aller Dinge ledig. Als ich aber aus freiem Willensentschluß ausging und mein geschaffenes Sein empfing, da hatte ich einen Gott; denn, ehe die Kreaturen waren, war Gott ⟨noch⟩ nicht »Gott«: er war vielmehr, was er war. Als die Kreaturen aber wurden und sie ihr geschaffenes Sein empfingen, da war Gott nicht in sich selber »Gott«, sondern in den Kreaturen war er »Gott«.

Nun sagen wir, daß Gott, soweit er ⟨lediglich⟩ »Gott« ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist; denn *so* hohen Seinsrang hat ⟨auch⟩ die geringste Kreatur *in* Gott. Und wäre es so, daß eine Fliege Vernunft hätte und auf dem Wege der Vernunft den ewigen Abgrund göttlichen Seins, aus dem sie gekommen ist, zu suchen vermöchte, so würden wir sagen, daß Gott mit alledem, was er als »Gott« ist, nicht ⟨einmal⟩ dieser Fliege Erfüllung und Genügen zu schaffen vermöchte. Darum bitten wir Gott, daß wir »Gottes« ledig werden und daß wir die Wahrheit dort erfassen und ewiglich genießen, wo die obersten Engel und die Fliege und die Seele gleich sind, dort, wo ich stand und wollte, was ich war, und war, was ich wollte. So denn sagen wir: Soll der Mensch arm sein an Willen, so muß er so wenig wollen und begehren, wie er wollte und begehrte, als er ⟨noch⟩ nicht war. Und in *dieser* Weise ist der Mensch arm, der nichts *will*.

Zum andern Male ist das ein armer Mensch, der nichts *weiß*. Wir haben gelegentlich gesagt, daß der Mensch so leben sollte, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebte. Jetzt aber sagen wir's anders und wollen weitergehend

mê sprechen, daz der mensche, der diz armüete haben sol, der sol leben alsô, daz er niht enweiz, daz er niht enlebe in keiner wîse weder im selben noch der wârheit noch gote; mêr: er sol alsô ledic sîn alles wizzennes, daz er niht enwizze noch enbekenne noch enbevinde, daz got in im lebe; mêr: er sol ledic sîn alles des bekennennes, daz in im lebende ist. Wan, dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô enlebete in im niht ein anderz; mêr: waz dâ lebete, daz was er selber. Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol stân sînes eigenen wizzennes, als er tete, dô er niht enwas, und lâze got würken, waz er welle, und stâ der mensche ledic.

Allez, daz ie von gote gekam, daz ist gesast in ein lûter würken. Nû ist des menschen eigen werk minnen und bekennen. Nû ist ein vrâge, war ane sælicheit allermeist lige. Etlîche *meister* hânt gesprochen, daz si lige an bekennenne, etlîche sprechent, daz si lige an minnenne; ander sprechent, si lige an bekennenne und an minnenne, und die sprechent baz. Aber wir sprechen, daz si niht enlige an bekennenne noch an minnenne; mêr: einez ist in der sêle, von dem vliuzet bekennen und minnen; daz enbekennet selber niht noch enminnet niht alsô als die krefte der sêle. Der diz bekennet, der bekennet, war ane sælicheit lige. Diz enhât weder vor noch nâch, und ez enist niht wartende keines zuokomenden dinges, wan ez enmac weder gewinnen noch verliesen. Her umbe sô ist ez beroubet, daz ez niht enweiz got in im ze würkenne; mêr: ez ist selbe daz selbe, daz sîn selbes gebrûchet nâch der wîse gotes. Alsô sprechen wir, daz der mensche sol quît und ledic stân, daz er niht enwizze noch enbekenne, daz got in im würke: alsô mac der mensche armuot besitzen. Die *meister* sprechent, got der sî ein wesen und ein vernünftic wesen und bekenne alliu dinc. Sô sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz. Her umbe ist got ledic aller dinge, und her umbe ist er alliu dinc. Der nû arm sol sîn des geistes, der muoz arm sîn alles sînes eigenen wizzennes, daz er niht enwizze dehein dinc, weder got noch crêatûre noch sich selben. Her umbe sô ist ez

sagen: Der Mensch, der diese Armut haben soll, der muß so leben, daß er nicht ⟨einmal⟩ *weiß*, daß er weder sich selber noch der Wahrheit noch Gott lebe; er muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht wisse noch erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt; mehr noch: er soll ledig sein alles Erkennens, das in ihm lebt. Denn, als der Mensch ⟨noch⟩ im ewigen Wesen Gottes stand, da lebte in ihm nicht ein anderes; vielmehr, was da lebte, das war er selber. So denn sagen wir, daß der Mensch so ledig sein soll seines eigenen Wissens, wie er's tat, als er ⟨noch⟩ nicht war, und er lasse Gott wirken, was er wolle, und der Mensch stehe ledig.

Alles, was je aus Gott kam, das ist eingestellt auf ein lauteres Wirken. Das dem Menschen zubestimmte Wirken aber ist: Lieben und Erkennen. Nun ist es eine Streitfrage, worin die Seligkeit vorzüglich liege. Etliche Meister haben gesagt, sie liege im Erkennen, etliche sagen, sie liege im Lieben, wieder andere sagen, sie liege im Erkennen *und* im Lieben, und die treffen's ⟨schon⟩ besser. *Wir* aber sagen, daß sie *weder* im Erkennen *noch* im Lieben liege; es gibt vielmehr ein Etwas in der Seele, aus dem Erkennen und Lieben ausfließen; es selbst erkennt und liebt nicht, wie's die *Kräfte* der Seele tun. Wer *dieses* ⟨Etwas⟩ kennenlernt, der erkennt, worin die Seligkeit liegt. Dies hat weder Vor noch Nach, und es wartet auf nichts Hinzukommendes, denn es kann weder gewinnen noch verlieren. Deshalb ist es auch des Wissens darum, daß Gott in ihm wirke, beraubt; es ist vielmehr selbst dasselbe, das sich selbst genießt in der Weise, wie Gott es tut. So quitt und ledig also, sagen wir, soll der Mensch stehen, daß er nicht wisse noch erkenne, daß Gott in ihm wirke, und *so* kann der Mensch Armut besitzen. Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftig, noch erkennt er dies oder das. Darum ist Gott ledig aller Dinge, und ⟨eben⟩ darum *ist* er alle Dinge. Wer nun arm im Geiste sein soll, der muß arm sein an allem eigenen Wissen, so daß er von nichts wisse, weder von Gott noch von Kreatur noch von sich selbst. Darum ist es nötig, daß der Mensch

nôt, daz der mensche begernde sî, daz er niht enmüge wizzen noch bekennen diu werk gotes. In dirre wîse sô mac der mensche arm sîn sînes eigenen wizzennes.

Ze dem dritten mâle ist daz ein arm mensche, der niht enhât. Vil menschen hânt gesprochen, daz daz sî volmehticheit, daz man der lîplîchen dinge von ertrîche niht enhât, und diz ist wol wâr in einem sinne: der ez mit willen tuot. Aber diz enist niht der sin, den ich meine.

Ich hân hie vor gesprochen, daz daz sî ein arm mensche, der niht enwil ervüllen den willen gotes, mêr: daz der mensche alsô lebe, daz er alsô ledic sî beidiu sînes eigenen willen und des willen gotes, als er was, dô er niht enwas. Von dirre armuot sprechen wir, daz ez sî diu hœhste armuot. – Ze dem andern mâle hân wir gesprochen, daz daz sî ein arm mensche, der niht enweiz in im diu werk gotes. Der sô ledic stât ze wizzenne und ze bekennenne, als got ledic stât aller dinge, daz ist diu klârste armuot. – Aber daz dritte, daz ist diu næhste armuot, von der wir nû wellen sprechen: daz ist, daz der mensche niht enhât.

Nû merket hie mit vlîze und mit ernste! Ich hân ez ofte gesprochen, und sprechent ez ouch grôze *meister*, daz der mensche alsô ledic sol sîn aller dinge und aller werke, beidiu innerlîche und ûzerlîche, alsô daz er möhte sîn ein eigen stat gotes, dâ got inne möhte würken. Nû sagen wir anders. Ist daz sache, daz der mensche aller crêatûren und gotes und sîn selbes ledic stât, und ist noch daz in im alsô, daz got stat vinde in im ze würkenne, sô sprechen wir: als lange daz ist in dem menschen, sô enist der mensche niht arm in der næhsten armuot. Wan got enist daz niht meinende in sînen werken, daz der mensche habe eine stat in im, dâ got inne müge gewürken; wan daz ist diu armuot des geistes, daz er alsô ledic stâ gotes und aller sîner werke, welle got würken in der sêle, daz er selbe sî diu stat, dar inne er würken wil, – und diz tuot er gerne. Wan, vindet er den menschen alsô arm, sô ist got sîn selbes werk würkende, und der mensche ist got alsus in im lîdende, und got ist ein eigen stat sîner werke mit dem,

danach begehre, von den Werken Gottes *nichts* wissen noch erkennen zu können. In *dieser* Weise vermag der Mensch arm zu sein an eigenem Wissen.

Zum dritten ist das ein armer Mensch, der nichts *hat*. Viele Menschen haben gesagt, das sei Vollkommenheit, daß man nichts an materiellen Dingen der Erde ⟨mehr⟩ besitze, und das ist wohl wahr in *dem* Sinne: wenn's einer mit Vorsatz so hält.. Aber dies ist nicht der Sinn, den *ich* meine.

Ich habe vorhin gesagt, *das* sei ein armer Mensch, der nicht ⟨einmal⟩ den Willen Gottes erfüllen *will*, der vielmehr so lebe, daß er seines eigenen Willens *und* des Willens Gottes so ledig sei, wie er's war, als er ⟨noch⟩ nicht war. Von *dieser* Armut sagen wir, daß sie die höchste Armut ist. – Zum zweiten haben wir gesagt, *das* sei ein armer Mensch, der ⟨selbst⟩ vom Wirken Gottes in sich nichts *weiß*. Wenn einer des Wissens und Erkennens so ledig steht, so ist *das* die reinste Armut. – Die dritte Armut aber, von der ich nun reden will, die ist die äußerste Armut: es ist die, daß der Mensch nichts *hat*.

Nun gebt hier genau acht! Ich habe es ⟨schon⟩ oft gesagt, und große Meister sagen es auch: der Mensch solle aller Dinge und aller Werke, innerer wie äußerer, so ledig sein, daß er eine eigene Stätte Gottes sein könne, darin Gott zu wirken vermöge. Jetzt aber sagen wir anders. Ist es so, daß der Mensch ledig steht aller Kreaturen und Gottes und seiner selbst, steht es aber noch so mit ihm, daß Gott in ihm eine Stätte zum Wirken findet, so sagen wir: Solange es das noch in dem Menschen gibt, ist der Mensch ⟨noch⟩ nicht arm in der äußersten Armut. Denn Gott strebt für sein Wirken nicht danach, daß der Mensch eine Stätte in sich habe, darin Gott wirken könne; sondern *das* ⟨nur⟩ ist Armut im Geiste, wenn der Mensch *so* ledig Gottes und aller seiner Werke steht, daß Gott, dafern er in der Seele wirken wolle, *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will, – und dies tut er ⟨gewiß⟩ gern. Denn, findet Gott den Menschen *so* arm, so *wirkt* Gott sein eigenes Werk und der Mensch *erleidet* Gott so in sich, und Gott ist eine *eigene* Stätte seiner Werke angesichts der Tatsache, daß

daz got ist ein würker in im selben. Alhie, in dirre armuot sô ervolget der mensche daz êwic wesen, daz er ist gewesen und daz er nû ist und daz er iemer blîben sol.

Ez ist sant *Pauli* wort, der sprichet: ›allez, daz ich bin, daz bin ich von der gnâde gotes‹. Nû schînet disiu rede obe gnâde und obe wesene und obe verstantnisse und obe willen und ob aller begirde – wie mac denne sant Pauli wort wâr sîn? Hie zuo antwürtet man alsô, daz sant Pauli wort wâr sîn: daz diu gnâde gotes in im was, des was nôt; wan diu gnâde gotes diu worhte in im, daz diu zuovellicheit volbrâhte daz wesen. Dô diu gnâde endete und ir werk volbrâhte, dô bleip Paulus, daz er was.

Alsô sagen wir, daz der mensche alsô arm sül sîn, daz er niht ensî noch enhabe deheine stat, dâ got inne müge würken. Dâ der mensche stat beheltet, dâ beheltet er underscheit. Her umbe sô bite ich got, daz er mich ledic mache gotes, wan mîn wesenlich wesen ist obe gote, alsô als wir got nemen begin der crêatûren; wan in dem selben wesene gotes, dâ got ist obe wesene und ob underscheide, dâ was ich selbe, dâ wolte ich mich selben und bekante mich selben ze machenne disen menschen. Her umbe sô bin ich mîn selbes sache nâch mînem wesene, daz êwic ist, und niht nâch mînem gewerdenne, daz zîtlich ist. Und her umbe sô bin ich ungeborn, und nâch mîner ungebornen wîse sô enmac ich niemer ersterben. Nâch mîner ungebornen wîse sô bin ich êwiclîche gewesen und bin nû und sol êwiclîche blîben. Daz ich bin nâch gebornheit, daz sol sterben und ze nihte werden, wan ez ist tœtlich; her umbe sô muoz ez mit der zît verderben. In mîner geburt, dâ wurden alliu dinc geborn, und ich was sache mîn selbes und aller dinge; und hæte ich gewolt, ich enwære niht, noch alliu dinc enwæren niht; und enwære ich niht, sô enwære ouch ›got‹ niht. Daz got ›got‹ ist, des bin ich ein

Gott einer ist, der *in sich selbst* wirkt. Allhier, in dieser Armut, erlangt der Mensch das ewige Sein ⟨wieder⟩, das er gewesen ist und das er jetzt ist und das er ewig bleiben wird.

Es gibt ein Wort Sankt Pauls, der spricht: ›Alles, was ich bin, das bin ich durch die Gnade Gottes‹ ⟨1 Kor. 15,10⟩. Nun aber *scheint* diese ⟨meine⟩ Rede ⟨sich⟩ *oberhalb* der Gnade und oberhalb des Seins und oberhalb der Erkenntnis und oberhalb des Willens und oberhalb alles Begehrens ⟨zu halten⟩, – wie kann denn ⟨da⟩ Sankt Pauls Wort wahr sein? Darauf hätte man zu antworten, daß Sankt Pauls Worte wahr seien. Daß die Gnade Gottes in ihm war, das war nötig: denn die Gnade Gottes bewirkte in ihm, daß die Zufälligkeit ⟨= accidentalitas⟩ zur Wesenhaftigkeit ⟨= essentialitas⟩ vollendet wurde. Als die Gnade endete und ihr Werk vollbracht hatte, da blieb Paulus, was er war.

So denn sagen wir, daß der Mensch so arm dastehen müsse, daß er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch ⟨noch⟩ Stätte ⟨in sich⟩ behält, da behält er ⟨noch⟩ Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, daß er mich »Gottes« quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung der Kreaturen fassen. In jenem Sein Gottes nämlich, wo Gott über allem Sein und über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber, da wollte ich mich selber und erkannte mich selber ⟨willens⟩, diesen Menschen ⟨= mich⟩ zu schaffen. Darum bin ich Ursache meiner selbst meinem *Sein* nach, das *ewig* ist, nicht aber meinem *Werden* nach, das *zeitlich* ist. Und darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben. Nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewig bleiben. Was ich meiner Geborenheit nach bin, das wird sterben und zunichte werden, denn es ist sterblich; darum muß es mit der Zeit verderben. In meiner ⟨ewigen⟩ Geburt wurden alle Dinge geboren, und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge; und hätte ich gewollt, so wäre weder ich, noch wären alle Dinge; wäre aber ich nicht, so wäre auch »Gott« nicht: daß Gott »Gott« ist, dafür

sache; enwære ich niht, sô enwære got niht ›got‹. Diz ze wizzenne des enist niht nôt.

Ein grôz *meister* sprichet, daz sîn durchbrechen edeler sî dan sîn ûzvliezen, und daz ist wâr. Dô ich ûz gote vlôz, dô sprâchen alliu dinc: got der ist; und diz enmac mich niht sælic machen, wan alhie bekenne ich mich crêatûre. Mêr: in dem durchbrechen, dâ ich ledic stân mîn selbes willen und des willen gotes und aller sîner werke und gotes selben, sô bin ich ob allen crêatûren und enbin weder got noch crêatûre, mêr: ich bin, daz ich was und daz ich blîben sol nû und iemermê. Dâ enpfâhe ich einen îndruk, der mich bringen sol über alle engel. In disem îndrucke enpfâhe ich sôgetâne rîcheit, daz mir niht genuoc enmac gesîn got nâch allem dem, daz er ›got‹ ist, und nâch allen sînen götlîchen werken; wan ich enpfâhe in disem durchbrechen, daz ich und got einz sîn. Dâ bin ich, daz ich was, und dâ nime ich weder abe noch zuo, wan ich bin dâ ein unbewegelîchiu sache, diu alliu dinc beweget. Alhie envindet got keine stat in dem menschen, wan der mensche erkrieget mit dirre armuot, daz er êwiclîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu næhste armuot, die man vinden mac.

Wer dise rede niht enverstât, der enbekümber sîn herze niht dâ mite. Wan als lange der mensche niht glîch enist dirre wârheit, als lange ensol er dise rede niht verstân; wan diz ist ein unbedahtiu wârheit, diu dâ komen ist ûz dem herzen gotes âne mittel.

Daz wir alsô leben müezen, daz wir ez bevinden êwiclîche, des helfe uns got. Âmen.

bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht »Gott«. Dies zu wissen ist nicht nötig.

Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr. Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist; dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder »Gott« noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfange ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfange ich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als »Gott« ist, und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Allhier findet Gott keine Stätte ⟨mehr⟩ in dem Menschen, denn der Mensch erringt mit *dieser* Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann.

Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.

Daß wir so leben mögen, daß wir es ewig erfahren, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 53⟩

Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc. Ecce constitui te super gentes et regna.

›Der herre hât gesant sîne hant und hât berüeret mînen munt und hât mir zuogesprochen‹.

Swenne ich predige, sô pflige ich ze sprechenne von abegescheidenheit und daz der mensche ledic werde sîn selbes und aller dinge. Ze dem andern mâle, daz man wider îngebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleget, daz der mensche dâ mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierden mâle von götlîcher natûre lûterkeit – waz klârheit an götlîcher natûre sî, daz ist unsprechelich. Got ist ein wort, ein ungesprochen wort.

Augustînus sprichet: »alliu diu schrift ist îtel. Sprichet man, daz got ein wort sî, sô ist er gesprochen; sprichet man, daz got ungesprochen sî, sô ist er unsprechelich«. Sô ist er aber etwaz; wer kan diz wort gesprechen? Daz entuot nieman, dan der diz wort ist. Got ist ein wort, daz sich selben sprichet. Swâ got ist, dâ sprichet er diz wort; swâ er niht enist, dâ ensprichet er niht. Got ist gesprochen und ist ungesprochen. Der vater ist ein sprechende werk, und der sun ist ein spruch würkende. Swaz in mir ist, daz gât ûz mir; sô ich ez joch gedenke, sô offenbâret ez mîn wort und blîbet doch inne. Alsô sprichet der vater den sun ungesprochen und blîbet doch in im. Ich hân ez ouch mê gesprochen: gotes ûzganc ist sîn înganc. Als vil ich gote nâhe bin, als vil sprichet sich got in mich. Alle vernünftigen crêatûren an irn werken, sô sie mê gânt ûz in selben, sô sie mê gânt in sich selben. Des enist an lîplîchen crêatûren niht: sô sie mê würkent, sô sie mê gânt ûz in selben. Alle crêatûren wellent got sprechen in allen irn

PREDIGT 53

Misit dominus manum suam et tetigit os meum et dixit mihi etc. Ecce constitui te super gentes et regna ⟨Ier. 1,9f.⟩.

›Der Herr hat seine Hand ausgestreckt und hat berührt meinen Mund und hat zu mir gesprochen‹ ⟨Jer. 1,9⟩.

Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur – welcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort.

Augustinus sagt: »Die ganze Schrift ist eitel. Sagt man, daß Gott ein Wort sei, so ist er ⟨damit⟩ ausgesprochen; sagt man ⟨aber⟩, Gott sei ungesprochen, dann ist er unaussprechbar«. Nun aber ist er doch etwas; wer kann dieses Wort sprechen? Das tut niemand, als der dieses Wort *ist*. Gott *ist* ein Wort, das sich selbst spricht. Wo immer Gott ist, da spricht er dieses Wort; wo immer er nicht ist, da spricht er ⟨auch⟩ nicht. Gott ist gesprochen und ist ungesprochen. Der Vater ist ein sprechendes Werk, und der Sohn ist ein wirkender Spruch. Was in mir ist, das geht aus mir heraus; wenn ich es auch nur denke, so offenbart es mein Wort und bleibt doch drinnen. Ganz so spricht der Vater den Sohn ungesprochen, und der bleibt doch in ihm. Ich habe es auch schon öfters gesagt: Gottes Ausgang ist sein Eingang. So viel ich Gott nahe bin, so viel spricht Gott sich in mich. Je mehr alle *vernunftbegabten* Kreaturen in ihren Werken aus sich selbst *herausgehen*, um so mehr *gehen* sie *in sich ⟨ein⟩*. Das ist bei körperlichen Kreaturen nicht so: je mehr sie wirken, um so mehr gehen sie aus sich selbst heraus. *Alle* Kreaturen *wollen*

werken; sie sprechent alle, sô sie nâhest mügen, sie enmügen in doch niht gesprechen. Sie wellen oder enwellen, ez sî in liep oder leit: sie wellent alle got sprechen, und er blîbet doch ungesprochen.

Dâvît sprichet: ›der herre ist sîn name‹. ›Herre‹ sprichet als vil als ein übersetzunge einer hêrschaft; ›kneht‹ ist ein undersetzunge. Etlîche namen die sint gote eigen und abegelœset von allen andern dingen, als ›got‹. ›Got‹, der name ist der allereigenlîcheste name gotes, als ›mensche‹ menschen name ist. Ein mensche ist ie ein mensche, er sî tôrihtic oder wîse. *Senecâ* sprichet: »daz ist ein snœder mensche, der über den menschen niht enkumet«. – Etlîche namen hânt ein zuohaften an gote, als ›vaterschaft‹ und ›sunschaft‹. Swâ man ›vater‹ nennet, dâ verstât man ›sun‹. Vater enmac niht gesîn, er enhabe denne einen sun, noch sun, er enhabe denne einen vater; sie tragent doch in in über zît ein êwic wesen. – Ze dem dritten: etlîche namen hânt ein ûftragen ze gote und ein kêren in die zît. Man nennet ouch got in der schrift mit vil namen. Ich spriche: swer iht bekennet in gote und im deheinen namen anekleibet, daz enist got niht. Got ist über namen und über natûre. Wir lesen von einem guoten man, der got bat in sînem gebete und wolte im namen geben. Dô sprach ein bruoder: ›swîc, dû entêrest got!‹ Wir enmügen keinen namen vinden, den wir gote mügen geben. Doch sint uns die namen erloubet, dâ mite in die heiligen genant hânt und die got in irn herzen alsô gewîhet und übergozzen hât mit götlîchem liehte. Und hie bî suln wir ze dem êrsten lernen, wie wir got biten süln. Wir suln sprechen: ›herre, in den selben namen, die dû alsô gewîhet hâst in dîner heiligen herzen und übergozzen mit dînem liehte, sô biten wir dich und loben dich‹. – Ze dem andern mâle suln wir lernen, daz wir gote keinen namen

Gott in *allen* ihren Werken sprechen; sie sprechen alle, so annähernd sie nur können, sie können ihn jedoch nicht sprechen. Ob sie nun wollen oder nicht, es sei ihnen lieb oder leid: sie *wollen* alle Gott sprechen, und er bleibt doch ungesprochen.

David spricht: ›Der Herr ist sein Name‹ ⟨Ps. 67,5⟩. »Herr« besagt soviel wie die Überordnung einer Herrschaft; »Knecht« ist eine Unterordnung. Gewisse Namen sind Gott eigen und losgelöst von allen anderen Dingen, wie ⟨zum Beispiel⟩ »Gott«. »Gott«, dieser Name ist der allereigentlichste Name Gottes, wie »Mensch« des Menschen Name ist. Ein Mensch ist immer ⟨ein⟩ Mensch, er sei töricht oder weise. Seneca sagt: »Das ist ein erbärmlicher Mensch, der über den Menschen nicht hinauskommt«. – Gewisse Namen besagen ein ⟨akzidentelles⟩ Anhaften an Gott, wie ⟨zum Beispiel⟩ »Vaterschaft« und »Sohnschaft«. Wo man von ⟨einem⟩ Vater spricht, da denkt man ⟨zugleich⟩ auch an ⟨einen⟩ Sohn. Es kann keinen Vater geben, er habe denn einen Sohn, und keinen Sohn, er habe denn einen Vater; aber beide tragen in sich jenseits der Zeit *ein* ewiges Sein. Zum dritten: Gewisse Namen besagen ein Hinauftragen zu Gott und ⟨zugleich⟩ eine Hinwendung zur Zeit. Man benennt auch Gott in der Schrift mit vielen Namen. Ich sage ⟨jedoch⟩: Wenn immer jemand etwas in Gott erkennt und ihm ⟨dann⟩ irgendeinen Namen anheftet, dann ist das nicht Gott. Gott ist ⟨erhaben⟩ über Namen und über Natur. Wir lesen von einem guten Mann, der in seinem Gebet zu Gott flehte und ihm einen Namen geben wollte. Da sagte ein Bruder: »Schweig, du entehrst Gott!« Wir können keinen Namen finden, den wir Gott geben dürften. Jedoch sind uns die Namen erlaubt, mit denen ihn die Heiligen genannt haben und die Gott in ihren Herzen so geweiht und übergossen hat mit göttlichem Lichte. Und hierbei sollen wir zum ersten lernen, wie wir Gott bitten sollen. Wir sollen sprechen: »Herr, mit denselben Namen, die du so geweiht hast in deiner Heiligen Herzen und übergossen mit deinem Lichte, bitten wir dich und loben dich«. – Zum zweiten sollen wir lernen, daß wir Gott keinen

geben, alsô daz wir wænen wölten, daz wir in genuoc dâ mite gelobet und erhaben hæten; wan got ist ›über namen‹ und unsprechelich.

Der vater sprichet den sun ûz aller sîner mügentheit und alliu dinc in im. Alle crêatûren sint ein sprechen gotes. Daz selbe, daz mîn munt got sprichet und offenbâret, daz selbe tuot des steines wesen, und verstât man mê an dem werke dan an den worten. Daz werk, daz diu oberste natûre würket von ir hœhsten maht, daz enmac diu natûre, diu under ir ist, niht begrîfen. Würhte si daz selbe, sô enwære si under ir niht, mêr: si wære daz selbe. Alle crêatûren wölten got nâchsprechen in allen irn werken. Ez ist doch gar kleine, daz sie geoffenbâren mügen. Joch die obersten engel, in dem daz sie ûfklimment und got rüerent, daz ist als unglîch wider dem, daz in gote ist, als wîz und swarz. Ez ist gar unglîch, daz alle crêatûren hânt enpfangen, aleine sie alle gerne wölten sprechen daz næhste, daz sie mügen. Der *prophête* sprichet: ›herre, dû sprichest einez, und ich verstân zwei‹. Sô got in die sêle sprichet, sô ist si und er einez; zehant sô ez abevellet, sô wirt ez geteilet. Ie wir mit unserm verstantnisse mê ûfgân, sô wir mê in im einez sîn. Dar umbe sprichet der vater den sun alle zît in der einicheit und entgiuzet in im alle crêatûren. Die hânt alle ein ruofen, wider în ze komenne, dâ sie ûzgevlozzen sint. Allez ir leben und ir wesen daz ist allez ein ruofen und ein îlen wider ze dem, von dem sie ûzgegangen sint.

Der *prophête* sprichet: ›der herre hât ûzgesant sîne hant‹ und meinet den heiligen geist. Nû sprichet er: ›er hât gerüeret mînen munt‹ und sprichet zehant: ›er hât mir zuogesprochen‹. Der munt der sêle ist daz oberste teil der sêle, daz meinet si und sprichet: ›er hât sîn wort in mînen munt gele-

Namen geben dergestalt, als wollten wir wähnen, daß wir ihn damit genug gelobt und geehrt hätten; denn Gott ist »über Namen« ⟨erhaben⟩ und unaussprechlich.

Der Vater spricht den Sohn aus seiner ganzen Macht und in ihm alle Dinge. Alle Kreaturen sind ein Sprechen von Gott. Daß mein Mund Gott ausspricht und offenbart, dasselbe tut des Steines Sein, und man erkennt mehr aus dem Wirken als aus den Worten. Das Werk, das die oberste Natur aus ihrem höchsten Vermögen wirkt, das kann die Natur, die unter ihr ist, nicht begreifen. Wirkte sie dasselbe, so wäre sie nicht unter ihr, sondern sie wäre dasselbe. Alle Kreaturen möchten in allen ihren Werken Gott nachsprechen. Es ist gleichviel gar wenig, was sie zu offenbaren vermögen. Selbst dies, daß die obersten Engel hinaufsteigen und Gott berühren, das ist so ungleich im Vergleich zu dem, was in Gott ist, wie Weiß und Schwarz. Es ist gar ungleich ⟨im Vergleich zu dem, was in Gott ist⟩, was alle Kreaturen ⟨zusammen⟩ empfangen haben, wiewohl sie alle gern das Äußerste, das sie vermögen, aussprechen möchten. Der Prophet spricht: ›Herr, du sprichst Eines, und ich verstehe Zwei‹ ⟨Ps. 61,12⟩. Wenn Gott in die Seele spricht, so sind sie und er Eines; sobald es ⟨= dieses Eine⟩ jedoch abfällt ⟨= nach außen bzw. aus dem Innersten der Seele in die Seelenkräfte und von da durch die Sinne nach außen in die Kreaturen⟩, wird es geteilt. Je mehr wir mit unserer Erkenntnis aufsteigen, um so mehr sind wir in ihm ⟨= im Sohn⟩ Eines. Darum spricht der Vater den Sohn allzeit in der Einigkeit und entgießt in ihm alle Kreaturen. Die rufen alle danach, wieder ⟨dort⟩ hinein zu kommen, wo sie ausgeflossen sind. Ihr ganzes Leben und ihr Sein, das ist alles ein Rufen und ein Eilen wieder hin zu dem, von dem sie ausgegangen sind.

Der Prophet spricht: ›Der Herr hat ausgestreckt seine Hand‹ ⟨Jer. 1,9⟩ und meint ⟨damit⟩ den Heiligen Geist. Nun spricht er: ›Er hat berührt meinen Mund‹, und sagt alsdann: ›er hat zu mir gesprochen‹ ⟨Jer. 1,9⟩. Der ›Mund‹ der Seele ist der oberste Teil der Seele, den meint sie ⟨= die Seele⟩ und spricht: ›Er hat sein Wort in meinen Mund gelegt‹ ⟨Jer. 1,9⟩ –

get‹ – daz ist der kus der sêle: dâ ist munt ze munde komen, dâ gebirt der vater sînen sun in die sêle, und dâ ist ir ›zuogesprochen‹. Nû sprichet er: ›nim war, ich hân dich hiute ûzerwelt und hân dich gesetzet über volk und über rîche‹. In ein ›hiute‹ gelobet uns got ze ûzerwelenne, dâ niht enist, dâ dannoch in der êwicheit ist ein ›hiute‹. ›Und ich hân dich gesetzet über volk‹ – daz ist über alle die werlt; der muost dû ledic sîn – ›und über rîche‹ – daz ist: swaz mê ist dan ein, des ist ze vil, wan dû muost allen dingen sterben und solt wider îngebildet werden in die hœhe, dâ wir wonen in dem heiligen geiste.

Des helfe uns got, der heilige geist. Âmen.

das ist der Kuß der Seele: da ist Mund zu Munde gekommen; da gebiert der Vater seinen Sohn in die Seele, und da wird ihr ›zugesprochen‹. Nun spricht er: ›Nimm wahr, ich habe dich heute auserwählt und habe dich gesetzt über Volk und über Reiche‹ ⟨Jer. 1,10⟩. In ein ›Heute‹ gelobt Gott uns auszuerwählen, wo nichts ist, wo dennoch in der Ewigkeit ein ›Heute‹ ist. ›Und ich habe dich gesetzt über Volk‹, das ist über die ganze Welt; deren mußt du ledig sein – ›und über Reiche‹ – das heißt: alles, was mehr ist als Eines, daran ist zuviel, denn du mußt allem absterben und sollst wieder eingebildet werden in die Höhe, wo wir wohnen in dem Heiligen Geiste.

Dazu helfe uns Gott, der Heilige Geist. Amen.

⟨PREDIGT 54A⟩

›Unser herre underhuop und huop von unden ûf sîniu ougen und sach in den himel und sprach: ›vater, diu zît ist komen, wîse klâr dînen sun, daz dich dîn sun klâr wîse. Alle⟨n⟩, die dû mir gegeben hâst, gip in daz êwige leben. Daz ist daz êwige leben, daz sie dich erkennen aleine einen wâren got‹«.

Ez sprichet diu *schrift eines bâbestes*: swanne unser herre sîniu ougen ûfhuop, sô meinte er etwaz grôzez. Ez sprichet der wîse man in dem *buoche der wîsheit*, daz diu sêle wirt getragen mit götlîcher wîsheit in got. Ez sprichet ouch sant *Augustînus*, daz alliu diu werk und diu lêre der menscheit gotes sîn ein bilde und ein figûre unsers heiligen lebens und grôzer wirdicheit vor gote. Diu sêle muoz geliutert werden und kleinlich gemachet in dem liehte und in der gnâde und alles abegescheiden werden und abegeschelt, daz vremdez ist an der sêle, und ouch ein teil, daz si selber ist. Ich hân ez mê gesprochen: diu sêle muoz als gar enblœzet werden alles des, daz zuogevallen ist, und als lûter ûfgetragen werden und wider învliezen in dem sune, als si ûzgevlozzen ist in im. Wan der vater hât die sêle geschaffen in dem sune. Dar umbe muoz si als blôz in im wider învliezen, als si in im ûzgevlozzen ist.

Nû sprichet er: ›er underhuop und huop von unden ûf sîniu ougen‹. In dem worte ligent zwêne sinne. Der eine ist ein bewîsunge lûterer dêmüeticheit. Suln wir iemer komen in den grunt gotes und in sîn innerstez, sô müezen wir ze dem êrsten komen in unsern eigenen grunt und in unser innerstez in lûterer dêmüeticheit. Die *meister* sprechent, daz die sternen giezent alle ir kraft in den grunt des ertrîches, in die natûre und in daz element des ertrîches und würkent dâ daz lûterste golt. Als verre diu sêle kumet in den grunt und in daz innerste irs wesens, als verre ergiuzet sich diu götlîche kraft

PREDIGT 54A

›Unser Herr erhob und hob von unten herauf seine Augen und sah in den Himmel und sprach: »Vater, die Zeit ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, auf daß dich dein Sohn verherrliche. Allen, die du mir gegeben hast, gib ihnen das ewige Leben. Das ist das ewige Leben, daß sie dich allein als einen wahren Gott erkennen« ⟨Joh. 17,1/3⟩.

Die Schrift eines Papstes sagt: Wenn immer unser Herr seine Augen erhob, dann hatte er etwas Großes im Sinn. Es spricht der »Weise« im Buch der Weisheit, daß die Seele mit göttlicher Weisheit zu Gott getragen wird. Es sagt auch Sankt Augustinus, daß alle Werke und die Lehre des Menschensohnes ein Vorbild seien und ein Gleichnis unseres heiligmäßigen Lebens und ⟨unserer⟩ großen Würde vor Gott. Die Seele muß geläutert werden und subtil gemacht in dem Licht ⟨der Weisheit⟩ und in der Gnade und völlig abgeschieden und abgeschält werden, was Fremdes an der Seele ist, ⟨ja sogar⟩ auch ein Teil von dem, was sie selbst ist. Ich habe es schon öfter gesagt: Die Seele muß *so* ganz entblößt werden von allem dem, was ⟨ihrem reinen Sein⟩ zugefallen ist, und *so* lauter emporgetragen werden und wieder einfließen in dem Sohne, wie sie in ihm ausgeflossen ist. Denn der Vater hat die Seele in dem Sohne geschaffen. Darum muß sie ebenso entblößt in ihm wieder einfließen, wie sie in ihm ausgeflossen ist.

Nun spricht er: ›Er erhob und hob von unten herauf seine Augen‹. In diesem Worte liegt zweierlei Sinn. Der eine besagt eine Bekundung lauterer Demut. Sollen wir je in den *Grund Gottes* und in *sein Innerstes* kommen, so müssen wir zuerst in lauterer Demut in *unsern eigenen Grund* und in *unser Innerstes* kommen. Die Meister sagen, daß die Sterne ihre ganze Kraft in den Grund der Erde gießen, in die Natur und in das Element der Erde und dort das lauterste Gold hervorbringen. So weit die Seele in den Grund und in das Innerste ihres Seins kommt, so weit ergießt sich die göttliche Kraft

alzemâle in sie und würket gar verborgenlîche und offenbâret gar grôziu werk und wirt diu sêle gar grôz und hôch in der minne gotes, diu sich dem lûtern golde glîchet. Daz ist der êrste sin: ›er underhuop sîniu ougen‹.

Der ander ist, daz sich diu sêle ûftragen sol in dêmüeticheit mit allen irn gebresten und irn sünden und sol sich setzen und underböugen under die porte der erbermde gotes, dâ got ûzsmilzet in barmherzicheit, und sol ouch ûftragen allez, daz tugent und guoter werke in ir ist, und sol sich dâ mite setzen under die porte, dâ got ûzsmilzet in *güe*te wîs. Alsô sol diu sêle volgen und sich ordenen nâch dem bilde, daz ›er underhuop sîniu ougen‹.

Dar nâch sprichet er: ›er huop von unden ûf sîniu ougen‹. Ein *meister* sprichet: der listic wære und wol dâ mite künde, der ordente wazzer über wîn, alsô daz des wînes kraft möhte dar inne gewürken; sô machete des wînes kraft wazzer ze wîne; und wære ez wol geordent über den wîn, ez würde bezzer dan der wîn; doch ze dem minsten wirt ez als guot als der wîn. Alsô ist ez in der sêle, diu wol geordent ist in dem grunde der dêmüeticheit und alsô ûfklimmet und wirt ûfgezogen in der götlîchen kraft: diu engeruowet niemer, si enkome die rihte ûf got und enrüere in blôz, und blîbet allez inne und ensuochet niht ûzen und enstât ouch niht neben gote noch bî gote, sunder allez die rihte ín gote in der lûterkeit des wesens; dar inne ist ouch der sêle wesen, wan got ist ein lûter wesen. Ez sprichet ein *meister*: in got, der ein lûter wesen ist, enkumet nihtes niht, ez ensî ouch lûter wesen. Dar umbe ist diu sêle wesen, diu dâ komen ist die rihte ûf got und in got.

Dar umbe sprichet er: ›er huop von unden ûf sîniu ougen und sach in den himel‹. Ez sprichet ein kriechischer *meister*, daz der himel bediutet als vil als ein ›hütte der sunnen‹. Der himel giuzet sîne kraft in die sunnen und in die sternen, und die sternen giezent ir kraft enmitten in daz ertrîche und

völlig in sie und wirkt gar verborgen und offenbart gar große Werke, und es wird die Seele gar groß und hoch in der Liebe Gottes, die sich dem lautern Golde vergleicht. Dies ist der erste Sinn ⟨des⟩: ›Er erhob von unten seine Augen‹.

Der zweite Sinn ist ⟨dies⟩, daß sich die Seele in Demut emportragen soll mit allen ihren Gebrechen und ihren Sünden und sich setzen und niederbeugen soll unter die Pforte der Barmherzigkeit Gottes, wo Gott in Barmherzigkeit ausschmilzt; und sie soll auch alles das hinauftragen, was an Tugend und guten Werken in ihr ist, und sich damit unter die Pforte setzen, wo Gott in der Weise ⟨seiner⟩ Gutheit ausschmilzt. *So* soll die Seele folgen und sich ordnen nach dem Vorbild, wie ›er von unten seine Augen erhob‹.

Danach spricht er: ›Er hob von unten herauf seine Augen‹. Ein Meister sagt: Wer pfiffig wäre und sich darauf verstünde, der würde Wasser so über Wein placieren, daß des Weines Kraft darin ⟨= im Wasser⟩ zu wirken vermöchte. Dann würde des Weines Kraft Wasser zu Wein machen; und wenn es ⟨= das Wasser⟩ recht über den Wein placiert wäre, so würde es ⟨sogar⟩ besser als der Wein; mindestens aber wird es ebenso gut wie der Wein. So auch ist es in der Seele, die recht geordnet ist im Grunde der Demut und so hinaufklimmt und hinaufgezogen wird in der göttlichen Kraft: die ruht nimmer, sie komme denn geradewegs zu Gott und berühre ihn unverhüllt, und sie bleibt beständig innen und sucht nicht draußen und steht auch nicht neben Gott noch bei Gott, sondern immerfort geradewegs in Gott in der Lauterkeit des Seins; darin ist auch der Seele Sein, denn Gott ist ein lauteres Sein. Es sagt ein Meister: In Gott, der lauteres Sein ist, kommt nichts, was nicht auch lauteres Sein ist. Darum ist die Seele Sein, die da geradewegs zu Gott und in Gott gekommen ist.

Darum spricht er: ›Er hob von unten herauf seine Augen und sah in den Himmel‹. Es sagt ein griechischer Meister, daß der Himmel soviel bedeutet wie eine »Hütte der Sonne«. Der Himmel gießt seine Kraft in die Sonne und in die Sterne, und die Sterne gießen ihre Kraft mitten in die Erde und

würkent golt und gesteine alsô, daz daz gesteine hât kraft ze würkenne wunderlîchiu werk. Einiu hânt die kraft, daz sie an sich ziehent bein und vleisch. Kæme ein mensche dar, er müeste gevangen sîn und enmöhte niht dannen komen, er enkünde denne liste, dâ mite er sich dannen lœste. Ander gesteine ziehent an sich gebeine und îsen. Ieglich gesteine und krût ist ein hiuselîn der sternen, daz in im beslozzen hât eine himelische kraft. Alsô als der himel giuzet sîne kraft in die sternen, alsô giezent sie die sternen vürbaz in daz gesteine und in diu kriuter und in diu tier. Daz krût ist edeler dan daz gesteine, wan ez hât ein wahsendez leben. Ez versmâhet im ze wahsenne under dem liplîchen himel, dâ enwære denne ein vernünftigiu kraft inne, von der ez sîn leben enpfæhet. Alsô als der niderste engel giuzet sîne kraft in den himel und beweget den und tuot in umbeloufen und würken, alsô giuzet der himel sîne kraft gar heimlîche in ein ieglich krût und in diu tier. Dâ von hât ein ieglich krût ein eigenschaft des himels und würket alumbe sich sinwel als der himel. Diu tier tretent baz ûf und hânt vihelich und sinnelich leben und blîbent doch in der zît und in der stat. Aber diu sêle tritet über an irm natiurlîchen liehte in irm hœhsten über zît und über stat in die glîchnisse des liehtes des engels und würket mit im vernünfticlîche in dem himel. Alsô sol diu sêle allez ûfklimmen in der vernünftigen würkunge. Dâ si iht vindet götlîches liehtes oder götlîcher glîchnisse, dâ sol si hütten und niht widerkêren, biz si aber baz ûfklimmet. Und alsô sol si sich allez baz ûferheben in dem götlîchen liehte und alsô komen über alle hütten in daz lûter, blôze angesihte gotes mit den engeln in dem himel. Dar umbe sprichet er: ›er sach in den himel und sprach: ›vater, diu zît ist komen; wîse klâr dînen sun, daz dich dîn sun klâr wîse‹. Wie der vater den sun

bewirken Gold und Edelsteine dergestalt, daß die Edelsteine Kraft haben, wundersame Wirkungen hervorzubringen: die einen haben die Kraft, Knochen und Fleisch anzuziehen. Käme ein Mensch in die Nähe, so müßte er gefesselt sein und könnte nicht loskommen, wenn er nicht über Künste verfügte, mit denen er sich davon löste. Andere Edelsteine ziehen Knochen und Eisen an. Jeglicher Edelstein und ⟨jedes⟩ Kraut ist ein Häuschen der Sterne, das eine Himmelskraft in sich beschlossen hält. So wie der Himmel seine Kraft in die Sterne gießt, so gießen die Sterne sie in die Edelsteine und in die Kräuter und in die Tiere. Das Kraut ist edler als Edelsteine, denn es besitzt wachsendes Leben. Es würde es verschmähen, unter dem körperhaften Himmel zu wachsen, wenn nicht eine geistige Kraft darin wäre, von der es sein Leben empfängt. So wie der niederste Engel seine Kraft in den Himmel gießt und ihn bewegt und ihn umlaufen und wirken macht, so gießt der Himmel seine Kraft auf gar geheime Weise in ein jegliches Kraut und in die Tiere. Daher hat ein jegliches Kraut eine Eigenschaft des Himmels und wirkt rings um sich in die Runde wie der Himmel. Die Tiere aber ⟨im Vergleich⟩ zu den Kräutern erheben sich höher und haben tierisches *und* sinnenhaftes Leben und bleiben doch an Zeit und Raum verhaftet. Die Seele aber tritt in ihrem natürlichen ⟨Erkenntnis-⟩Licht in ihrem Höchsten ⟨= im Seelenfunken⟩ über Zeit und Raum hinaus in die Gleichheit mit dem Licht des Engels und wirkt mit ihm erkennend in dem Himmel. So also soll die Seele beständig hinaufklimmen in erkennendem Wirken. Wo sie etwas von göttlichem Lichte oder göttlicher Gleichheit findet, da soll sie eine Hütte bauen ⟨= verweilen⟩ und nicht abkehren, bis sie abermals noch weiter hinaufklimmt. Und so soll sie sich beständig weiter hinauf erheben in dem göttlichen Lichte und so über alle Hütten ⟨= alles Verweilen⟩ hinauskommen mit den Engeln im Himmel in das lautere, reine Anschauen Gottes. Darum spricht er: ›Er sah in den Himmel und sprach: »Vater, die Zeit ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, auf daß dich dein Sohn verherrliche«‹. Wie der Vater den Sohn verherrliche

klâr wîse und wie der sun den vater klâr wîse, dâ ist bezzer von ze swîgenne dan ze redenne; sie sölten engel sîn, die dâ von reden sölten.

Aber von dem wörtelîne ein wênic, daz er sprichet: ›alle, die dû mir gegeben hâst‹. Der den sin eigenlîche anesihet, sô meinet ez als vil: ›allez, daz dû mir gegeben hâst‹: ich gibe in ›dáz êwige leben‹, daz ist daz selbe, daz der sun hât in dem êrsten ûzbruche und in dem selben grunde und in der selben lûterkeit und in dem smacke, dâ er sîne eigene sælicheit inne hât und dâ er sîn eigen wesen inne besitzet: ›dáz êwige leben gibe ich in‹ und anders keinez. Disen sin hân ich etwenne gesprochen gemeinlîche; aber hînaht lâze ich in, und liget eigenlîche in der latîne, als ich in mê gesprochen hân. Dû bite in selber und sprich küenlîche ûf mînen lîp.

Dar nâch sprichet er: ›daz ist daz êwige leben, daz sie dich erkennen aleine éinen wâren got‹. *Er*kenten zwêne got ›ein⟨en⟩‹, und der eine erkente tûsent, und der ander erkente got mê ›eine⟨n⟩‹, swie kleine daz wære, der erkente ⟨got⟩ mê ›eine⟨n⟩‹, dan der tûsent erkente. Ie mê got wirt éin erkant, ie mê er wirt ál erkant. Wære mîn sêle sinnic und wære edel und lûter, swaz si erkente, daz wære ein. Erkente ein engel, und ez wære zehen, und erkente ein ander engel, der edeler wære, daz selbe, ez wære niuwan ein. Dar umbe sprichet sant *Augustînus*: erkente ich alliu dinc und got niht, sô enhæte ich niht erkant. Erkente ich aber got und erkente anders kein dinc, sô hân ich alliu dinc erkant. Ie man got nâher und tiefer erkennet ein, ie man mê erkennet die wurzel, ûz der alliu dinc gesprozzen sint. Ie man die wurzel und den kernen und den

und wie der Sohn den Vater verherrliche, darüber ist besser zu schweigen, als zu reden; sie müßten Engel sein, die darüber reden sollten.

Jedoch über das Wörtlein ein wenig, daß er spricht: ›Alle, die du mir gegeben hast‹. Wenn man genau auf den Sinn achtet, dann meint das soviel wie: ›Alles, was du mir gegeben hast‹: *dieses* ›ewige Leben‹ gebe ich ihnen, das ist dasselbe, das der Sohn hat in dem ersten Ausbruche und in demselben Grunde und in derselben Lauterkeit und in dem Genuß, in dem er seine eigene Seligkeit hat und in dem er sein eigenes Sein besitzt: ›Dieses ewige Leben gebe ich ihnen‹ und sonst keines. Diesen Sinn habe ich gelegentlich im gemeinen Verstande vorgetragen; heute abend aber lasse ich ihn beiseite, und er liegt doch eigentlich im lateinischen Wortlaut, wie ich ihn wiederholt aufgeführt habe. Du aber bitte selbst um ihn und äußere ihn kühnlich auf meine Verantwortung!

Danach spricht er: ›Das ist das ewige Leben, daß sie dich allein als einen wahren Gott erkennen‹ ⟨Joh. 17,3⟩. Erkennten zwei ⟨Menschen⟩ Gott als ›Einen‹ und der eine erkennte dabei ⟨die Zahlengröße⟩ Tausend, der andere aber erkennte Gott mehr als ›Einen‹, um wie wenig es auch wäre ⟨d. h.: wenn es auch nur wenig weniger als Tausend wäre⟩, so erkennte dieser Gott mehr als ›Einen‹ als jener, der Tausend erkennte. Je mehr Gott als ›Einer‹ erkannt wird, um so mehr wird er als Alles erkannt. Wäre meine Seele einsichtsvoll und wäre sie edel und lauter, so wäre alles, was sie erkennte, Eines. Erkennte ein Engel ⟨etwas⟩ und es hätte ⟨für ihn⟩ den Zahlenwert von Zehn, und erkennte ein anderer Engel, der edler ⟨= von höherem Rang⟩ wäre als jener, dasselbe, so wäre es für ihn nicht mehr als Eines. Darum sagt Sankt Augustinus: Erkennte ich alle Dinge und Gott nicht, so hätte ich nichts erkannt. Erkennte ich aber Gott und erkennte sonst nichts, so habe ich alles erkannt. Je eindringlicher und tiefer man Gott als ›Einen‹ erkennt, um so mehr erkennt man die Wurzel, aus der alle Dinge entsprossen sind. Je mehr man die Wurzel und den Kern und den Grund

grunt der gotheit mê erkennet ein, ie man mê erkennet alliu dinc. Dar umbe sprichet er: ›daz man dich erkenne aleine einen wâren got‹. Er ensprichet niht ›wîsen‹ got noch ›gerehten‹ got noch ›gewaltigen‹ got, mêr: aleine ›einen wâren got‹ und meinet, daz diu sêle abescheide und abeschel allez, daz man gote zuoleget in gedenkenne oder in verstânne, und neme in blôz, als er ist lûter wesen: alsô ist er ›wârer got‹. Dar umbe sprichet unser herre: ›daz ist daz êwige leben, daz sie dich erkennent aleine einen wâren got‹.

Daz wir komen ze der wârheit, diu dâ ist lûter wesen, und êwiclîche dâ blîben, des helfe uns got. Âmen.

der Gottheit als ›Eines‹ erkennt, um so mehr erkennt man alles. Darum spricht er: ›daß man dich allein als einen *wahren* Gott erkenne‹. Er sagt nicht »weisen« Gott noch »gerechten« Gott noch »gewaltigen« Gott, sondern allein als ›einen *wahren* Gott‹ und meint, daß die Seele abscheiden und abschälen solle alles, was man Gott in Gedanken oder im Erkennen zulegt, und ihn entblößt nehme, wie er lauteres Sein ist: *so* ist er ›*wahrer* Gott‹. Darum spricht unser Herr: ›Das ist das ewige Leben, daß sie dich allein als einen *wahren* Gott erkennen‹.

Daß wir zu jener Wahrheit kommen, die da reines Sein ist, und ewig da bleiben, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 54B⟩

Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum deum verum, et quem misisti, Iesum Christum.

Unser herre sprach: ›daz ist êwic leben, daz sie dich bekennen einen gewâren got und den dû gesant hâst, Jêsum Kristum‹. ›Unser herre huop ûf sîniu ougen in den himel und sprach: ›vater, diu stunde ist komen; verklâre dînen sun, daz dîn sun dich verklâre‹, und bat vür die, die im gegeben wâren, und sprach: ›gip in daz êwige leben; mache sie ein mit dir, als ich und dû ein sîn‹«.

›Er huop sîniu ougen von unden ûf‹. Hie mite lêret er uns, swenne wir biten wellen, daz wir ê under süln gân in einer gewârer verworfener dêmüeticheit under alle crêatûren. Danne allerêrst suln wir ûfgân vür den stuol der wîsheit, und als verre wir undergangen sîn, als verre werden wir gewert, wes wir biten. Nû sprichet diu *geschrift* ⟨*eines bâbestes*⟩: swâ unser herre sîniu ougen ûfhuop, daz er dâ ein grôz werk würken wolte. Daz was wol ein grôz dinc, daz er sprach: ›mache sie ein mit dir, als ich und dû ein sîn‹. Nû sprichet diu geschrift in *der wîsheit buoche*, daz ›got nieman minne, wan der dâ wonet in der wîsheit‹; sô ist der sun diu wîsheit. In der lûterkeit, als der vater geschaffen hât die sêle, als lûter werden wir in der wîsheit, diu der sun ist. Wan, als ich mê gesprochen hân: er ist ein porte, durch die diu sêle gât wider in den vater, sît allez, daz got ie geworhte, niht anders enist dan ein bilde und ein zeichen êwiges lebens.

›Er huop von unden ûf sîniu ougen‹ mit rehtem grunde der nidersten dêmuot. Als diu kraft des himels niendert sô vil enwürket dan in dem grunde der erde, in keinem elemente, swie ez doch daz niderste ist, wan er allermeist gelegenheit dar inne ze würkenne hât, dâ von würket ⟨sich⟩ got aller-

PREDIGT 54B

Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum deum verum et quem misisti, Iesum Christum ⟨Ioh. 17,3⟩.

Unser Herr sprach: ›Das ist ewiges Leben, daß sie dich erkennen als einen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum‹ ⟨Joh. 17,3⟩. ›Unser Herr erhob seine Augen zum Himmel und sprach: »Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn, daß dein Sohn dich verherrliche«, und er bat für die, die ihm gegeben waren, und sprach: »Gib ihnen das ewige Leben; mache sie eins mit dir, wie ich und du eins sind«‹ ⟨Joh. 17,1/2/11⟩.

›Er hob seine Augen von unten herauf‹. Hiermit lehrt er uns, daß, wenn wir bitten wollen, wir zuvor hinabsteigen sollen in wahrer unterwürfiger Demut unter alle Kreaturen. Dann erst sollen wir hinaufsteigen vor den Stuhl der Weisheit, und so weit wir hinabgestiegen sind, so weit wird uns gewährt, worum wir bitten. Nun sagt die Schrift ⟨eines Papstes⟩, daß, wo immer unser Herr seine Augen erhob, er dann ein großes Werk wirken wollte. Es war wohl eine große Sache, wenn er sprach: ›Mache sie eins mit dir, wie ich und du eins sind‹. Nun sagt die Schrift im Buche der Weisheit, daß ›Gott niemanden liebe als den, der da wohnt in der Weisheit‹ ⟨Weish. 7,28⟩; der Sohn aber ist die Weisheit. Wie in der Lauterkeit, in der der Vater die Seele geschaffen hat, so lauter werden wir in der Weisheit, die der Sohn ist. Denn, wie ich öfter schon gesagt habe: Er ist eine Pforte, durch die die Seele wieder in den Vater eingeht, da alles, was Gott je wirkte, nichts anderes ist als ein Vorbild und ein Hinweis zu ⟨unserem⟩ ewigen Leben.

›Er hob seine Augen von unten herauf‹ aus dem rechten Grunde der tiefsten Demut. Wie die Kraft des Himmels nirgends soviel wirkt wie im Grunde der Erde, in keinem Element, wiewohl es doch das niederste ist, weil er ⟨= der Himmel⟩ darin zu wirken am meisten Gegebenheit hat, aus

meist in einem dêmüetigen herzen, wan er allermeist gelegenheit dar inne hât ze würkenne ⟨nutz⟩ und allermeist sîner glîcheit dar inne vindet. Hie mite lêret er uns, wie wir treten süln in unsern grunt rehter dêmüeticheit und rehter blôzheit, daz wir allez daz abelegen, daz wir niht von natûre enhân, daz ist sünde und gebreste, und ouch, daz wir hân von natûre, daz liget an aller eigenschaft. Wan swer komen wil in gotes grunt, in sîn innerstez, der muoz ê komen in sînen eigenen grunt, in sîn innerstez, wan nieman enmac got erkennen, er enmüeze ê sich selben erkennen. Er sol treten in sîn niderstez und in gotes innerstez und sol treten in sîn êrstez und in sîn oberstez, wan dâ loufet allez daz zesamen, daz got geleisten mac. Swaz in der sêle allerhœhest ist, daz ist in dem nidersten, wan ez allerinwendigest ist, als der ein sinwel dinc zesamendrücken wil, sô wirt daz oberste daz niderste. Daz dritte, daz er uns lêret, dô ›er sîniu ougen von unden ûfhuop‹, daz ist: swer dâ biten wil, der sol allez, daz er von gnâden hât enpfangen, tragen in die güete gotes, und swaz er biten wil vür sînen gebresten oder vür anderer liute sünde, daz sol er tragen in die barmherzicheit gotes, wan ez bitet selbe. Swaz got vindet nidergeworfen, daz treget er ûf und hœhet ez in im. Daz vierde, daz er meinet, daz ›er sîniu ougen von unden ûfhuop‹, dâ meinet er, daz wir mit ganzem herzen ûfklimmen süln mit begerunge ze dem himel und in in und süln alle unser begerunge legen ûf got und ûf die hœhste hœhe, niht under got noch mit gote, wan alliu obern dinc hânt allermeist gelegenheit ze würkenne in dem, daz under in ist. Dâ von sint alle crêatûren, die lîphaft sint, ein köder der sunnen und der sternen, und würket in dem steine *ir* kraft und *ir* glîcheit. Als diu sunne an sich ziuhet den viuhten luft, als gibet si dem

demselben Grunde wirkt Gott am meisten in einem demütigen Herzen, weil er darin am meisten Gegebenheit hat zu wirken und am meisten Gleichheit mit sich darin findet. Hiermit ⟨d. h. mit dem Erheben seiner Augen von unten her⟩ lehrt er uns, wie wir in unsern Grund rechter Demut und rechter Entblößtheit treten sollen, auf daß wir alles das ablegen, was wir nicht von Natur aus haben, das heißt Sünde und Mängel, und auch das, was wir von Natur aus haben, was in jeder ⟨ichhaften⟩ Eigenheit liegt. Denn, wer kommen will in *Gottes* Grund, in dessen Innerstes, der muß zuvor in seinen *eigenen* Grund, in *sein* Innerstes kommen, denn niemand kann Gott erkennen, der nicht zuvor sich selbst erkennen müsse. Er muß treten in sein Niederstes und in Gottes Innerstes und muß treten in dessen Erstes und in sein Oberstes, denn da läuft alles das zusammen, was Gott aufzubieten vermag. Was in der Seele am allerhöchsten ist, das befindet sich im Niedersten, denn es ist zuallerinnerst, wie wenn einer ein rundes Ding zusammendrücken will, dann wird das Oberste zum Niedersten. Das dritte, das er uns lehrt, wenn ›er seine Augen von unten herauf erhob‹, ist dies: Wenn einer bitten will, soll er alles, was er aus Gnade empfangen hat, in die Gutheit Gottes tragen, und was er erbitten will gegen seine Fehler oder gegen anderer Leute Sünde, das soll er in die Barmherzigkeit Gottes tragen, denn es bittet für sich selbst. Was Gott niedergeworfen findet, das trägt er empor und erhöht es in sich. Das vierte, das er meint, wenn ›er seine Augen von unten erhob‹, damit meint er, daß wir von ganzem Herzen mit Verlangen zum Himmel und zu ihm hinaufklimmen und all unser Verlangen auf Gott und auf die höchste Höhe richten sollen, nicht *unter* Gott noch bei Gott, denn alle oberen Dinge sind am meisten in der Lage, in dem zu wirken, was *unter* ihnen ist. Daher sind alle Kreaturen, die körperhaft sind, ein Köder der Sonne und der Sterne, und der ⟨d. h. der Köder⟩ bewirkt in dem Steine ihre ⟨d. h. der Sonne und der Sterne⟩ Kraft und ihre Gleichheit ⟨d. h. die Gleichheit mit Sonne und Sternen⟩. So wie die Sonne die feuchte Luft anzieht, so gibt sie dem Stein Gleich-

steine ir glîcheit und ir kraft, daz er ungesihticlîche einen brâdem und eine kraft von im læzet, daz etlich îsen an sich ziuhet und etlich vleisch und bein; der im nâhe kumet, der muoz dâ blîben. Alsô tuot der götlîche brâdem: der ziuhet die sêle in sich und einet sie mit im und machet sie gotvar. Als der ein vezzelîn næme mit wazzer und daz tæte über ein grôz vaz mit wîne und nâhe dar ane, ez gibet im wînes kraft und wînes natûre und wînes varwe. Ist er rôt, ez wirt ouch rôt; ist er wîz, ez wirt ouch wîz und wîn. Daz kumet von dem brâdeme oder von dem toume des wînes. Waz bediutet daz? Eine guote rede! Als der brâdem des wînes brichet in daz vezzelîn des wazzers, in alle⟨r dirre⟩ wîse brichet gotes kraft in die sêle. Swer wil gotvar werden, der sol ûfklimmen mit ganzer gerunge.

⟨*Pf[Str,]*⟩	⟨*G,*⟩
Ein ander wîs ›huop er ûf sîniu ougen‹.	Ain ander wis ›hůp er vff sinů ǒgen‹.
Dâ mite lêret er uns: als daz oberste element niendert sô wol gewürken mac dan in dem grunde der erde – dâ würket ez golt und silber und edelgesteine –	Alles dz ob dem element ist, alz der himel vnd die sternen, dz wůrket in dem grǒbsten element, der erden, dz wir es nit gesehen mugen, alz gold vnd silber vnd edel gestain; won es ist vnmuglich, dz der himel iemer wůrken mug denn jn dem grunt der erd
und waz dâ vermenget ist mit der erde, als loup und gras und böume: daz treget in im eine glîcheit des himels	vnd wz da vermenget ist mit der erd, alz lob vnd gras vnd bǒm. Des nim ain glichnůß des himels, dz enkain creatur enist, si trag in jm, des tohter si ist. vnser maister die sprechent: wz oben ist, dem benůget nit, alz bǒm vnd gras braittet sich vnd loffet vmb alz der himel; nit allain alz der
und des engels, der den himel rüeret, und lenget und	himel, me: alz der engel, der den himel tribet.

heit mit sich und ihre Kraft, so daß er unsichtbar einen Dunst und eine Kraft aus sich entläßt, was gewisses Eisen und gewisses Fleisch und Knochen anzieht; wenn einer ihm nahe kommt, muß er da verhaften. So ⟨auch⟩ tut es der göttliche Dunst: der zieht die Seele in sich und vereinigt sie mit sich und macht sie gottförmig. So wie wenn einer ein Fäßchen mit Wasser nähme und das über ein großes Faß mit Wein und nahe daran brächte, dann gibt das ihm ⟨= dem Wasser⟩ Weines Kraft und Weines Natur und Weines Farbe. Ist er rot, so wird es auch rot; ist er weiß, so wird es auch weiß und zu Wein. Das kommt von dem Dunst oder von dem Duft des Weines. Was bedeutet das? Eine treffende Aussage! So wie der Dunst des Weines in das Fäßchen des Wassers hineindringt, in derselben Weise dringt Gottes Kraft in die Seele. Wer gottförmig werden will, der muß mit ganzem Verlangen hinaufklimmen.

Pf[Str$_1$]

Auf noch eine andere Weise ›hob er auf seine Augen‹. Mit ihr lehrt er uns, daß so, wie das oberste Element nirgends so gut zu wirken vermag wie in dem Grunde der Erde – dort bewirkt es Gold und Silber und Edelsteine –

und in allem, was mit Erde vermischt ist, wie Laub und Gras und Bäume: das trägt in sich eine Gleichheit mit dem Himmel

G$_3$

Auf noch eine andere Weise ›hob er auf seine Augen‹. Alles, was oberhalb eines Elements ist, wie der Himmel und die Sterne, das wirkt im gröbsten Element, in der Erde, etwas, das wir nicht sehen können, wie Gold und Silber und Edelsteine; denn es ist unmöglich, daß der Himmel je zu wirken vermöge als im Grunde der Erde und in dem, was da vermischt ist mit Erde wie Laub und Gras und Baum. Dem entnimm ein Gleichnis des Himmels, daß es keine Kreatur gibt, die nicht etwas von dem in sich trägt, dessen Tochter sie ist. Unsere

breitet und hüttet sich,
daz diu sunne und der sternen
kraft vil in in mügen
würken, und sliuzet des
engels natûre in sich und würket glîche dem engel, doch gar verre –,

Es slůsset des engels natur in sich vnd wůrket gelich dem engel doch gar verr –,

alsô suln wir hütten und lengen und breiten, daz got vil in uns gewürken müge, und suln im glîch sîn und glîche würken. Daz vihe bekennet in hie und in nû; aber der engel bekennet sunder hie und nû, und der mensche, der dâ ist ob ander crêatûre, der erkennet in einem wâren liehte, dâ noch zît noch stat enist âne hie und âne nû. Nâch dem als diu sêle vürbaz kumet, in dem tritet ⟨si⟩ nâher *in daz lieht*. Diu sêle, diu ein lieht ist, diu sliuzet gotes gar vil in sich.

›Er huop ûf sîniu ougen in den himel‹. ›Celum‹ lûtet als vil als ein ›hütte der sunnen‹. Allez daz hüttet got, daz man im zuogelegen mac; swaz man im zuogelegen mac, âne lûter wesen, daz hüttet got. Nû sprach er: ›vater, diu stunde ist komen: wîse dînes sunes klârheit, daz dîn sun dich klâr bewîse, und bite mê, daz dû allen den gebest ein êwic leben, die dû mir hâst gegeben‹. Nû vrâget, swar ir wellet, sô sprechent sie alle, er meinte: ›vater, gip in allen daz êwic leben, die dû mir gegeben hâst‹. Aber eigenlîche sô bediutet daz wort alsô: ›vater, allez, daz dû mir gegeben hâst, daz ich

Meister sagen: Was oben ist, dem genügt nichts, wie Baum und Gras sich breitet und umläuft wie der Himmel; nicht allein wie der Himmel, sondern wie der Engel, der den Himmel antreibt.

und mit dem Engel, der den Himmel bewegt, und ⟨es⟩ streckt und breitet sich und bildet eine Hütte, auf daß die Sonne und der Sterne Kraft viel in ihnen zu wirken vermögen, und ⟨es⟩ schließt des Engels Natur in sich und wirkt ähnlich dem Engel, wenngleich sehr entfernt ⟨nur⟩ –,

Es schließt des Engels Natur in sich und wirkt dem Engel ähnlich, wenngleich sehr entfernt ⟨nur⟩ –,

so auch sollen wir eine Hütte bilden und uns in die Länge strecken und breiten, auf daß Gott viel in uns zu wirken vermöge, und sollen ihm gleichen und ⟨ihm⟩ gleich wirken. Das Vieh erkennt im Hier und im Nun; der Engel aber erkennt ohne Hier und Nun, und der Mensch, der da über andere Kreaturen erhaben ist, der erkennt in einem wahren Licht, wo weder Zeit noch Raum ist, ohne Hier und ohne Nun. In dem Maße, in dem die Seele vorankommt, in dem tritt sie näher in jenes Licht. Die Seele, die ein Licht ist, die schließt gar viel von Gott in sich.

›Er hob seine Augen in den Himmel‹. ›Celum‹ besagt soviel wie eine »Hütte der Sonne«. Alles das, was man ihm zulegen kann, hüttet Gott ein; was immer man ihm zulegen kann, abgesehen vom reinen Sein, das hüttet Gott ein. Nun sagte er: ›Vater, die Stunde ist gekommen: verherrliche deinen Sohn, auf daß dein Sohn dich verherrliche, und ich bitte fernerhin, daß du allen denen, die du mir gegeben hast, ein ewiges Leben gebest‹. Nun fraget, bei wem ihr immer wollt, so sagen alle, er habe gemeint: ›Vater, gib ihnen allen, die du mir gegeben hast, das ewige Leben‹. Eigentlich aber besagt das Wort dies: »Vater, alles, was du mir gegeben hast,

der sun bin, von dir ûzgegangen, von dir, dem vater, des bite ich dich, daz dû in daz gebest und sie daz niezen: dáz êwic leben daz ist ir êwic lôn‹. Sehet, ez lûtet alsô vil: allez, daz der vater gegeben hât sînem sune, allez, daz er ist, daz er in daz gebe.

Ein ›êwic leben‹, waz daz sî, daz merket selbe: ›êwic leben ist, daz sie dich aleine bekennen einen wâren got‹. Waz meinet, daz er sprichet ›dich aleine‹? Daz ist: daz der sêle niht ensmacke dan got aleine. Ein ander sache ist, daz er sprach: ›dich aleine bekennen, daz ist êwic leben‹. Er meinet: wan got aleine ist und nihtes niht bî im. Swer iht bekennet mit gote, der enbekennet got aleine niht. Aber der got aleine bekennet, der bekennet mê in gote. Unser *meister* sprechent: einer bekennet ein in gote, und ein ander bekennet tûsent in gote.

⟨*Pf* [*Str*$_1$]⟩

Die dâ ein bekennent, die bekennent mê, dan die tûsent bekennent, wan sie bekennent mê in gote, und die dâ tûsent bekennent, die bekennent mê bî gote. Sæliger sint, die dâ tûsent bekennent, dan die dâ einez bekennent, daz sie gotes mê dâ inne bekennent dan an dem einen. Noch sæliger sint, die ein bekennent, dan die tûsent bekennent, ie baz ein und in im got niht.

Dar umbe: swenne ich etwaz bekenne in gote, swaz ich bekenne, daz wirt mit mir

⟨*G*$_1$⟩

vnd der ist selger, ⟨der⟩ tusent in got erkennet, denn der ainen in got bekennet. Dú selikait lit aber nit daran, dz er tusent in got erkennet. Si lit daran, das er miner mit jm vnd vßwendig *im* bekant hat; vnd da von bekennet *er* me in jm vnd nit mengers, wan alle ding sint ains in got vnd in got ist niht, won dz er wesenlich ist.

⟨d. h.⟩ daß ich der Sohn bin, von dir ausgegangen, von dir als dem Vater, ich bitte dich darum, daß du ihnen *das* gebest und sie *das* genießen: *dieses* ewige Leben, das ist ihr ewiger Lohn«. Seht, es besagt soviel wie: Alles, was der Vater seinem Sohne gegeben hat, alles, was er ⟨selbst⟩ ist, daß er ihnen das gebe.

Ein ›ewiges Leben‹, was das sei, darauf merkt selbst: ›Ewiges Leben‹ ist dies, ›daß sie dich allein als einen wahren Gott erkennen‹. Was bedeutet es, daß er spricht ›dich allein‹? Das heißt: daß der Seele nichts schmecke als Gott allein. Ein anderes ist dies, daß er sprach: ›dich allein zu erkennen, das ist ewiges Leben‹ ⟨Joh. 17,3⟩. Er meint: weil Gott allein und nichts bei ihm ist. Wer irgend etwas zu Gott hinzu erkennt, der erkennt nicht Gott allein. Wer aber Gott allein erkennt, der erkennt mehr in Gott. Unsere Meister sagen: Einer erkennt Eines in Gott, und ein anderer erkennt Tausend in Gott.

Pf[Str$_1$]

Die da Eines erkennen, die erkennen mehr als die, die Tausend erkennen, denn sie erkennen mehr *in* Gott, und und die da Tausend erkennen, die die erkennen mehr *bei* Gott. Seliger sind ⟨zwar⟩, die da Tausend erkennen als die, die Eines erkennen, dadurch däs sie darin ⟨= in Tausend⟩ mehr erkennen als in dem Einen. Noch seliger aber sind, die Eines erkennen, als die Tausend erkennen, immer mehr Eines und ⟨doch⟩ Gott nicht in ihm. Darum: Wenn ich etwas *in* Gott erkenne, dann wird, was immer ich

G$_3$

Und der ist seliger, der Tausend in Gott erkennt, als der Eines in Gott erkennt. Die Seligkeit aber liegt nicht darin, daß er Tausend in Gott erkennt. Sie liegt ⟨vielmehr⟩ darin, daß er weniger *mit* ihm und *außerhalb* seiner erkannt hat; und daher erkennt er *mehr* in ihm, aber nicht Mehreres, denn alle Dinge sind Eines *in* Gott, und in Gott ist nichts, als was er seinsmäßig ist.

ein. Swer got *mê ein* bekennet, der bekennet doch minner bî gote. Dar ane liget unser ›êwic leben‹, daz wir ein bekennen; in dem, daz wir minner bekennen, sô bekennen wir mê dich ›éinen wâren got‹.

An diser ainvaltiger bekantnůß lit v̇nser ewig leben.

War umbe sprach er daz: ›dich einen wâren got‹, daz er niht ensprach: ›dich wîsen‹ oder ›guoten‹ oder ›gewaltigen got‹? Dâ ziuhet wârheit daz wesen.

Nu spricht er: ›dich allain wären got‹. daz er nit sprichet ›richer‹ got oder ›gewaltiger‹ got oder ›wisen‹ got, Er maint: wărhait trifft v̇ber dz hőhst vnd ist ain bloß wesen.

Swaz man geworten mac, daz hüttet got und leget im zuo. Aber wârheit sliuzet in éin bekantnisse und lœset abe.

Daz wir in dem bekantnisse allez abelegen und ein werden, des helfe uns diu drîeinicheit in éiner götlîcher natûre. Âmen.

erkenne, eins mit mir. Wer Gott mehr als Eines erkennt, der erkennt doch weniger *bei* Gott. Daran liegt unser ›ewiges Leben‹, daß wir Eines erkennen; damit daß wir weniger erkennen, erkennen wir dich mehr als ›*einen* wahren Gott‹.

In dieser einfaltigen Erkenntnis liegt unser ewiges Leben.

Warum sprach er: ›dich einen *wahren* Gott‹ und sagte nicht: »dich einen weisen« oder »guten« oder »gewaltigen« Gott? Weil Wahrheit sich auf das ⟨reine⟩ Sein bezieht.

Nun spricht er: ›dich allein einen *wahren* Gott‹. Daß er nicht sagt »reichen« Gott oder »gewaltigen« Gott oder »weisen« Gott, damit meint er, daß die *Wahrheit* über das Höchste hinaustrifft und ein reines Sein ist.

Was man in Worte fassen kann, das umhüttet Gott und legt ihm ⟨etwas⟩ zu. Die Wahrheit aber schließt in *eine* Erkenntnis ein und löst ⟨von Mannigfaltigem⟩ ab.

Daß wir in dieser Erkenntnis alles ablegen und Eines werden, dazu helfe uns die Dreieinigkeit in *einer* göttlichen Natur. Amen.

⟨PREDIGT 55⟩

Maria Magdalena venit ad monumentum etc.

›Mariâ Magdalênâ gienc ze dem grabe‹ und suochte unsern herren Jêsum Kristum und ›dranc nâhe hin în und luogete hin în. Si sach zwêne engel‹ bî dem grabe, und ›sie sprâchen: ›wîp, wen suochest dû?‹‹ – ››Jêsum von Nazaret‹. – ›Er ist erstanden, er enist hie niht‹‹. Und si sweic und enantwurte in niht ›und sach wider und vür und über die ahsel und sach Jêsum, und er sprach: ›wîp, wen suochest dû?‹ – ›Ô, herre, hât ir in ûfgehaben, sô zeige mir, war dû in hâst geleget; ich wil in dannen tragen‹. Und er sprach: ›Mariâ!‹‹ Und von dem, daz si daz wort dicke zertlîche gehœret hâte von im, dô wart si in erkennende und viel im an die vüeze und wolte in gehabet haben. Und er trat ûf hœher ›und sprach: ›niht enrüere mich! Ich enbin noch niht ze mînem vater komen‹‹.

War umbe sprach er: ››ich enbin noch niht ze mînem vater komen‹‹? Er enkam doch nie von dem vater! Er wolte sprechen: ›ich enbin in dir noch niht wærlîche erstanden‹. – War umbe sprach si: ››zeige mir, war dû in getragen hâst; ich wil in dâ nemen‹‹? Hæte er in getragen in des rihters hûs, wölte si in ouch dâ genomen hân? ››Jâ,‹‹ sprach ein *meister*, ››si hæte in genomen in des rihters slozze‹‹.

Nû möhte man vrâgen, war umbe si sô nâhe hin zuo drunge und si ein vrouwenname was und die dâ man wâren – einer, der got minnete, der ander, der von gote geminnet wart –, daz sich die vorhten. Und sprichet der *meister*: ››ez was des schult: si enhâte niht ze verliesenne, wan si hâte sich im gegeben; und wan si sîn was, dar umbe envorhte si ir niht‹‹. Als ob ich mîne kappen einem gegeben hæte, der im die nemen wölte, des enwære ich niht schuldic, im ze werne, wan

PREDIGT 55

Maria Magdalena venit ad monumentum etc. ⟨Ioh. 20,11⟩

›Maria Magdalena ging zu dem Grabe‹ und suchte unsern Herrn Jesum Christum und ›drang nahe hinein und lugte hinein. Sie sah zwei Engel‹ bei dem Grabe, und ›sie sprachen: »Weib, wen suchest du?«« – »Jesus von Nazareth«. – »Er ist auferstanden, er ist nicht hier«. Und sie schwieg und antwortete ihnen nicht ›und blickte zurück und nach vorn und über die Achsel und sah Jesum, und er sprach: »Weib, wen suchest du?« – »O, Herr, habt ihr ihn weggetragen, so zeige mir, wohin du ihn gelegt hast; ich will ihn von dannen tragen«. Und er sprach: »Maria!««. Und deshalb, weil sie das Wort oft zärtlich von ihm vernommen hatte, erkannte sie ihn und fiel ihm zu Füßen und wollte ihn fassen. Und er trat zurück ›und sprach: »Berühre mich nicht! Ich bin noch nicht zu meinem Vater gekommen«« ⟨vgl. Joh. 20,11/17⟩.

Warum sprach er: »»Ich bin noch nicht zu meinem Vater gekommen?«« Er kam doch nie von dem Vater ⟨weg⟩! Er wollte sagen: »Ich bin in dir noch nicht wahrhaft auferstanden«. – Warum sprach sie: »»Zeige mir, wohin du ihn ⟨fort⟩getragen hast; ich will ihn dort ⟨weg-⟩nehmen««. Hätte er ihn in des Richters Haus getragen, hätte sie ihn auch dort ⟨weg⟩genommen? »Ja,« sagte ein Meister, »sie hätte ihn ⟨selbst⟩ aus des Richters Schloß ⟨weg-⟩genommen«.

Nun könnte man fragen, warum sie so nahe hinzudrang, wo sie doch eine Frau war, und die, die da Männer waren – einer, der Gott liebte ⟨= Johannes⟩, der andere, der von Gott geliebt wurde ⟨= Petrus⟩ –, sich fürchteten. Jener Meister nun sagt: »Grund dafür war, daß sie nichts zu verlieren hatte, denn sie hatte sich ihm ergeben, und weil sie ihm gehörte, darum fürchtete sie sich nicht«. Wie wenn ich einem meinen Mantel geschenkt hätte und jemand wollte ihm den wegnehmen, so wäre ich nicht verpflichtet, ihm dies zu verwehren, denn er gehörte ja doch jenem ⟨dem ich ihn

si wære sîn, als ich mê gesprochen hân. Umbe drî sache sô envorhte si ir niht. Daz eine: wan si sîn was. Daz ander: wan si der porte der sinne sô verre was und inne was. Daz dritte: wan ir herze mit im was. Swâ er was, dâ was ir herze. Dar umbe sô envorhte si ir niht. – Daz ander, sprichet der *meister*, daz si als nâhe stuont, daz was des schult: si begerte, daz sie komen wæren und sie getœtet hæten dar umbe, wan si got lebenden niergen vinden enkunde, daz ir sêle doch got eteswâ vünde. – Daz dritte, war umbe si stuont sô nâhe, *des* was ein sache: ob sie komen wæren und sie getœtet hæten – wan si wol weste, daz nieman ze himelrîche komen möhte, ê daz er selber dar vüere, und ir sêle eteswâ einen enthalt müeste haben –, dô begerte si des, daz ir sêle in dem grabe gewonet hæte und ir lîchame bî dem grabe: ir sêle inne und ir lîchame dâ bî; wan si hâte des hoffenunge, daz got einen durchbruch hæte genomen durch die menscheit und etwaz gotes in dem grabe bliben wære. Als ob ich einen apfel hæte gehabet in mîner hant eteswie lange; swanne ich in dar ûz tæte, sô blibe sîn etwaz dar inne als vil als ein gesmak. Alsô hâte si hoffenunge, daz etwaz gotes bliben wære in dem grabe. – Daz vierde, war umbe si stuont als nâhe bî dem grabe, des was ein sache: wan si got zwirunt verlorn hâte, lebendigen an dem kriuze und tôten in dem grabe, dô hâte si des vorhte und gienge si von dem grabe, daz si daz grap ouch verlür. Wan hæte si daz grap verlorn, sô enhæte si zemâle niht mê.

Nû möhte man vrâgen, war umbe si stuont und niht ensaz. Si wære im doch als nâhe sitzende gewesen als stânde. Ez wænent etliche, wæren sie verre ûf einem ebenen, wîten velde, dâ niht enwære, daz ir gesiht gehindern möhte, daz sie als verre sitzende sæhen als stânde. Aber, swie sie des dünke,

geschenkt hätte und der ihn also gegen Raub zu verteidigen hätte⟩, wie ich schon öfter gesagt habe. Aus drei Gründen fürchtete sie sich nicht. Zum ersten: weil sie ihm gehörte. Zum zweiten: weil sie der Pforte der Sinne ⟨= der Besinnung⟩ so fern und in sich gekehrt war. Zum dritten: weil ihr Herz bei ihm war. Wo immer er war, da war ⟨auch⟩ ihr Herz. Deshalb fürchtete sie sich nicht. – Der zweite Grund dafür, sagt jener Meister, daß sie so nahe stand, war dies: Sie begehrte, daß man gekommen wäre und sie getötet hätte, damit, weil sie Gott nirgends lebend finden konnte, ihre *Seele* ⟨doch⟩ Gott irgendwo fände. – Der dritte Grund, warum sie so nahe stand, war dies: weil, wenn man gekommen wäre und sie getötet hätte – da sie wohl wußte, daß niemand in den Himmel kommen konnte, ehe er selbst ⟨= Christus⟩ dorthin aufgefahren wäre, und ihre Seele irgendwo einen Halt haben mußte –, sie deshalb danach begehrte, daß ihre Seele *in* dem Grabe und ihr Leib *bei* dem Grabe weilte: ihre Seele drinnen und ihr Leib dabei; denn sie hegte die Hoffnung, daß ⟨in dem toten Christus⟩ Gott ⟨= die Gottheit Christi⟩ einen Durchbruch durch die Menschheit ⟨Christi⟩ genommen hätte und ⟨auf diese Weise⟩ etwas von Gott in dem Grabe zurückgeblieben wäre. So wie wenn ich einen Apfel eine Zeitlang in meiner Hand gehabt hätte; wenn ich ihn daraus täte, so bliebe etwas von ihm darin zurück, soviel wie ein Duft. So auch hatte sie die Hoffnung, daß etwas von Gott in dem Grabe zurückgeblieben wäre. – Der vierte Grund, warum sie so nahe bei dem Grabe stand, war dies: Weil sie Gott ⟨= Christus⟩ zweimal verloren hatte, lebend am Kreuze und tot im Grabe, drum hegte sie die Furcht, daß, wenn sie von dem Grabe weggegangen wäre, sie auch ⟨noch⟩ das Grab verloren hätte. Denn, hätte sie ⟨auch noch⟩ das Grab verloren, so hätte sie gar nichts mehr gehabt.

Nun könnte man fragen, warum sie stand und nicht saß. Sie wäre ihm doch sitzend ebenso nahe gewesen wie stehend. Manche glauben, daß, wenn sie entfernt auf einem ebenen, weiten Felde wären, wo nichts wäre, das ihre Sicht zu behindern vermöchte, sie ebenso weit sitzend wie stehend sähen.

ez enist doch niht. Dar umbe stuont Marîâ, daz si deste verrer möhte gesehen umbe sich, ob iendert ein bosche wære, dâ got under verborgen wære, daz si in dâ suochte. – Daz ander: si was enbinnen sô gar gerihtet in got mit allen irn kreften; dar umbe stuont si von enbûzen. – Daz dritte: si was sô gar durchgozzen mit leide. Nû sint etlîche, swanne in ir liep houbet stirbet, sô werdent sie sô gar durchgozzen mit leide, daz sie niht ûf in selben gestân enmügen und müezen sitzen. Her umbe, wan ir leit nâch gote was und ûf eine stæticheit gebûwen, sô endorfte si des niht. – Daz vierde, dar umbe si stuont: ob si got iendert sæhe, daz si in deste sneller gevienge. Ich hân etwanne gesprochen: swelch mensche stüende, daz er enpfenclîcher wære gotes. Aber ich spriche nû ein anderz: daz man sitzende mê enpfæhet dan stânde mit rehter dêmüeticheit, als ich êgester sprach, daz der himel niendert würken enmüge dan in dem grunde der erde. Alsô enmac got niht würken dan in dem grunde der dêmuot; wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfenclîcher gotes. Unser *meister* sprechent: der noch einen kopf næme und in saste under die erde, er möhte mê enpfâhen, dan ob er stüende obe der erde; aleine sîn doch sô wênic wære, daz man ez kûme geprüeven möhte, doch sô wære ez etwaz. Ie mê der mensche in den grunt rehter dêmuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götlîches wesens.

Ein *meister* sprichet: herre, waz meinest dû dâ mite, daz dû dich dirre vrouwen sô lange mohtest entziehen; wâ mite hât si ez verschult, oder waz hât si getân? Sît dem mâle, daz dû ir ir sünde vergæbe, sô enhât si niht getân, wan daz si dich minnete. Hæte si iht getân, daz vergip ir durch dîne güete. Minnete si dînen lîp, dô weste si doch wol, daz diu gotheit dâ bî was. Herre, ich spriche dir an dîne götlîche wârheit, daz dû

Jedoch, wiewohl es sie so dünkt, so ist es doch nicht an dem. Maria *stand* ⟨vielmehr⟩ deshalb, damit sie um so weiter um sich her zu sehen vermochte, auf daß, wenn irgendwo ein Busch gewesen wäre, unter dem Gott ⟨= Christus⟩ verborgen gewesen wäre, sie ihn dort gesucht hätte. – Zum zweiten: Sie war *innerlich* so ganz mit allen ihren Kräften auf Gott hin gerichtet; darum *stand* sie *äußerlich*. Zum dritten: Sie war ⟨so⟩ ganz von Leid durchflossen. Nun gibt es manche, die, wenn ihnen ihr lieber Vorgesetzter stirbt, so ganz von Leid durchflossen werden, daß sie nicht allein stehen können, sondern sitzen müssen. Deshalb ⟨aber⟩, weil es bei ihrem Leid um Gott ⟨= Christus⟩ ging und es ⟨= ihr Leid⟩ auf Stetigkeit gründete, bedurfte sie dessen ⟨= sitzen zu müssen⟩ nicht. – Zum vierten, weshalb sie stand: damit, wenn sie Gott ⟨= Christus⟩ irgendwo sähe, sie ihn um so schneller fassen könnte. Ich habe gelegentlich gesagt: Ein Mensch, der stände, der wäre Gottes empfänglicher. Jetzt aber sage ich anders: daß man in rechter Demut sitzend mehr empfängt als stehend, wie ich vorgestern sagte, daß der Himmel nirgends zu wirken vermöge als im Grunde der Erde. So auch vermag Gott nicht zu wirken als im Grunde der Demut; denn, je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes. Unsere Meister sagen: Wenn man einen Becher nähme und ihn unter die Erde setzte, so könnte er mehr ⟨in sich⟩ aufnehmen, als wenn er auf der Erde stände; wenn es auch so wenig wäre, daß man es kaum wahrnehmen könnte, so wäre es doch etwas. Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.

Ein Meister sagt: Herr, was beabsichtigst du damit, daß du dich dieser Frau so lange entziehen konntest; womit hat sie es verschuldet, oder was hat sie getan? Seit der Zeit, da du ihr ihre Sünden vergabst, hat sie nichts getan, als dich zu lieben ⟨vgl. Luk. 7,47⟩. Hätte sie aber irgend etwas getan, so vergib es ihr in deiner Güte. Liebte sie deinen Körper, so wußte sie doch ⟨recht⟩ wohl, daß die Gottheit dabei war. Herr, ich berufe mich auf deine göttliche Wahrheit, daß du gesagt hast,

hâst gesprochen, dû würdest ir niemer benomen. Dû hâst wâr, wan dû kæme ûz irm herzen nie und spræche: ›der dich minnete, den wellest dû wider minnen, und der dâ vruo ûf ist, dem wellest dû erschînen‹. Nû sprichet sant *Grêgôrius*: wære got tœtlich gewesen und sölte er sich ir als lange hân entzogen, überein im wære sîn herze gebrochen.

Nû ist ein vrâge, war umbe si unsern herren niht ensach, dô er ir sô nâhe was? Vil lîhte mohte sîn, daz si ir ougen verweinet hâte, daz si in snelliclîche niht enmohte gesehen. Daz ander: daz sie diu minne hâte verblendet, daz si niht engloubete, daz er ir sô nâhe bî wære. Daz dritte: si luogete allez verrer, dan er ir was; dar umbe ensach si sîn niht. Si suochte einen tôten lîchamen und vant ⟨zwêne⟩ lebende engel. Ein ›engel‹ sprichet als vil als ein ›bote‹ und ein ›bote‹ als vil als ›der dâ gesant ist‹. Sô vinden wir wol, daz der sun gesant ist und der heilige geist ouch gesant ist; aber die sint glîch. Aber ez ist gotes eigenschaft, sprichet ein *meister*, daz im niht glîch enist. Wan si suochte, daz glîch was, und vant unglîch: ›einen ze den houbeten, den andern ze den vüezen‹. Sô sprichet aber der *meister*: ez ist gotes eigenschaft, daz er ein sî. Wan si dô éinen suochte und zwêne vant, dar umbe enmohte si niht getrœstet werden, als ich mê gesprochen hân. Unser herre sprichet: ›daz ist êwic leben, daz sie dich aleine bekennen einen gewâren got‹.

Daz wir in alsus gesuochen und in ouch vinden, des helfe uns got. Âmen.

du würdest ihr niemals entzogen. Du hast recht, denn du kamst nie aus ihrem Herzen und sprachst: ›wer dich liebe, den wollest du wieder lieben, und wer früh auf sei, dem wollest du erscheinen‹ ⟨vgl. Spr. 8,17⟩. Nun sagt Sankt Gregorius: Wäre Gott ⟨= Christus⟩ ⟨noch⟩ sterblich gewesen und hätte er sich ihr so lange entziehen sollen, so wäre ihm völlig sein Herz gebrochen.

Nun stellt sich die Frage, warum sie unsern Herrn nicht sah, als er ihr so nahe war? Vielleicht mochte es sein, daß sie ihre Augen verweint hatte, so daß sie ihn nicht schnell erblicken konnte. Zum zweiten: daß die Liebe sie verblendet hatte, so daß sie nicht glaubte, daß er ihr so nahe wäre. Zum dritten: Sie lugte beständig weiter, als er ihr war; darum sah sie ihn nicht. Sie suchte *einen* toten Leichnam und fand ⟨*zwei*⟩ lebende Engel. »Engel« bedeutet soviel wie »Bote« und »Bote« soviel wie »der da gesandt ist«. So finden wir wohl, daß der Sohn gesandt ist und auch der Heilige Geist gesandt ist; die aber sind gleich. Gottes Eigentümlichkeit aber ist es, sagt ein Meister, daß ihm nichts gleich ist. Sie ⟨= Magdalena⟩ nun suchte, was gleich war, und fand Ungleiches: ›einen ⟨Engel⟩ zu Häupten und einen zu Füßen‹ ⟨Joh. 20,11⟩. Jener Meister aber sagt: Es ist Gottes Eigentümlichkeit, daß er Eines sei. Da sie dort Einen suchte und Zwei fand, darum vermochte sie nicht getröstet zu werden, wie ich schon öfter gesagt habe. Unser Herr spricht: ›Das ist ewiges Leben, daß sie dich allein als *einen* wahren Gott erkennen‹ ⟨Joh. 17,3⟩.

Daß wir ihn so suchen und ihn auch finden, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 56⟩

›Marîâ stuont ze dem grabe und weinete‹.

Ez was wunder, alsô sêre als si betrüebet was, daz si weinen mohte. »Minne machete sie stânde, leide weinende«. ›Dô gienc si vürbaz und luogete in daz grap‹. Si suochte einen tôten menschen ›und vant zwêne lebendige engel‹. *Origenes* sprichet: si stuont. War umbe stuont si, und die aposteln wâren gevlohen? – Si enhâte niht ze verliesenne; allez, daz si hâte, daz hâte si an im verlorn. Dô er starp, dô starp si mit im. Dô man in begruop, dô begruop man ir sêle mit im. Dar umbe enhâte si niht ze verliesenne.

›Dô gienc si vürbaz‹; dô begegente er ir. ›Dô wânde si, daz er ein gartenære wære, und sprach: ›wâ hât ir in hine geleget?‹« Si was alsô gar an in vervlizzen, daz si sîner worte niht dan ein behalten hâte: »›wâ hât ir in hine geleget?‹« Daz sprach si ze im. Dar nâch offenbârte er sich ir al einzeln. Hæte er sich ir zemâle geoffenbâret, dô si an der begerunge was, sî wære gestorben von vröuden. Weste diu sêle, wanne got in sie træte, si stürbe von vröuden; weste ouch si, wanne er von ir vert, si stürbe von leide. Si enweiz, wanne er kumet oder wanne er vert. Si entsebet wol, wanne er bî ir ist. Ein *meister* sprichet: sîn komen und sîn varn ist verborgen. Sîn gegenwerticheit enist niht verborgen, wan er ist ein lieht, und des liehtes natûre ist offenbârunge.

Marîâ suochte got aleine; des vant si in, und si enbegerte nihtes dan gotes. Diu sêle, diu got suochen sol, alle crêatûren suln ir ein pîne sîn. Ir was ein pîne, daz si die engel sach. Alsô suln der sêle, diu got suochen sol, alliu dinc sîn als ein niht. Sol diu sêle got vinden, sô sol si sehs stücke an ir haben. Daz êrste: daz ir vor süezlich was, daz ir daz bitter werde. Daz

PREDIGT 56

›Maria stand bei dem Grabe und weinte‹ ⟨Joh. 20,11⟩.

Es war ein Wunder, daß sie, so sehr sie betrübt war, weinen konnte. »Liebe verursachte, daß sie stand, Leid, daß sie weinte«. ›Da ging sie weiter vor und lugte in das Grab‹. Sie suchte *einen toten* Menschen ›und fand *zwei lebendige* Engel‹. Origenes sagt: Sie stand. Warum blieb sie stehen, während die Apostel geflohen waren? – Sie hatte nichts zu verlieren; alles, was sie besaß, das hatte sie in ihm verloren. Als er starb, da starb sie mit ihm. Als man ihn begrub, da begrub man ihre Seele mit ihm. *Darum* hatte sie nichts zu verlieren.

›Da ging sie weiter vor‹; da begegnete er ihr. ›Da wähnte sie, daß er ein Gärtner wäre, und sprach: »Wo habt ihr ihn hingelegt?«‹ Sie war so ganz um ihn beflissen, daß sie von ⟨den⟩ Worten ⟨die sie zu ihm hätte sprechen können⟩ nur eines behalten hatte: ›»Wo habt ihr ihn hingelegt?« ‹⟨Joh. 20,15⟩ Das sagte sie zu ihm. Danach offenbarte er sich ihr Zug um Zug. Hätte er sich ihr auf einmal geoffenbart, als sie sich noch im Zustand des Verlangens befand, sie wäre vor Freude gestorben. Wüßte die Seele, wann Gott in sie träte, sie stürbe vor Freude, und wüßte sie ⟨überdies⟩, wann er von ihr geht, sie stürbe vor Leid. Sie weiß weder, wann er kommt, noch, wann er geht. Wohl spürt sie, wenn er bei ihr ist. Ein Meister sagt: Sein Kommen und sein Gehen ist verborgen. Seine Gegenwart ist nicht verborgen, denn er ist ein Licht, und des Lichtes Natur ist Offenbarung.

Maria suchte nur Gott, drum fand sie ihn, und sie begehrte nichts als Gott. Die Seele, die Gott suchen soll, der müssen alle Kreaturen eine Qual sein. Für sie war es eine Qual, daß sie die Engel sah. So ⟨auch⟩ sollen für die Seele, die Gott suchen soll, alle Dinge wie ein Nichts sein. Soll die Seele Gott finden, so muß sie sechs Stücke an sich haben. Das erste: daß das, was ihr zuvor süß war, bitter werde. Das zweite: daß

ander: daz ir diu sêle ze enge werde, daz si in ir selben niht blîben enkünne. Daz dritte: daz si nihtes dan gotes beger. Daz vierde: daz si nieman getœsten enmüge dan got. Daz vünfte: daz si kein widerkêren habe ûf vergenclîchiu dinc. Daz sehste: daz si keine inwendige ruowe enhabe, er enwerde ir wider.

Biten wir etc.

sie sich selbst zu eng werde, so daß sie in sich selbst nicht bleiben kann. Das dritte: daß sie nach nichts außer nach Gott verlange. Das vierte: daß niemand als Gott sie zu trösten vermöge. Das fünfte: daß sie keine Rückkehr zu vergänglichen Dingen kenne. Das sechste: daß sie keine innere Ruhe habe, bis er ⟨= Gott⟩ ihr wieder zuteil werde.

Bitten wir usw.

⟨PREDIGT 57⟩

Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc.

Sant Johannes sach ›eine stat‹.

Ein ›stat‹ bezeichent zwei dinc: daz eine, daz si veste ist, daz ir nieman geschaden enmac; ze dem andern mâle die eintrehticheit der liute. ›Disiu stat enhâte kein betehûs; got was selber der tempel. Man endarf keines liehtes der sunnen noch des mânen; diu klârheit unsers herren erliuhtet sie‹.

Disiu ›stat‹ bezeichent eine ieglîche geistlîche sêle, als sant *Paulus* sprichet: ›diu sêle ist ein tempel gotes‹ und ist sô stark, als sant *Augustînus* sprichet, daz ir nieman geschaden enmac, si enschade denne ir selben mit muotwillen.

Ze dem êrsten sol man merken den vride, der in der sêle sîn sol. Dar umbe ist si genant ›Jêrusalem‹. Sant *Dionysius* sprichet: »der götlîche vride durchvert und ordent und endet alliu dinc; und entæte der vride des niht, sô zervlüzzen alliu dinc und enhæten keine ordenunge«. – Ze dem andern mâle machet der vride die crêatûren sich entgiezende und vliezende in der minne und niht ze schadenne. – Ze dem dritten mâle machet er die crêatûren diensthaft under einander, daz sie ein bestân hân ir ein an dem andern. Daz ir ein niht gehaben enmac an im selben, daz beheltet ez an dem andern. Dar umbe kumet ein crêatûre von der andern. – Ze dem vierden mâle machet er sie widerböugic in irn êrsten ursprunc, daz ist: in got.

Daz ander: daz er sprichet, daz diu ›stat‹ ›heilic‹ ist. Sant *Dionysius* sprichet, »daz heilicheit ist ganziu lûterkeit, vrîheit und volkomenheit«. Lûterkeit ist, daz der mensche gesundert ist von den sünden; daz machet die sêle vrî. Glîchnisse ist diu græste wollust und vröude, diu in dem himelrîche ist; und kæme got in die sêle und enwære si im niht glîch, si

PREDIGT 57

Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de caelo a domino etc. ⟨Apoc. 21,2⟩

Sankt Johannes sah ›eine Stadt‹ ⟨Geh. Offenb. 21,2⟩.

›Eine Stadt‹ besagt zweierlei: zum einen, daß sie befestigt ist, so daß niemand ihr schaden kann; zum andern die Eintracht der Leute. ›Diese Stadt hatte kein Bethaus; Gott selber war der Tempel. Man bedarf ⟨dort⟩ keines Lichtes der Sonne noch des Mondes; die Klarheit unseres Herrn erleuchtet sie‹ ⟨Geh. Offenb. 21,22f.⟩. Diese ›Stadt‹ bedeutet eine jegliche geistige Seele, wie Sankt Paulus spricht: ›Die Seele ist ein Tempel Gottes‹ ⟨vgl. 1 Kor. 3,16⟩, und sie ist so stark, wie Sankt Augustinus sagt, daß ihr niemand schaden kann, sie schade denn sich selbst mit Mutwillen.

Zum ersten muß man auf den Frieden merken, der in der Seele sein soll. Darum ist sie ⟨= die Stadt⟩ genannt ›Jerusalem‹. Sankt Dionysius sagt: »Der göttliche Friede durchzieht und ordnet und vollendet alle Dinge; täte dies der Friede nicht, so zerflössen alle Dinge und hätten keine Ordnung«. – Zum zweiten läßt der Friede die Kreaturen sich ergießen und in Liebe und nicht, um zu schaden, ausfließen. – Zum dritten macht er die Kreaturen einander dienstbeflissen, so daß sie Bestand haben eine an der andern. Was eine von ihnen nicht von sich selbst haben kann, das erhält sie von der andern. Darum kommt eine Kreatur von der andern. – Zum vierten läßt er ⟨= der göttliche Friede⟩ sie ⟨= die Kreaturen⟩ sich wieder zurückneigen in ihren ersten Ursprung, das heißt: in Gott.

Das zweite ist dies: daß er sagt, daß die ›Stadt‹ ›heilig‹ sei. Sankt Dionysius sagt, daß »Heiligkeit ganze Lauterkeit, Freiheit und Vollkommenheit« sei. Lauterkeit besteht darin, daß der Mensch gesondert ist von Sünden; das macht die Seele frei. Gleichheit ist die größte Lust und Freude, die es im Himmel gibt; wenn Gott in die Seele käme und sie ihm nicht

würde dâ von gepîniget, wan sant *Johannes* sprichet: ›wer sünde tuot, der ist ein kneht der sünde‹. Von den engeln und von den heiligen mügen wir sprechen, daz sie volkomen sîn, doch von den heiligen niht genzlîche, wan sie noch liebe tragent ze den lîchamen, die noch in der aschen ligent; aber in gote ist aleine ganziu volkomenheit. Mich wundert, daz sant Johannes ie getorste gesprechen, enhæte er ez in dem geiste niht gesehen, daz drî persônen sîn: wie der vater sich ergiuzet mit aller volkomenheit in der geburt als in den sun und sich ergiuzet in den heiligen geist mit einer güete als in einer minne.

Ze dem andern mâle sprichet ›heilicheit‹ als vil als ›daz von der erde genomen ist‹. Got ist iht und ein lûter wesen, und diu sünde ist niht und verret von gote. Got geschuof die engel und die sêle bî ihte, daz ist: bî gote. Diu sêle ist geschaffen als mê als under dem schaten des engels, und hânt doch eine gemeine natûre; und alliu lîphaftigiu dinc sint geschaffen bî nihte und verre von gote. Dar umbe, daz sich diu sêle giuzet ûf den lîchamen, sô wirt si vervinstert und muoz wider ûfgetragen werden mit dem lîchamen ze gote. Sô diu sêle âne irdischiu dinc ist, sô ist si ›heilic‹. Zachêus, die wîle er ûf der erde was, sô enmohte er unsers herren niht gesehen. Sant *Augustînus* sprichet: »wil der mensche lûter werden, sô lâze er von irdischen dingen«. Ich hân ez ouch mê gesprochen, daz diu sêle niht lûter enmac werden, si enwerde widergetriben in ir êrste lûterkeit, als si got geschaffen hât, als man von kupfer niht golt gemachen enmac, daz man zwirn oder drî stunt brenne, man entrîbe ez wider ûf sîne êrste natûre; wan alliu dinc, diu von hitze smelzent oder von kaltem hart werdent, diu sint genzlîche von wezzeriger natûre. Dar umbe müezen sie genzlîche widergetriben werden ûf daz wazzer und beroubet genzlîche der natûre, dâ

gleich ⟨= frei von Sünden⟩ wäre, so würde sie dadurch gepeinigt, denn Sankt Johannes spricht: ›Wer Sünde tut, der ist ein *Knecht* der Sünde‹ ⟨Joh. 8,34⟩. Von den Engeln und von den Heiligen können wir sagen, daß sie vollkommen seien, jedoch von den Heiligen nicht im vollen Sinne, denn sie hegen noch Liebe zu ihren Körpern, die noch in der Asche ⟨= im Verwesungsstaub⟩ liegen; in Gott allein aber ist ganze Vollkommenheit. Mich wundert, daß Sankt Johannes je zu sagen hätte wagen können, ohne es im Geiste erschaut zu haben, daß es drei ⟨göttliche⟩ Personen gibt: wie der Vater sich mit aller Vollkommenheit in der Geburt als in den Sohn und mit Güte als in einem Liebesausfluß in den Heiligen Geist ergießt.

Zum zweiten besagt »Heiligkeit« soviel wie »was weg von der Erde ⟨= entfernt von der Erde, ohne Erde⟩ genommen ist«. Gott ist ein Etwas und ein reines Sein, und die Sünde dagegen ist ein Nichts und entfernt von Gott. Gott schuf die Engel und die Seele nach einem Etwas, das heißt: nach Gott. Die Seele ist soviel wie unter dem Schatten des Engels geschaffen, und doch haben sie ⟨= Seele und Engel⟩ *eine* gemeinsame Natur; alle materiellen Dinge aber sind nach nichts geschaffen und fern von Gott. Deshalb, weil die Seele sich auf den Leib ergießt, wird sie verfinstert und muß sie mit dem Leibe wieder emporgetragen werden zu Gott. Wenn die Seele frei von irdischen Dingen ist, dann ist sie ›heilig‹. Solange Zachäus auf dem Erdboden stand, vermochte er unsern Herrn nicht zu sehen. Sankt Augustinus sagt: »Will der Mensch rein werden, so lasse er von irdischen Dingen ab«. Ich habe es schon öfter gesagt, daß die Seele nicht rein werden kann, wenn sie nicht zurückgetrieben wird in ihre erste Lauterkeit, wie Gott sie geschaffen hat, so wie man aus Kupfer, das man zweimal oder dreimal brennt, nicht Gold machen kann, ohne daß man es in seine erste Natur ⟨= Wasser⟩ zurücktreibt; denn alle Dinge, die durch Hitze schmelzen oder durch Kälte erhärten, die sind gänzlich von Wassernatur. Darum müssen sie gänzlich wieder zu Wasser zurückgetrieben und gänzlich der Natur, in der sie sich jetzt

sie nû ane sint; und sô hilfet der himel und diu kunst dar zuo, daz ez genzlîche verwandelt wirt ze golde. Man glîchet wol îsen silber und kupfer golde: ie man ez mê glîchet und niht enberoubet, ie ez velscher ist. Alsô ist ez an der sêle. Lîhtlîche sint tugende ze bewîsenne oder dâ von ze sprechenne; aber in der wârheit ze habenne sint sie gar seltsæne.

Ze dem dritten mâle sprichet er, daz disiu ›stat‹ ›niuwe‹ sî. ›Niuwe‹ heizet daz, daz ungeüebet ist oder daz sînem anvange nâhe ist. Got ist unser anvanc. Swanne wir mit im vereinet sîn, sô werden wir ›niuwe‹. Etlîche liute wænent tôrlîche, als ob got diu dinc êwiclîche an im gemachet habe oder behalten, diu wir nû sehen, und sie in der zît her vür gebe. Götlîchiu werk suln wir verstân âne arbeit, als ich iu sagen wil: ich stân hie, und hæte ich vor drîzic jâren hie gestanden und wære mîn antlütze offenbâr und enhæte ez nieman gesehen, ich hæte doch hie gestanden. Und würde ein spiegel bereit und hielte man in gegen mir, mîn antlütze würfe und bildete sich dar ane âne mîne arbeit; und geschæhe daz gester, sô wære ez niuwe, und aber hiute, sô wære ez noch niuwer, und alsô über drîzic jâr oder êwiclîche, sô wære ez êwic ⟨niuwe⟩; und ob der spiegel tûsent wæren, daz wære âne mîne arbeit. Alsô hât got êwiclîche alliu bilde an im, niht als die sêle und ander crêatûre, sunder als got: an im enist niht niuwe noch bilde, sunder, als ich gesaget hân von dem spiegel, alsô ist ez an uns beidiu niuwe und êwic. Swanne der lîchame bereit ist, sô giuzet got die sêle dar în und bildet sie nâch dem lîchamen und hât eine glîchnisse mit im und von der glîchnisse eine minne. Dar umbe enist nieman, er enhabe sich selben liep; sie triegent sich selben, die dâ wænent, daz sie sich selben niht liep enhaben. Sie müesten sich hazzen und enmöhten niht blîben. Wir müezen diu dinc wol liep haben, diu uns ze gote vürdernt; daz ist aleine liebe mit gotes liebe.

befinden, beraubt werden. Und so helfen der Himmel und die Kunst dazu, daß es ⟨= das Kupfer⟩ gänzlich zu Gold verwandelt wird. Man vergleicht wohl das Eisen mit dem Silber und das Kupfer mit dem Gold: je mehr man es aber einander gleichsetzt und nicht ⟨seiner Natur⟩ beraubt, um so verfehlter ist das. Ganz so steht es mit der Seele. Leicht ist es, Tugenden als solche auszugeben oder darüber zu reden; wahrhaftig zu besitzen sind sie gar selten.

Zum dritten sagt er ⟨= Johannes⟩, daß diese ›Stadt‹ *›neu‹* sei. ›Neu‹ heißt das, was ungeübt ist oder was seinem Anfang nahe ist. Gott ist unser Anfang. Wenn wir mit ihm vereint sind, dann werden wir ⟨wieder⟩ ›neu‹. Manche Leute wähnen töricht, daß Gott die Dinge, die wir jetzt sehen, ewig in sich gemacht oder behalten habe und sie in die Zeit herauslasse. Göttliche Werke aber müssen wir als mühelos ⟨= zeitlos⟩ verstehen, wie ich's euch erklären will: Ich stehe hier, und hätte ich vor dreißig Jahren ⟨schon⟩ hier gestanden und wäre mein Antlitz unverhüllt gewesen, ohne daß es jemand gesehen hätte, so hätte ich doch hier gestanden. Und beschaffte man einen Spiegel und hielte man ihn mir vor, mein Antlitz entwürfe und bildete sich darin ⟨ab⟩ ohne mein Bemühen; und wäre das gestern geschehen, so wäre es neu, und wiederum ⟨geschähe es⟩ heute, so wäre es noch neuer und ebenso nach dreißig Jahren oder in Ewigkeit, so wäre es ewig neu; und wenn der Spiegel tausend wären, so geschähe es ohne mein Bemühen. So ⟨auch⟩ hat Gott alle Bilder in sich, nicht ⟨etwa⟩ als die Seele oder als ⟨irgendeine⟩ andere Kreatur, sondern als Gott: an *ihm* gibt es nichts Neues und kein Bild, sondern, wie ich's gesagt habe vom Spiegel, gibt es an uns sowohl neu wie ewig. Wenn der Leib bereitet ist, gießt Gott die Seele hinein und bildet sie dem Leib gemäß, und sie hat Gleichheit mit ihm ⟨= mit dem Leib⟩ und durch diese Gleichheit Liebe ⟨zu ihm⟩. Darum gibt es niemand, der nicht sich selbst liebt; die betrügen sich selbst, die da wähnen, daß sie sich selbst nicht lieben. Sie müßten sich hassen und könnten nicht ⟨länger⟩ bestehen. Wir müssen die Dinge recht lieben, die uns zu Gott hinbringen; das allein ist Liebe mit

Hân ich die liebe, daz ich über mer wil, und hæte ich gerne ein schif, ez wære aleine, daz ich gerne über mer wære; und als ich über mer kume, sô enbedarf ich des schiffes niht. *Plâtô* sprichet: waz got ist, des enweiz ich niht – und wil sprechen: die wîle diu sêle bewunden ist in dem lîbe, sô enmac si got niht bekennen –, aber waz er niht enist, daz weiz ich wol, als man merken mac bî der sunnen, der schîn nieman gelîden enmac, er enwerde von êrste bewunden in dem lufte und enschîne alsô ûf daz ertrîche. Sant *Dionysius* sprichet: »ist, daz daz götlîche lieht in mich schînet, sô muoz ez bewunden sîn, als mîn sêle bewunden ist«. Er sprichet ouch: daz götlîche lieht erschînet an vünfleie liuten. Die êrsten enpfâhent sîn niht. Sie sint, als daz vihe ist, unglîch ze enpfâhenne, als man merken mac bî glîchem: gienge ich über ein wazzer und wære ez gemenget und trüebe, sô enmöhte ich mîn antlütze dar inne niht gesehen durch die unglîchnisse. – Den andern erschînet wênic liehtes als ein blik von einem swerte, der ez würket. – Die dritten enpfâhent sîn mê, als einen grôzen blik, der lieht ist und aber vinster; daz sint alle, die dâ abevallent von götlîchem liehte in die sünde. – Die vierden enpfâhent sîn noch mê; aber bî wîlen entziuhet er sich durch niht, wan daz er sie reize und wît mache an der begerunge. Ez ist gewis: der unser ieglîchem sînen schôz wolte vüllen, unser ieglich machete sînen schôz wît, daz er vil enpfâhen möhte. *Augustînus*: »wer vil enpfâhen welle, der wîte die begerunge«. – Die vünften enpfâhent ein grôz lieht, als ob ez tac sî, und doch gemachet als durch einen schranz. Dâ von sprichet diu sêle in *der minne buoche*: ›mîn liep hât mich anegesehen durch einen schranz; sîn antlütze daz was lustlich‹. Dâ von sprichet ouch sant *Augustînus*: »herre, dû gibest underwîlen sô grôze süezicheit, ob si volkæme, enist daz niht himelrîche, sô

Gottesliebe. Habe ich Lust, übers Meer zu wollen, und hätte ich gern ein Schiff, so nur deshalb, weil ich gern übers Meer wollte; und sobald ich übers Meer gelange, bedarf ich des Schiffes nicht mehr. Plato sagt: Was Gott ist, das weiß ich nicht – und will ⟨damit sagen⟩: Solange die Seele vom Leibe umhüllt ist, vermag sie Gott nicht zu erkennen –, aber, was er *nicht* ist, das weiß ich wohl, wie man's an der Sonne erkennen kann: deren Schein kann niemand aushalten, ohne daß er zuerst in die Luft eingeschlossen wird und so dann auf die Erde scheint. Sankt Dionysius sagt: »Wenn das göttliche Licht in mich scheint, so muß es umhüllt sein, so wie meine Seele umhüllt ist ⟨vom Leib⟩«. Er sagt auch: Das göttliche Licht erscheint an fünferlei Leuten. Die ersten nehmen es nicht auf. Sie sind, wie das Vieh, ungemäß, ⟨das Licht⟩ aufzunehmen, wie man an einem Gleichnis erkennen kann: Träte ich an ein Wasser und wäre das aufgewühlt und trübe, so könnte ich mein Antlitz darin nicht erblicken wegen der Unebenheit ⟨der Wasseroberfläche⟩. – Den anderen wird ⟨nur⟩ wenig Licht sichtbar, so etwa wie das Aufblitzen eines Schwertes, wenn einer es fertigt. – Die Dritten empfangen mehr davon ⟨= vom göttlichen Licht⟩, ⟨soviel⟩ wie einen *großen* Blitz, der licht und gleich wieder finster ist; das sind alle die, die da abfallen vom göttlichen Licht in die Sünde. – Die Vierten empfangen noch mehr davon; aber zuweilen entzieht er ⟨= Gott mit seinem Licht⟩ sich aus keinem andern Grunde als dem, daß er sie reize und weit mache im Verlangen. Es ist gewiß: Wenn einer einem jeden von uns seinen Schoß füllen wollte, dann würde jeder von uns seinen Schoß weit öffnen, auf daß er viel empfangen könnte. Augustinus ⟨sagt⟩: »Wer viel empfangen will, der weite sein Verlangen«. – Die Fünften empfangen ein so großes Licht, wie wenn es Tag wäre, und doch ⟨nur⟩ wie durch einen Spalt verursacht. Daher spricht die Seele im Buch der Liebe: ›Mein Geliebter hat mich durch einen Spalt angeschaut; sein Antlitz war holdselig‹ ⟨Hohel. 2,9,14⟩. Daher sagt auch Sankt Augustinus: »Herr, du schenkst bisweilen so große Süße, daß, wenn sie zur Gänze gediehe und das dann nicht der

enweiz ich, waz himelrîche ist«. Ein *meister* sprichet: wer got bekennen wil, enist er niht gezieret mit götlîchen werken, er wirt widergeslagen ûf bœsiu dinc. Gehœret aber kein rât dar zuo, daz man got volkomenlîche bekenne? – Jâ, hie von sprichet diu sêle in *der minne buoche*: ›mîn liep sach mich ane durch ein venster‹ – daz ist: âne hindernisse –, ›und ich wart sîn gewar; er stuont bî der want‹ – daz ist: bî dem lîchamen, der nidervellic ist – und sprach: »tuo mir ûf, mîn vriundinne!« – daz ist: wan si ist zemâle mîn an der liebe, wan ›er ist mir und ich bin im aleine‹; ›mîn tûbe‹ – daz ist: einvaltic an der begerunge –, ›mîn schœne‹ – daz ist: an den werken –, ›stant ûf snelliclîche und kum ze mir! Daz kalte ist vergangen‹, dâ alliu dinc von sterbent; alsô lebent alliu dinc in dem warmen. ›Der regen ist entwichen‹ – daz ist wollust vergenclîcher dinge. ›Die bluomen sint entsprungen in unserm lande‹ – die bluomen sint diu vruht des êwigen lebens. ›Var hine, nordwint‹, der dâ derret! – dâ gebiutet got der bekorunge, daz si die sêle niht mê enhinder. ›Kum, wint von sûden, und durchwæje mînen garten, daz mîne wurze vliezen!‹ – dâ gebiutet got aller volkomenheit, ze komenne in die sêle.

Himmel wäre, ich nicht weiß, *was* der Himmel ist«. Ein Meister sagt: Wer Gott erkennen will und nicht geziert ist mit göttlichen Werken, der wird zurückgeworfen auf Böses. Gehört aber nun kein Mittel dazu, daß man Gott vollkommen erkenne? – Gewiß, hierüber spricht die Seele im Buch der Liebe: ›Mein Geliebter schaute mich an durch ein Fenster‹ ⟨Hohel. 2,9⟩ – das heißt: ohne Hindernis –, ›und ich ward seiner gewahr; er stand an der Wand‹ – das heißt: bei dem Körper, der hinfällig ist – ›und sprach: »Tu mir auf, meine Freundin«‹. ⟨Hohel. 5,2⟩ – das heißt: sie gehört mir völlig an in der Liebe, denn ›Er ist mir, und ich bin ihm allein‹ ⟨Hohel. 2,16⟩; ›meine Taube‹ ⟨Hohel. 2,14⟩ – das heißt: einfaltig im Begehren –, ›meine Schöne‹ – das heißt: in den Werken –, ›steh schnell auf und komm zu mir! Die Kälte ist vergangen‹ ⟨Hohel. 2,14,10,11⟩, durch die alle *sterben*; wiederum *leben* alle Dinge im Warmen. ›Der Regen ist verschwunden‹ ⟨Hohel. 2,11⟩ – das ist die Wollust vergänglicher Dinge. ›Die Blumen sind entsproßt in unserm Lande‹ ⟨Hohel. 2,12⟩: die Blumen sind die Frucht des ewigen Lebens. ›Fahr dahin, Nordwind!‹ ⟨Hohel. 4,16⟩, der da dörrt! – damit gebietet Gott der Versuchung, daß sie die Seele nicht weiter behindere. ›Komm, Südwind, und durchwehe meinen Garten, daß meine Düfte verströmen!‹ ⟨Hohel. 4,16⟩ – damit gebietet Gott aller Vollkommenheit, in die Seele zu kommen.

〈PREDIGT 58〉

Qui mihi ministrat, me sequatur, et ubi ego sum, illic et minister meus erit.

Disiu wort sprach unser herre Jêsus Kristus: ›swer mir dienet, der sol mir volgen, und dâ ich bin, dâ sol mîn dienære mit mir sîn‹.

An disen worten mac man merken driu dinc. Daz eine ist, daz man unserm herren volgen sol und dienen, dâ er sprichet: ›swer mir dienet, der sol mir volgen‹. Dar umbe vüegent disiu wort sant Secundô, daz sprichet als vil als ›der gote volget‹, wan er guot und lîp und alliu dinc hât gelâzen durch got. Alsô suln alle die lâzen, die gote volgen wellent, daz sie von gote gehindern mac. *Crisostomus* sprichet: daz ist ein swæriu rede den, die sich geneiget hânt ûf dise werlt und ûf lîplîchiu dinc: den sint sie gar süeze ze habenne und swære und bitter ze lâzenne. Hie bî mac man merken, wie swære etlîchen liuten sint ze lâzenne alliu lîplîchiu dinc, die geistlîcher dinge niht enbekennent. Als ich ouch mê gesprochen hân: war umbe ensmackent dem ôren niht süeziu dinc als dem munde? – Dar umbe, daz ez dar zuo niht gevüeget enist. Dar umbe enbekennet ein vleischlich mensche niht geistlîcher dinge, wan er dar zuo niht bereitet enist. Alsô ist dâ engegen einem bekanten menschen lîhte ze lâzenne alliu lîplîchiu dinc, der geistlîchiu dinc bekennet. Sant *Dionysius* sprichet, daz got sîn himelrîche biutet veile; und kein dinc enist sô snœde als daz himelrîche, sô ez veile ist, und niht enist sô edel und sô sælic ze habenne, sô ez vergolten ist. Dar umbe heizet ez snœde, wan ez einem ieglîchen veile ist umbe als vil, als er geleisten mac. Dar umbe sol der mensche geben allez, daz er hât, umbe daz himelrîche: sînen eigenen willen. Die wîle daz er iht beheltet sînes eigenen willen, sô enhât er daz

PREDIGT 58

Qui mihi ministrat, me sequatur, et ubi ego sum, illic et minister meus erit ⟨Ioh. 12,26⟩.

Diese Worte sprach unser Herr Jesus Christus: ›Wer mir dient, der soll mir folgen, und wo ich bin, da soll mein Diener mit mir sein‹ ⟨Joh. 12,26⟩.

An diesen Worten kann man dreierlei erkennen. Das eine ist, daß man unserm Herrn *folgen* und dienen soll, wenn er spricht: ›Wer mir dient, der soll mir *folgen*‹. Darum passen diese Worte auf Sankt Secundus, was soviel besagt wie »der Gott folgt«, denn er ⟨= Secundus⟩ hat Gut und Leben und alles um Gottes willen hingegeben. So auch sollen alle die, die Gott folgen wollen, ablassen von dem, was sie an Gott hindern kann. Chrysostomus sagt: Das ist eine schwere Aussage für diejenigen, die sich dieser Welt und materiellen Dingen zugewandt haben: für die sind diese gar süß zu besitzen und schwer und bitter zu lassen. Hieran kann man erkennen, wie schwer es gewissen Leuten fällt, die von geistigen Dingen nichts wissen, von allen materiellen Dingen abzulassen. Wie ich schon öfters gesagt habe: Warum schmecken dem Ohr süße Dinge nicht ebenso wie dem Munde? – Darum, weil es dazu nicht geschickt ist. Darum erkennt ein im Fleische lebender Mensch keine geistigen Dinge, weil er dazu nicht gerüstet ist. Demgegenüber fällt es einem einsichtsvollen Menschen, der geistige Dinge erkennt, leicht, von allen materiellen Dingen abzulassen. Sankt Dionysius sagt, daß Gott sein Himmelreich feilbietet; kein Ding aber ist so geringwertig wie das Himmelreich, wenn es feil ist; nichts jedoch ist so edel und so beglückend zu besitzen, wie wenn es ⟨= das Himmelreich⟩ verdient ist. Darum heißt es geringwertig, weil es jedem um soviel feil ist, wie er aufzubringen vermag. Darum soll der Mensch alles, was er hat, für das Himmelreich hingeben: ⟨insbesondere⟩ seinen Eigenwillen. Solange er ⟨noch⟩ etwas von seinem Eigen-

himelrîche niht vergolten. Der sich selben lætzet und sînen eigenen willen, dem sint lîhte ze lâzenne alliu lîplîchiu dinc. Als ich ouch mê gesprochen hân, wie ein meister lêrte sînen jünger, wie er dar zuo kæme, daz er geistlîchiu dinc bekente. Dô sprach der jünger: ›meister, nâch dîner lêre sô bin ich erhaben und bekenne, daz alliu lîplîchiu dinc sint als ein klein schif, daz dâ swebet in dem mer, und als ein vogel, der dâ vliuget in dem lufte‹. Wan alliu geistlîchiu dinc sint erhaben über diu lîplîchen; ie sie mê erhaben sint, ie sie sich mê wîtent und besliezent diu lîplîchen dinc. Dar umbe sint diu lîplîchen dinc kleine wider diu geistlîchen; und ie diu geistlîchen dinc hœher sint, ie sie grœzer sint; und ie kreftiger sie sint an den werken, ie lûterer sie sint an dem wesene. Ich hân ez ouch mê gesprochen und ist gewis und ein wâriu rede: ob ein mensche ze tôde hungeric wære, und büte man im die besten spîse, er stürbe ê hungers, ê er ir iemer gesmeckte oder enbizze, gotes glîchnisse enwære dar ane. Und ob der mensche ze tôde vrostic wære, swaz kleider man im büte, er enmöhte niemer hant dar ane gelegen noch an sich geziehen, gotes glîchnisse enwære denne dar ane. Diz ist von dem êrsten: wie man sol lâzen alliu dinc und gote volgen.

Daz ander: in welher wîse wir unserm herren dienen suln. Sant *Augustînus* sprichet: »der ist ein getriuwer dienære, der an allen sînen werken niht engesuochet wan gotes êre aleine«. Ouch sprichet her *Dâvît*: ›got ist mîn herre, ich sol im dienen‹, wan er hât mir gedienet, und an allem sînem dienste enbedorfte er mîn niht wan durch mînen nutz aleine; alsô sol ich im wider dienen und sîne êre aleine suochen. Des entuont ander herren niht; sie suochent irn eigenen nutz an irm dien ste, wan sie dienent uns dar umbe aleine, daz sie unser geniezen. Dar umbe sîn wir in niht grôzes dienstes pflihtic; nâch der grœze des dienstes und edelkeit sô sol wesen der lôn.

willen behält, solange hat er das Himmelreich nicht verdient. Wer von sich selbst und von seinem Eigenwillen abläßt, dem fällt es leicht, von allen materiellen Dingen abzulassen. Wie ich schon öfter erzählt habe, daß ein Meister seinen Jünger darüber belehrte, wie er dahin kommen könnte, daß er geistige Dinge erkennte. Da sagte der Jünger: »Meister, durch deine Belehrung bin ich erhöht und erkenne, daß alle materiellen Dinge wie ein kleines Schiff sind, das da im Meer schaukelt, und wie ein Vogel, der in der Luft flattert«. Denn alle geistigen Dinge sind über die materiellen erhaben; je mehr sie erhaben sind, um so mehr weiten sie sich und umschließen sie die materiellen Dinge. Darum sind die materiellen Dinge klein gegenüber den geistigen; und je höher die geistigen Dinge sind, um so größer sind sie; und je kräftiger sie sind in den Werken, um so lauterer sind sie in ihrem Sein. Ich habe auch schon öfters gesagt, und es ist gewiß und eine wahre Aussage: Wenn ein Mensch zu Tode hungrig wäre und man ihm die beste Speise böte, er würde eher Hungers sterben, ehe er sie je schmeckte oder kostete, wenn nicht Gottes Gleichnis darin wäre. Und wenn der Mensch zu Tode fröstelte, was immer man an Kleidern ihm anböte, er könnte sie niemals anrühren noch anziehen, wenn nicht Gottes Gleichnis darin wäre. Dies betrifft das erste: wie man von allen Dingen ablassen und Gott ⟨= Christus⟩ *folgen* soll.

Das zweite: auf welche Weise wir unserm Herrn *dienen* sollen. Sankt Augustinus sagt: »Der ist ein getreuer Diener, der in allen seinen Werken nichts sucht als Gottes Ehre allein«. Auch spricht Herr David: ›Gott ist mein Herr, ihm will ich dienen‹ ⟨vgl. Josue 24,18/24⟩, denn er hat mir gedient, und bei all seinem Dienst bedurfte er meiner nur um meines Nutzens willen; so ⟨auch⟩ soll ich ihm wieder dienen und nur *seine* Ehre suchen. Das tun andere Herren nicht; bei *ihrem* Dienst ⟨den sie uns erweisen⟩ suchen sie ⟨nur⟩ ihren *eigenen* Nutzen, denn sie dienen uns nur zu dem Ende, uns auszunutzen. Darum sind wir ihnen nicht zu großem Dienst verpflichtet, ⟨denn⟩ nach der Größe und dem Adel des Dienstes soll der Lohn ⟨= Gegendienst⟩ bemessen sein.

Daz dritte ist, daz wir prüeven disen lôn, daz unser herre sprichet: ›dâ ich bin, dâ sol mîn dienære mit mir sîn‹. Wâ ist diu wonunge unsers herren Jêsû Kristî? Daz ist: an der einunge sînes vaters. Daz ist ein alze grôzer lôn, daz alle, die im dienent, suln an der einunge mit im wonen. Dar umbe sprach sant Philippus, dô unser herre hâte gesaget von sînem vater: ›herre, wîse uns dînen vater, und uns genüeget‹, als ob er spræche, daz im genüegete an dem sehenne. Michel grœzer genüegunge suln wir haben an der bîwonunge. Ouch sprach sant Pêtrus, dô sich unser herre verwandelte ûf dem berge und bewîsete in ein glîchnisse der klârheit, diu in dem himel ist: dô bat er unsern herren, dâ êwiclîche ze blîbenne. Unmâzen grôze begerunge sölten wir haben ze der einunge unsers herren gotes. Die einunge unsers herren gotes sol man merken bî einem underscheide: als got drîvaltic ist an den persônen, alsô ist er ein an der natûre. Alsô sol man ouch verstân die einunge unsers herren Jêsû Kristî mit sînem vater und der sêle. Als wîz und swarz underscheiden ist – ir einez enmac daz ander niht gelîden, daz wîze enist niht swarz –, alsô ist iht und niht. Niht ist daz, daz von nihte niht genemen enmac; iht ist daz, daz von ihte iht nimet. Alsô ist ez alzemâle an gote: swaz iht ist, daz ist an gote alzemâle; des engebristet dâ niht. Swanne diu sêle mit gote vereinet wirt, sô hât si an im allez, daz iht ist, an aller volkomenheit. Diu sêle vergizzet dâ ir selbes und aller dinge, als si an ir selben ist, und bekennet sich an gote götlich, als vil als got in ir ist; und als vil minnet si sich an im götlich und ist mit im vereinet âne underscheit, daz si nihtes wan sîn engebrûchet und sich sîn vröuwet. Waz wil der mensche mê gern oder wizzen, swanne er mit gote alsô sæliclîche vereinet ist? Ze dirre einunge hât unser herre den

Das dritte ist dies: daß wir achten sollen auf diesen *Lohn* ⟨nämlich darauf⟩, daß unser Herr spricht: ›wo ich bin, da soll mein Diener mit mir sein‹. Wo ist die Wohnung unsers Herrn Jesu Christi? Die ist in dem Einssein mit seinem Vater. Es ist ein allzu großer Lohn, daß alle, die ihm dienen, im Einssein mit ihm wohnen sollen. Darum sagte Sankt Philippus, als unser Herr von seinem Vater gesprochen hatte: ›Herr, zeige uns deinen Vater, und es wird uns genügen‹ ⟨Joh. 14,8⟩, als habe er sagen wollen, daß es ihm am ⟨bloßen⟩ Sehen genügen würde. Ein um vieles größeres Genügen ⟨aber⟩ sollen wir an der *Beiwohnung* haben. Auch sagte Sankt Petrus, als sich unser Herr auf dem Berge ⟨Tabor⟩ verklärte und ihnen ⟨= den drei Aposteln⟩ ein Gleichnis des Glanzes, der in dem Himmel ist, vor Augen führte: da bat er unsern Herrn, dort ewig zu bleiben ⟨vgl. Matth. 17,1/4; Mark. 9,1/4; Luk. 9,28/33⟩. Maßlos großes Verlangen sollten wir nach der Vereinigung mit unserm Herrn und Gott haben. Dieses Einssein mit unserm Herrn und Gott soll man aus folgender Unterweisung erkennen: So wie Gott dreifaltig in den Personen ist, so ist er Eines in der Natur. So soll man auch das Einssein unseres Herrn Jesu Christi mit seinem Vater und mit der Seele verstehen. So wie Weiß und Schwarz unterschieden sind – ihrer eines kann das andere nicht ertragen, das Weiße ist nicht schwarz –, so steht es auch mit dem Etwas und dem Nichts. *Nichts* ist das, was von *nichts* etwas empfangen kann; *etwas* ⟨hingegen⟩ ist das, was von *etwas* etwas empfängt. Ganz so ist es in Gott: Was immer *etwas* ist, das ist allzumal in Gott; davon fehlt dort nichts. Wenn die Seele mit Gott vereint wird, so hat sie in ihm alles, was *etwas* ist, in ganzer Vollkommenheit. Die Seele vergißt dort sich selbst, wie sie an sich selbst ist, und alle Dinge und erkennt sich in Gott als göttlich, soweit Gott in ihr ist; und soweit liebt sie sich in ihm als göttlich und ist mit ihm unterschiedslos vereint, so daß sie nichts als ihn genießt und sich seiner erfreut. Was will der Mensch mehr begehren oder wissen, wenn er so beglückt mit Gott vereint ist? Zu dieser Vereinigung ⟨mit Gott⟩ hat unser Herr den Menschen ge-

menschen geschaffen. Dô her Âdam daz gebot brach, dô wart er ûz dem paradîse gestôzen. Dô saste unser herre zweier hande huote vür daz paradîs: einen engel und ein viuric swert, daz sneit ze beiden enden. Daz bediutet zwei dinc, durch diu der mensche wider ze dem himel komen sol, als er dâ von gevallen ist. Daz êrste: durch engelische natûre. Sant *Dionysius* sprichet, »daz engelischiu natûre ist als vil als diu *off*enunge götlîches liehtes«. An den engeln durch die engel und an dem liehte sol diu sêle widerkriegen ze gote, biz daz si wider kumet an den êrsten ursprunc. – Daz ander: durch daz viuric swert, daz ist, daz diu sêle ⟨wider⟩ komen sol durch guotiu und götlîchiu werk, diu in viuriger minne getân werdent durch got und den ebenkristen.

Daz uns daz geschehe, des helfe uns got. Âmen.

schaffen. Als Herr Adam jenes Gebot brach, da ward er aus dem Paradies verstoßen. Da setzte unser Herr zweierlei Wache vor das Paradies: einen Engel und ein flammendes Schwert, das zweischneidig war. Das bedeutet zweierlei, wodurch der Mensch wieder zum Himmel kommen kann, wie er daraus gefallen ist. Zum ersten: durch die Natur des Engels. Sankt Dionysius sagt, »daß die Engelsnatur soviel besagt wie die Offenbarung des göttlichen Lichtes«. Mit den Engeln durch die Engel und mit dem ⟨göttlichen⟩ Lichte soll die Seele zurückstreben zu Gott, bis daß sie wieder in den ersten Ursprung gelangt. – Zum zweiten: durch das flammende Schwert, das heißt, daß die Seele zurückkommen soll durch gute und göttliche Werke, die in feuriger Liebe um Gottes und des Mitchristen willen getan werden.

Daß uns das widerfahre, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 59⟩

Dâniêl der wissage sprichet: ›wir volgen dir nâch von allem herzen und vürhten dich und suochen dîn antlütze‹.

Disiu rede vüeget wol ze dem, daz ich gester sprach: ›ich hân in geruofet und in geladen und hân in gelocket, und in mich ist komen der geist der wîsheit, und ich hân in geahtet vür alliu künicrîche und vür gewalt und vür hêrschaft und vür golt und silber und vür edelgesteine, und alliu dinc hân ich geahtet gegen dem geiste der wîsheit als ein sandes korn und als einen pfuol und als ein niht‹. Daz ist ein offenbære zeichen, daz der mensche habe ›den geist der wîsheit‹, der alliu dinc ahtet als ein lûter niht. Wer dehein dinc iht ahten mac, in dem enist niht ›der geist der wîsheit‹. Daz er sprach: ›als ein sandes korn‹, daz was ze kleine; daz er sprach: ›als einen pfuol‹, daz was ouch ze kleine; daz er sprach: ›als ein niht‹, daz was wol gesprochen, wan alliu dinc sint ein lûter niht gegen ›dem geiste der wîsheit‹. ›Ich hân in geruofet und in gelocket und in geladen, und in mich ist komen der geist der wîsheit‹. Wer im ruofet in dem allerinnigesten, in den kumet ›der geist der wîsheit‹.

Ez ist ein kraft in der sêle, diu ist wîter dan alliu disiu werlt. Ez muoz gar wît sîn, dâ got inne wonet. Etlîche liute die ›enladent‹ niht în ›den geist der wîsheit‹; sie ›ladent‹ în gesuntheit und rîchtuom und wollust; aber in die enkumet niht ›der geist der wîsheit‹. Dar umbe sie bitent, daz ist in lieber dan got – als der einen pfenninc gibet umbe ein brôt, der hât daz brôt lieber dan den pfenninc –; sie machent got ze irm knehte. ›Tuo mir daz, und mache mich gesunt‹, spræche ein rîcher man; ›bite, waz dû wilt, ich gibe dir ez!‹, und bæte er danne umbe einen helbelinc, daz wære ein affenheit; und bæte er in umbe hundert mark, er gæbe im ez gerne. Dar umbe ist

PREDIGT 59

Daniel, der Prophet, spricht: ›Wir folgen dir nach von ganzem Herzen und fürchten dich und suchen dein Antlitz‹ ⟨Dan. 3,41⟩.

Dieser Ausspruch paßt gut zu dem, was ich gestern sagte: ›Ich habe ihn gerufen und ihn geladen und habe ihn gelockt, und der Geist der Weisheit ist in mich gekommen, und ich habe ihn höher geschätzt als alle Königreiche und als Macht und Herrschaft und als Gold und Silber und als Edelsteine, und ich habe alles, verglichen mit dem Geist der Weisheit, wie ein Sandkorn und wie Kot und wie ein Nichts angesehen‹ ⟨Weish. 7,7/9⟩. Es ist ein deutliches Zeichen, daß der Mensch den ›Geist der Weisheit‹ habe, wenn er alle Dinge als ein reines Nichts ansieht. Wer irgendein Ding als ein Etwas ansieht, in dem ist nicht ›der Geist der Weisheit‹. Wenn er ⟨= »der Weise«⟩ sprach: ›wie ein Sandkorn‹, dann war das zu wenig; wenn er sprach: ›wie Kot‹, dann war auch das zu wenig; wenn er ⟨aber⟩ sprach: ›wie ein Nichts‹, dann war das treffend gesagt, denn alle Dinge sind ein reines Nichts gegenüber ›dem Geist der Weisheit‹. ›Ich habe ihn gerufen und ihn gelockt und ihn geladen, und der Geist der Weisheit ist in mich gekommen‹. Wer ihn im Allerinnersten ruft, in den kommt ›der Geist der Weisheit‹.

Es ist eine Kraft in der Seele, die ist weiter als diese ganze Welt. Es muß gar weit sein, worin Gott wohnt. Manche Leute »laden« nicht den ›Geist der Weisheit‹ ein; sie »laden« ⟨vielmehr⟩ ein Gesundheit und Reichtum und Wollust; in die aber kommt ›der Geist der Weisheit‹ nicht. Worum sie bitten, das ist ihnen lieber als Gott – wie wenn einer einen Pfennig für ein Brot gibt, der hat das Brot lieber als den Pfennig –; sie machen Gott zu ihrem Knecht. »Tu mir dies, und mache mich gesund«, spräche ⟨wohl⟩ ein reicher Mann; »bitte, um was du willst, ich werde es dir geben«; und bäte dann einer um einen Heller, so wäre das eine Torheit; und bäte er ihn um hundert Mark, er gäbe sie ihm gern. Darum ist

ez gar ein tôrheit, der got bitet umbe iht anders dan umbe sich selben; daz ist im unwert, wan er engibet niht lieber dan sich selben. Ein *meister* sprichet: alliu dinc hânt ein warumbe, aber got enhât kein warumbe; und der mensche, der got bitet umbe iht anders dan umbe sich selben, der machet got ein warumbe.

Nû sprichet er: ›mit dem geiste der wîsheit ist mir komen allez guot zemâle‹. Diu gâbe der wîsheit ist diu edelste gâbe under den siben gâben. Got der engibet dirre gâben keine, er engebe sich selben ze dem êrsten und glîche und geberlîche. Allez, daz dâ guot ist und lust und trôst bringen mac, daz hân ich allez in ›dem geiste der wîsheit‹, und alle süezicheit, daz niht ûz blîbet als grôz als einer nâdel spitze; und wære doch ein kleine dinc, man enhæte ez denne zemâle und glîche und rehte, als es got gebrûchet; alsô gebrûche ich es glîche, daz selbe in sîner natûre. Wan in ›dem geiste der wîsheit‹ dâ würket er al glîche, alsô daz daz minste wirt als daz meiste und niht daz meiste als daz minste: als der ein edel zwî pflanzet in einen groben stok, dâ wirt alliu diu vruht nâch der edelkeit des zwîs und niht nâch der gropheit des stockes. Alsô geschihet in disem geiste: dâ werdent alliu werk glîch, wan dâ wirt daz minste als daz meiste und niht daz meiste als daz minste. Er gibet sich selben geberlîche, wan daz edelste werk in gote ist gebern, ob einez in gote edeler wære dan daz ander; wan got hât allen sînen lust in dem geberne. Allez, daz mir angeborn ist, daz enmac mir nieman genemen, ez ensî denne, daz er mich mir selben beneme. Allez, daz mir zuogevallen mac, daz mac ich verliesen; dar umbe gebirt sich got zemâle in mich, daz ich in niemer verliese; wan allez, daz mir angeborn ist, daz enverlür ich niht. Got hât allen sînen lust in der geburt, und dar umbe gebirt er sînen sun in uns,

es eine völlige Torheit, wenn einer Gott um etwas anderes als um ihn selbst bäte; das schätzt er nicht, denn er gibt nichts lieber als sich selbst. Ein Meister sagt: Alle Dinge haben ein Warum ⟨= eine Zweckursache⟩, Gott aber hat kein Warum; und der Mensch, der Gott um etwas anderes bittet als um ihn selbst, der schafft Gott ein Warum.

Nun spricht er ⟨= »der Weise«⟩: ›Mit dem Geiste der Weisheit ist mir zugleich alles Gut gekommen‹ ⟨Weish. 7,11⟩. Die Gabe der Weisheit ist die edelste Gabe unter den sieben Gaben ⟨des Heiligen Geistes⟩. Gott gibt keine dieser Gaben, ohne sich zuerst selbst und gleicherweise und auf gebärende Weise zu geben. Alles, was da gut ist und Lust und Trost zu bringen vermag, das alles habe ich im ›Geiste der Weisheit‹, und alle Süße, ⟨und zwar so,⟩ daß nicht soviel wie eine Nadelspitze draußen ⟨= außerhalb des ›Geistes der Weisheit‹⟩ bleibt; und doch wäre das ⟨alles⟩ geringfügig ⟨ein unbedeutendes, nichtiges Ding⟩, wenn man es nicht völlig und gleich und recht so hätte, wie Gott es genießt; so auch genieße ich in gleicher Weise dasselbe in seiner Natur. Denn im ›Geiste der Weisheit‹ wirkt er ganz gleichmäßig, so daß das Kleinste wie das Größte, nicht aber das Größte wie das Kleinste wird: so wie wenn einer ein edles Pfropfreis auf einen groben Stamm pfropft, dann gerät die ganze Frucht nach der Edelkeit des Reises und nicht nach der Grobheit des Stammes. So auch geschieht es in diesem Geiste: da werden alle Werke gleich, denn da wird das Kleinste wie das Größte, nicht aber das Größte wie das Kleinste. Er gibt sich selbst auf gebärende Weise, denn das edelste Werk in Gott ist das Gebären, dafern ⟨überhaupt⟩ das eine in Gott edler wäre als das andere; denn Gott hat seine ganze Lust in dem Gebären. Alles, was mir angeboren ist, das kann mir niemand nehmen, es sei denn, daß er mich mir selbst nähme. ⟨Hingegen⟩ alles, was mir *zufallen* kann, das kann ich ⟨auch⟩ verlieren; darum gebiert sich Gott ganz in mich, auf daß ich ihn niemals verliere; denn alles, was mir *angeboren* ist, das könnte ich nicht verlieren. Gott hat seine ganze Lust in der Geburt, und darum gebiert er seinen Sohn in uns, auf daß wir unsere

daz wir allen unsern lust dar inne haben und wir den selben natiurlîchen sun mit im gebern; wan got hât allen sînen lust in der geburt, und dar umbe sô gebirt er sich in uns, daz er allen sînen lust habe in der sêle und daz wir allen unsern lust haben in im. Dar umbe sprach Kristus, als sant *Johannes* schrîbet in dem êwangeliô: ›sie volgent mir nâch‹. Gote eigenlîche nâchvolgen, daz ist guot: daz wir sînem wíllen nâchvolgen, als ich gester sprach: ›dîn wille werde‹. Sant *Lukas* schribet in dem êwangeliô, daz unser herre sprach: ›wer mir welle nâchvolgen, der verzîhe sich sîn selbes und neme sîn kriuze und volge mir nâch‹. Der sich sîn selbes eigenlîche verzige, der wære eigenlîche gotes, und got wære eigenlîche sîn; des bin ich alsô gewis, als daz ich mensche bin. Dem menschen sint alliu dinc als lîhte ze lâzenne als ein linse; und ie mê gelâzen, ie lieber.

Sant *Paulus* begerte durch gotes willen von gote gescheiden sîn durch sîner brüeder willen. Hie mite sint die *meister* sêre bekümbert und zwîvelnt sêre dar ane. Etlîche sprechent, er meinte eine wîle. Daz enist alzemâle niht wâr; als ungerne einen ougenblik als êwiclîche, und ouch als gerne êwiclîche als einen ougenblik. Swanne er gotes willen vürsetzet, sô ez danne ie lenger wære, ie lieber im wære, und sô diu pîne ie grœzer wære, ie lieber si im wære, rehte als ein koufman: dâ er vür wâr wiste, daz er umbe eine mark koufte, daz im daz zehen gülte, waz marken er danne hæte, die legete er alle dar ane, und waz arbeit er hæte, daz er eht sicher wære, daz er heim kæme mit lîbe und deste mê dar ane gewünne – daz wære im allez liep. Alsô was sant Paulus: waz er wiste, daz gotes wille was,– ie lenger, ie lieber, und ie mê pîne, ie grœzer vröude; wan gotes willen ervüllen, daz ist himelrîche, und ie lenger wille, ie mê himelrîche, und ie grœzer pîne in gotes willen, ie mê sælicheit.

ganze Lust darin haben und wir denselben natürlichen Sohn mit ihm gebären; denn Gott hat seine ganze Lust in der Geburt, und darum gebiert er sich in uns, auf daß er seine ganze Lust in der Seele und wir unsere ganze Lust in ihm haben. Darum sprach Christus, wie Sankt Johannes im Evangelium schreibt: ›Sie folgen mir nach‹ ⟨Joh. 10,27⟩. Gott im eigentlichen Sinne nachzufolgen, das ist gut: daß wir seinem Willen nachfolgen, wie ich gestern sprach: ›dein Wille geschehe!‹ ⟨Matth. 6,10⟩. Sankt Lukas schreibt in dem Evangelium, daß unser Herr sprach: ›Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz und folge mir nach‹ ⟨Luk. 9,23⟩. Wer sich selbst im eigentlichen Sinne verleugnete, der gehörte ganz eigentlich Gott, und Gott gehörte ganz eigentlich ihm; dessen bin ich so gewiß, wie daß ich Mensch bin. Einem solchen Menschen sind alle Dinge so leicht hinzugeben wie eine Linse; und je mehr hingegeben, um so lieber.

Sankt Paulus begehrte, um Gottes willen für seine Brüder von Gott geschieden zu sein ⟨Röm. 9,3⟩. Hiermit tun sich die Meister sehr schwer, und es bereitet ihnen große Zweifel. Manche sagen, er habe ⟨nur⟩ eine Weile gemeint. Das ist ganz und gar nicht wahr: ebenso ungern einen Augenblick wie ewig und ebenso gern ewig wie einen Augenblick. Wann immer er ⟨= der rechtgesinnte Mensch⟩ sich Gottes Willen vor Augen hält, je länger es ⟨= von Gott geschieden zu sein⟩ dann wäre, um so lieber wäre es ihm, und je größer die Pein wäre, um so lieber wäre sie ihm, genauso wie bei einem Kaufmann: wenn der als sicher wüßte, daß das, was er für eine Mark kaufte, ihm zehn einbrächte, der würde, soviel Mark er besäße und soviel Mühe er dabei hätte, daran legen, wenn er nur sicher wäre, daß er lebend heim käme und um soviel mehr dabei gewönne – das alles wäre ihm lieb. Ganz so war es mit Sankt Paulus: Wovon er wußte, daß es Gottes Wille war, – ⟨das war ihm⟩ je länger, um so lieber, und je mehr Pein, um so größer die Freude; denn Gottes Willen zu erfüllen, das ist das Himmelreich, und je länger ⟨dieser⟩ Wille ⟨andauert⟩, um so mehr Himmelreich; und je größer die Pein in Gottes Willen, um so mehr Seligkeit.

›Verlöugene dîn selbes und biut ûf dîn kriuze!‹ Daz sprechent die *meister*, daz sî pîne: vasten und ander pîne. Ich spriche, ez sî pîne ábelegen, wan niht dan vröude volget disem wesene. Dar nâch sprichet er: ›ich gibe in daz leben‹. Aber vil ander dinge, diu an vernünftigen dingen sint, diu sint zuoval; aber daz leben ist ieglîcher vernünftigen crêatûre eigen als ir wesen. Dar umbe sprichet er: ›ich gibe in daz leben‹, wan sîn wesen ist sîn leben; wan got der gibet sich alzemâle, wan er sprichet: ›ich gibe‹. Kein crêatûre vermöhte daz, daz si ez gæbe; wære ez mügelich, daz ez dehein crêatûre geben möhte, sô hæte got die sêle alsô zart, daz er ez niht gelîden enmöhte, sunder er wil ez selber geben. Gæbe ez ein crêatûre, daz wære der sêle unwert; si ahtete sîn als wênic als einer mücken. Rehte als dâ ein keiser einem menschen einen apfel gæbe, den ahtete er hœher, dan ob im ein ander mensche einen rok gæbe; alsô enmac diu sêle ouch niht gelîden, daz si ez von ieman anders næme dan von gote. Dar umbe sprichet er: ›ich gibe‹, daz diu sêle volkomene vröude habe in dem gebenne.

Nû sprichet er: ›ich und der vater sîn ein‹: diu sêle in gote und got in ir. Der wazzer tæte in ein vaz, sô gienge daz vaz umbe daz wazzer, aber daz wazzer enwære niht in dem vazze, noch daz vaz enwære ouch niht in dem wazzer; aber diu sêle ist als gar ein mit gote, daz einez âne daz ander niht enmac verstanden werden. Man verstât die hitze wol âne daz viur und den schîn âne die sunnen; aber got der enkan sich niht verstân âne die sêle und die sêle âne got; als gar ein sint sie.

Diu sêle enhât niht underscheides von unserm herren Jêsû

›Verleugne dich selbst und nimm dein Kreuz auf!‹ ⟨Luk. 9,23⟩. Die Meister sagen, Pein sei: Fasten und andere ⟨Selbst-⟩Peinigung ⟨= Bußübung⟩. Ich aber sage, dies ⟨d. h. das Fasten u. a.⟩ sei vielmehr ein *Ablegen* der Pein, denn nichts als Freude folgt aus diesem Verhalten ⟨= aus dieser vermeintlichen Pein des Fastens⟩. Im weiteren ⟨= nach dem Ausspruch oben S. 628,5f. aus Joh. 10,27⟩ spricht er ⟨= Christus⟩: ›Ich gebe ihnen das Leben‹ ⟨Joh. 10,28⟩. Viel anderes aber ⟨als Leben⟩, was sich an Vernunftwesen findet, ist Akzidens; das Leben jedoch ist jeglicher vernunftbegabten Kreatur als ihr Sein eigen. Darum spricht er: ›Ich gebe ihnen das Leben‹, denn sein Sein ist sein Leben, gibt doch Gott sich ⟨selbst⟩ ganz und gar, denn er sagt: ›*Ich* gebe‹. Keine Kreatur vermöchte es ⟨= das Leben⟩ zu geben; wäre es möglich, daß irgendeine Kreatur es zu geben vermöchte, so hätte Gott die Seele ⟨doch⟩ so lieb, daß er dies ⟨d. h., daß eine Kreatur der Seele das Leben gäbe⟩ nicht dulden könnte; vielmehr will er es ⟨ihr⟩ selber geben. Gäbe es ⟨= Akkus.: das Leben der Seele⟩ eine Kreatur, so würde das der Seele zuwider sein; sie würde es so wenig wie eine Mücke beachten. Ganz so, wie wenn ein Kaiser einem Menschen einen Apfel gäbe, den würde der Mensch höher schätzen, als wenn ein anderer ihm einen Rock gäbe; ebenso kann die Seele auch nicht dulden, daß sie das Leben von jemand anderem als von Gott empfinge. Darum sagt er: ›*Ich* gebe‹, auf daß die Seele vollkommene Freude an diesem Geben habe.

Nun spricht er: ›Ich und der Vater sind eins‹ ⟨Joh. 10,30⟩: die Seele in Gott und Gott in ihr. Wenn man Wasser in ein Gefäß gäbe, so umfinge das Gefäß das Wasser, das Wasser aber wäre nicht in dem Gefäß, noch wäre das Gefäß in dem Wasser; die Seele aber ist so ganz eins mit Gott, daß eines ohne das andere nicht verstanden werden kann. Wohl kann man die Hitze ohne das Feuer und den Schein ohne die Sonne denken; Gott aber kann sich nicht ohne die Seele und die Seele nicht ohne Gott ⟨= ohne sich selbst⟩ denken; so völlig eins sind sie.

Die Seele hat keinerlei Unterschied gegenüber unserm

Kristô, wan daz diu sêle hât ein gröber wesen; wan sîn wesen ist an der êwigen persône. Wan als vil als si ir gropheit abeleget – und möhte si ez alzemâle abegelegen –, sô wære si alzemâle daz selbe; und allez, daz man gesprechen mac von unserm herren Jêsû Kristô, daz möhte man sprechen von der sêle.

Ein *meister* sprichet: gotes minstes des sint vol alle crêatûren, und sîn grœze enist niergen. Ich wil iu sagen ein mære: ein mensche vrâgete einen guoten menschen, waz daz meinte, daz in etwenne als wol geluste ze andâht und ze gebete, und ze einem andern mâle engeluste es in niht. Dô antwurte er im alsô: der hunt, der den hasen gesihet, und er in gesmecket und er ûf daz spor kumet, sô loufet er dem hasen nâch; aber die andern sehent disen loufen, und loufent ouch sie, und die verdriuzet schiere und lâzent abe. Alsô ist ez umbe einen menschen, der got gesehen hât und sîn gesmecket hât: der enlæzet niht abe, er loufet alwege. Dâ von sprichet *Dâvît*: ›smecket und sehet, wie süeze got ist!‹ Disen menschen enverdriuzet niht; aber die andern verdriuzet schiere. Etlîche liute loufent vor gote, etlîche neben gote, etlîche die volgent gote nâch. Die vor gote loufent, daz sint, die irm eigenen willen volgent und enwellent gotes willen niht loben; daz ist alzemâle bœse. Die andern, die gânt neben gote, die sprechent: ›herre, ich enwil niht anders, dan daz dû wilt‹. Sint sie aber siech, sô begernt sie, daz got wölte, daz sie gesunt wæren, und daz mac bestân. Die dritten die volgent gote nâch; swar er wil, dâ volgent sie im williclîche, und dise sint volkomen. Dâ von sprichet sant *Johannes* in dem buoche der tougene: ›sie volgent dem lambe nâch, swar ez gât‹. Dise liute volgent gote nâch, swar er sie leitet: in siechtagen oder in gesuntheit, ze glücke oder in unglücke. Sant Pêter gienc vor gote; dô sprach unser herre: ›tiuvel, ganc hinder mich!‹

Herrn Jesus Christus; nur hat die Seele ein gröberes Sein, denn *sein* Sein ist mit der ewigen ‹göttlichen› Person ‹des Sohnes› verbunden. Denn, soweit sie ‹= die Seele› ihre Grobheit ablegt – und könnte sie sie völlig ablegen –, so wäre sie ganz dasselbe ‹wie Christus›; und alles, was man von unserm Herrn Jesus Christus aussagen kann, das könnte man auch von der Seele aussagen.

Ein Meister sagt: Gottes Kleinstes, dessen sind alle Kreaturen voll, und seine Größe ‹= sein Größtes› ist nirgends. Ich will euch eine Mär erzählen: Ein Mann fragte einen guten Menschen, was es zu bedeuten habe, daß es ihn zuweilen so sehr zu Andacht und Gebet gelüste, ein andermal aber ihn nicht danach gelüste. Da antwortete jener ihm dies: Der Hund, der den Hasen erblickt und ihn wittert und ‹so› auf die Spur kommt, der läuft dem Hasen nach; die anderen ‹Hunde› aber sehen ‹zwar› jenen ‹Hund› laufen, und so laufen auch sie; aber alsbald verdrießt es sie, und sie lassen ab. So auch ist es mit einem Menschen, der Gott erblickt und ihn gewittert hat: der läßt nicht ab, beständig ‹hinter ihm her› zu laufen. Daher spricht David: ›Schmecket und sehet, wie süß Gott ist!‹ ‹Ps. 33,9›. Einen solchen Menschen verdrießt es nicht; die anderen aber verdrießt es alsbald ‹, Gott nachzujagen›. Manche Leute laufen Gott vorauf, manche neben Gott her, manche folgen Gott nach. Die Gott vorauflaufen, das sind die, die ihrem Eigenwillen folgen und die Gottes Willen nicht billigen wollen; das ist völlig böse. Die anderen, die neben Gott hergehen, die sagen: »Herr, ich will nichts anderes, als was du willst«. Sind sie aber krank, so begehren sie, daß Gott wollte, daß sie gesund wären, und das mag hingehen. Die dritten aber folgen Gott nach, wohin er will; dahin folgen sie ihm willig, und diese sind vollkommen. Daher spricht Sankt Johannes im Buche der Offenbarung: ›Sie folgen dem Lamm nach, wohin es auch geht‹ ‹Geh. Offenb. 14,4›. Diese Leute folgen Gott nach, wohin immer er sie leitet: in Krankheit oder in Gesundheit, zu Glück oder zu Unglück. Sankt Peter ging Gott vorauf; da sprach unser Herr: ›Teufel, geh hinter mich!‹ ‹Matth. 16,23› Nun sprach

Nû sprach unser herre: ›ich bin in dem vater, und der vater ist in mir‹. Alsô ist got in der sêle, und diu sêle ist in gote.

Nû sprichet er: ›wir suochen dîn antlütze‹. Wârheit und güete sint ein kleit gotes; got ist über allez, daz wir geworten mügen. Verstantnisse ›suochet‹ got und nimet in in der wurzen, dâ der sun ûzgât, und alliu diu gotheit; aber wille der blîbet ûze und haftet an der güete, wan güete ist ein kleit gotes. Die obersten engel die nement got in sînem kleithûse, ê daz er gekleidet werde mit güete oder mit deheinen dingen, diu man geworten mac. Dar umbe sprichet er: ›wir suochen dîn antlütze‹, wan daz ›antlütze‹ gotes ist sîn wesen.

Daz wir daz begrîfen und williclîche besitzen, des helfe uns got. Âmen.

unser Herr: ›Ich bin in dem Vater, und der Vater ist in mir‹ ⟨Joh. 14,11⟩. So auch ist Gott in der Seele, und die Seele ist in Gott.

Nun spricht er: ›Wir suchen dein Antlitz‹. Wahrheit und Gutheit sind ein Kleid Gottes; Gott ist über alles hinaus, was wir in Worte zu fassen vermögen. Das Erkennen »sucht« Gott und erfaßt ihn in der Wurzel, aus der der Sohn und die ganze Gottheit hervorgeht; der Wille aber, der bleibt draußen und haftet an dem Gutsein, denn das Gutsein ist ein Kleid Gottes. Die obersten Engel nehmen Gott in seiner Kleiderkammer, ehe er bekleidet wird mit Gutheit oder mit irgendwelchen Dingen, die man mit Worten aussagen kann. Darum spricht er: ›Wir suchen dein Antlitz‹, denn das ›Antlitz‹ Gottes ist sein Sein.

Daß wir dies begreifen und willig besitzen mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.

〈PREDIGT 60〉

In omnibus requiem quaesivi.

Disiu wort stânt geschriben in dem buoche der wîsheit. Diu wellen wir ze disem mâle diuten, als diu êwige wîsheit kôset mit der sêle und sprichet: ›ich hân ruowe gesuochet in allen dingen‹, und sprichet diu sêle wider: ›der mich geschaffen hât, der hât geruowet in mînem gezelte‹. Ze dem dritten mâle sprichet diu êwige wîsheit: ›an der geheiligeten stat ist mîn ruowe‹.

Vrâgete man mich, daz ich endelîche berihten sölte, waz der schepfer gemeinet hæte, daz er alle crêatûren geschaffen hæte, ich spræche: ›ruowe‹. Vrâgete man mich ze dem andern mâle, waz diu heilige drîvalticheit suochte zemâle an allen irn werken, ich spræche: ›ruowe‹. Vrâgete man mich ze dem dritten mâle, waz diu sêle suochte an allen irn bewegungen, ich spræche: ›ruowe‹. Vrâgete man mich ze dem vierden mâle, waz alle crêatûren suochten an irn natiurlîchen begerungen und bewegungen, ich spræche: ›ruowe‹.

Ze dem êrsten mâle suln wir merken und prüeven, wie daz götlîche antlütze götlîcher natûre machet unsinnic und tobic aller der sêle begerunge nâch im, daz er sie ze im ziehe. Wan gote smacket sô wol und ist im sô behegelich götlîchiu natûre, daz ist ruowe, daz er sie ûz im entworfen hât ze reizenne und ze im ze ziehenne aller crêatûren natiurlîche begerunge. Niht aleine suochet der schepfer sîne eigene ruowe, daz er sie ûz im entworfen hât und gebildet an allen crêatûren, sunder, daz er alle crêatûren mit im ziehe wider in irn êrsten ursprunc, daz ist: ruowe. Und ouch minnet got sich selben an allen crêatûren. Alsô als er sîn selbes minne suochet an allen crêatûren, alsô suochet er ouch sîn selbes ruowe.

PREDIGT 60

In omnibus requiem quaesivi ⟨*Eccli. 24,11*⟩.

Diese Worte stehen geschrieben im Buche der Weisheit. Die wollen wir diesmal auslegen, als ob die ewige Weisheit mit der Seele Zwiesprache hielte, und ⟨sie⟩ spricht: ›Ich habe Ruhe gesucht in allen Dingen‹ ⟨Jes. Sir. 24,11⟩, und die Seele antwortet: ›Der mich erschuf, der hat geruht in meinem Zelte‹ ⟨Jes. Sir. 24,12⟩. Zum dritten spricht die ewige Weisheit: ›In der geheiligten Stadt ist meine Ruhe‹ ⟨Jes. Sir. 24,15⟩.

Fragte man mich, ich sollte erschöpfend Auskunft darüber geben, worauf der Schöpfer abgezielt habe damit, daß er alle Kreaturen erschuf, so würde ich sagen: ⟨auf⟩ *Ruhe*. Fragte man mich zum zweiten, was die Heilige Dreifaltigkeit in allen ihren Werken insgesamt suche, ich würde antworten: ›Ruhe‹. Fragte man mich zum dritten, was die Seele in allen ihren Bewegungen suche, ich würde antworten: ›Ruhe‹. Fragte man mich zum vierten, was alle Kreaturen in allen ihren natürlichen Strebungen und Bewegungen suchen, ich würde antworten: ›Ruhe‹.

Zum ersten sollen wir wahrnehmen und erkennen, wie das göttliche Antlitz *göttlicher Natur* der ganzen Seele Verlangen nach sich von Sinnen und toll macht, um sie zu sich hin zu ziehen. Denn Gott schmeckt die göttliche Natur, das heißt die ›Ruhe‹, so wohl, und sie ist ihm so wohlgefällig, daß er sie aus sich herausgestellt hat, um aller Kreaturen natürliches Begehren zu reizen und an sich zu ziehen. Nicht allein sucht der Schöpfer seine eigene ›Ruhe‹ damit, daß er sie aus sich herausgestellt und allen Kreaturen angebildet hat, sondern er sucht zugleich, alle Kreaturen mit sich wieder in ihren ersten Ursprung, das ist in die ›Ruhe‹, zurückzuziehen. Zudem liebt auch Gott sich selbst in allen Kreaturen. Ebenso aber, wie er die Liebe zu sich selbst in allen Kreaturen sucht, so auch sucht er ⟨in ihnen⟩ seine eigene ›Ruhe‹.

Ze dem andern mâle suochet diu heilige drîvalticheit ruowe. Der vater suochet ruowe an sînem sune, daz er alle crêatûren an im entgozzen und gebildet hât, und sie beide suochent ruowe an dem heiligen geiste, daz er von in beiden ûzgegangen ist als ein êwigiu unmæzigiu minne.

Ze dem dritten mâle suochet diu sêle ruowe an allen irn kreften und bewegungen, der mensche wizze ez oder enwizze ez niht. Er engetuot niemer ouge ûf noch zuo, er ensuoche ruowe dar ane: entweder er wil etwaz von im werfen, daz in hindert, oder er wil etwaz ze im ziehen, dar ûf er ruowet. Durch disiu zwei dinc sô tuot der mensche alliu sîniu werk. Ich hân ez ouch mê gesprochen, daz der mensche niemer ze keiner crêatûre liebe noch wollust enmöhte gehaben, gotes glîchnisse enwære dar ane. Swaz ich liep hân, daz ist, dâ ich gotes glîchnisse allermeist ane bekenne, und niht enist gote sô glîch an allen crêatûren als ruowe. Ze dem dritten mâle suln wir prüeven, wie diu sêle sol sîn, in der got ruowet. Si sol sîn reine. Wâ von wirt diu sêle reine? – Daz si sich heltet ze geistlîchen dingen, dâ von wirt si erhaben; und sô si ie hœher erhaben wirt, sô si ie lûterer wirt an ir andâht; und sô si ie lûterer wirt an ir andâht, sô si ie kreftiger wirt an irn werken. Ein *meister* sprichet von den sternen: sô sie dem ertrîche ie næher schînent, sô sie ie minner sint an irn werken; sô ensint sie in irm rehten zirkel niht. Swenne sie in irn rehten zirkel koment, sô stânt sie allerhœhste; sô enmac man sie ûf dem ertrîche niht gesehen; sô sint iriu werk ûf dem ertrîche allerkreftigest. Sant *Anselmus* sprichet ze der sêle: entziuch dich ein wênic von der unruowe ûzwendiger werke. Ze dem andern mâle: vliuch und verbirc dich vor dem sturme inwendiger gedanke, die ouch unruowe machent in der sêle. Ze dem dritten mâle: entriuwen, niht enmac der mensche gote liebers erbieten dan ruowe. Vastennes und betennes und aller kestigunge enahtet noch enbedarf got zemâle niht wider der ruowe. Got enbedarf nihtes, wan daz man im ein ruowic herze gebe; sô würket er sôgetâniu heimlîchiu götlîchiu werk

Zum zweiten sucht *die Heilige Dreifaltigkeit* ›Ruhe‹. Der Vater sucht ›Ruhe‹ in seinem Sohne ⟨darin⟩, daß er alle Kreaturen in ihm ausgegossen und »gebildet« hat, und sie beide suchen ›Ruhe‹ im Heiligen Geiste ⟨darin⟩, daß er von ihnen beiden als eine ewige unermeßliche Liebe ausgegangen ist.

Zum dritten sucht *die Seele* ›Ruhe‹ in allen ihren Kräften und Bewegungen, der Mensch wisse es oder wisse es nicht. Er schlägt nimmer das Auge auf noch zu, ohne daß er damit ›Ruhe‹ sucht; entweder will er etwas von sich werfen, das ihn ⟨an der ›Ruhe‹⟩ behindert, oder er will etwas an sich ziehen, worauf er ruht. Um dieser beiden Dinge willen tut der Mensch alle seine Werke. Ich habe auch sonst schon gesagt, der Mensch könne nimmer an irgendeiner Kreatur Freude oder Wohlgefallen haben, wenn nicht Gottes »Gleichnis« darin wäre. Was ich liebhabe, ist das, worin ich am meisten Gottes »Gleichnis« erkenne; nichts aber gleicht in allen Kreaturen Gott so sehr wie ›Ruhe‹. Zum dritten sollen wir erkennen, wie die Seele sein soll, in der Gott ruht. Sie soll rein sein. Wodurch wird die Seele rein? – Dadurch, daß sie sich an geistige Dinge hält; dadurch wird sie erhoben; und je höher sie erhoben wird, um so lauterer wird sie in ihrer Andacht; und je lauterer sie in ihrer Andacht wird, um so kräftiger werden ihre Werke. Ein Meister sagt von den Sternen: Je näher sie der Erde leuchten, um so schwächer sind sie in ihren Werken; so ⟨nämlich⟩ sind sie nicht in ihrem rechten Abstand. Wenn sie ⟨jedoch⟩ in ihren rechten Abstand gelangen, dann stehen sie am allerhöchsten; dann ⟨aber⟩ kann man sie auf Erden nicht sehen, und dennoch sind ihre Werke dann auf Erden am allerkräftigsten. Sankt Anselmus spricht zu der Seele: Zieh dich ein wenig aus der Unruhe äußerer Werke. Zum zweiten: Flieh und verbirg dich vor dem Gestürm innerer Gedanken, die ebenfalls große Unruhe in die Seele bringen. Zum dritten: Fürwahr, der Mensch kann Gott nichts Lieberes bieten als ›Ruhe‹. Des Fastens, Betens und aller Kasteiung achtet und bedarf Gott nicht im Gegensatz zur ›Ruhe‹. Gott bedarf nichts weiter, als daß man ihm ein ruhiges Herz schenke; dann wirkt er solche heimliche gött-

in der sêle, daz dâ kein crêatûre zuo gedienen noch gesehen enmac; noch diu sêle unsers herren Jêsû Kristî enmac dâ niemer zuo geluogen. Diu êwige wîsheit ist sô kleinlîche zart und alsô schînic, daz si niht gelîden enmac, daz dâ dehein gemanc sî deheiner crêatûre, dâ got aleine würket in der sêle; dar umbe enmac diu êwige wîsheit niht gelîden, daz dâ dehein crêatûre zuo gesehe. Unser herre sprichet: ›ich wil mîne vriundinne leiten in die wüestunge und wil ze irm herzen sprechen‹, daz ist: in die wüestunge von allen crêatûren. Ze dem vierden mâle sprichet er, daz diu sêle ruowen sol in gote. Götlich werk enmac got in der sêle niht gewürken, wan allez, daz in die sêle kumet, daz wirt mit mâze begriffen. Mâze ist, daz etwaz inner im besliuzet und etwaz ûzer im besliuzet. Alsô enist ez niht umbe götlîchiu werk: diu sint unbegriffen und sint beslozzen unbeslozzenlîche nâch götlîcher offenbârunge. Dar umbe sprichet *Dâvît*: ›got der sitzet obe Cherubîn‹; er ensprichet niht, er sitze obe Seraphîn. Cherubîn bezeichent die wîsheit, daz ist die bekantnisse; diu treget got in die sêle und leitet die sêle an got. Aber in got enmac si sie niht bringen. Dar umbe enwürket got sîniu götlîchiu werk niht in der bekantnisse, wan si in der sêle mit mâze begriffen ist; mêr: er würket sie als got götlich. Sô tritet diu oberste kraft hervür – daz ist diu minne – und brichet in got und leitet die sêle mit der bekantnisse und mit allen irn kreften in got und vereinet sie mit gote; und dâ würket got obe der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote götlich. Dâ wirt diu sêle ertoufet in gote und getoufet in götlîcher natûre und enpfæhet dar inne ein götlich leben und ziuhet götlîche ordenunge an sich, daz si geordent wirt nâch gote. Als man prüeven mac bî einem glîchnisse, als die *meister* schrîbent von natûre: swenne daz kint enpfangen wirt in der muoter lîbe, sô hât ez lidemæze und varwe. Swenne aber diu

liche Werke in der Seele, daß keine Kreatur dabei zu dienen oder ⟨auch nur⟩ zuzusehen vermag; ja, nicht einmal die Seele unseres Herrn Jesu Christi kann da je hineinlugen. Die ewige Weisheit ist von so feiner Zartheit und so glanzvoll, daß sie nicht zu dulden vermag, daß dort, wo Gott allein in der Seele wirkt, irgendwelche Beimischung irgendwelcher Kreatur sei. Darum kann die ewige Weisheit nicht dulden, daß dort irgendwelche Kreatur zusehe. Unser Herr spricht: ›Ich will meine Freundin in die Wüste führen und will zu ihrem Herzen sprechen‹ ⟨Osee 2,14⟩, das heißt: in die Einöde, abseits aller Kreaturen. Zum vierten sagt er ⟨= Anselmus⟩, die Seele solle ruhen in Gott. *Göttliches* Werk vermag Gott in der Seele nicht zu wirken, weil alles, was in die Seele kommt, von Maß umfangen wird. Maß ⟨aber⟩ ist das, was etwas in sich ein- und etwas aus sich ausschließt. So ⟨aber⟩ steht es nicht um göttliche Werke: die sind unumgrenzt und sind in göttlicher Offenbarung unverschlossen beschlossen. Darum spricht David: ›Gott sitzt über den Cherubim‹ ⟨Ps. 79,2⟩. Er sagt nicht, er sitze über den Seraphim. ›Cherubim‹ bedeutet die Weisheit, das ist die Erkenntnis: die trägt Gott in die Seele und leitet die Seele zu Gott. *In* Gott aber vermag sie sie nicht zu bringen. Darum wirkt Gott seine göttlichen Werke nicht in der Erkenntnis, weil sie in der Seele von Maß umgriffen wird; er wirkt sie vielmehr als Gott göttlich. Dann aber ⟨= nachdem die Erkenntnis die Seele an Gott herangeleitet hat⟩ tritt die oberste Kraft hervor – das ist die Liebe – und bricht in Gott ein und führt die Seele mit der Erkenntnis und mit allen ihren Kräften in Gott hinein und vereinigt sie mit Gott; und dort wirkt Gott oberhalb der Kraft der Seele, nicht als in der Seele, sondern als göttlich in Gott. Dort wird die Seele in Gott getaucht und getauft in göttlicher Natur, und sie empfängt darin ein göttliches Leben und nimmt göttliche Ordnung an, so daß sie nach Gott geordnet wird. Wie man aus einem Vergleich erkennen kann, wenn die Meister der Naturlehre schreiben: Wenn das Kind im Mutterleibe empfangen wird, so hat es Gliederbildung und ⟨ein bestimmtes⟩ Aussehen. Wenn aber die Seele in den Körper

sêle gegozzen wirt in den lîchamen, sô vergât im diu gestaltnisse und diu varwe, die ez von êrste hâte, und wirt ein einvaltic dinc – daz ist von der sêle kraft – und enpfæhet eine ander geschepfnisse von der sêle und eine ander varwe nâch dem lebene der sêle. Alsô ist ez an der sêle: swenne si genzlîche vereinet wirt in gote und ertoufet in götlîcher natûre, sô verliuset si alle ir hindernisse und krankheit und unstæticheit und wirt zemâle verniuwet an einem götlîchen lebene und wirt geordent an allen irn siten und tugenden nâch götlîchen siten und tugenden, als man prüeven mac an dem liehte: sô daz viur næher dem tâhte brinnet, sô ez swerzer und gröber ist; sô sich der louc hœher ûf ziuhet von dem tâhte, sô er ie liehter ist. Sô diu sêle hœher gezogen ist über sich, sô si lûterer und klârer ist, sô got ie volkomenlîcher in ir gewürken mac in sîn selbes glîchnisse sîn götlich werk. Wüehse ein berc von dem ertrîche als hôch als zwô mîle und schribe man dar ûf in stüppe oder in sant buochstaben, sie bliben ganz, daz sie wint noch regen enzerstœrte. Alsô sölte ein rehte geistlich mensche sîn erhaben an einem rehten vride ganz und unwandelhaftic an götlîchen werken. Des mac sich ein geistlich mensche wol schamen, daz er sô lîhte gewandelt wirt an betrüepnisse und an zorne und an ergerunge: der mensche enwart nie rehte geistlich.

Ze dem vierden mâle suochent alle crêatûren von natiurlîcher begerunge ruowe; sie wizzen ez oder enwizzen ez niht, sô bewîsent sie ez an irn werken. Dem steine enwirt diu bewegunge niemer benomen, die wîle er ûf der erde niht enliget, er enkriege iemer ze der erde. Des glîche tuot daz viur: daz krieget ûfwert, und ein ieglîchiu crêatûre suochet ir natiurlîche stat; und dar ane bewîset si die glîchnisse götlîcher ruowe, die got an alle crêatûren geworfen hât.

Daz wir die glîchnisse götlîcher ruowe alsô suochen und vinden müezen an gote, des helfe uns got. Âmen.

eingegossen wird, so vergeht ihm die Gestalt und das Aussehen, die es zuerst hatte, und es wird zu etwas Einheitlichem – und dies durch die Kraft der Seele – und empfängt eine andere Gestalt von der Seele und ein anderes, dem Leben der Seele gemäßes Aussehen. So auch geht es mit der Seele: wenn sie gänzlich mit Gott vereint wird und getauft in göttlicher Natur, so verliert sie alle ihre Hindernisse und Schwäche und Unbeständigkeit und wird völlig erneuert in einem göttlichen Leben und wird in allen ihren Sitten und Tugenden geordnet nach göttlichen Sitten und Tugenden, wie man am Lichte erkennen kann: Je näher die Flamme beim Dochte brennt, um so schwärzer und grob-stofflicher ist sie; je höher sich aber die Flamme vom Dochte weg hinaufzieht, um so lichter ist sie. Je höher die Seele über sich ⟨selbst⟩ hinaus emporgezogen ist, um so lauterer und klarer ist sie, um so vollkommener vermag Gott in ihr in seinem eigenen »Gleichnis« sein göttliches Werk zu wirken. Wüchse ein Berg von der Erde zwei Meilen hoch empor und schriebe man darauf in Staub oder in Sand Buchstaben, sie würden ganz bleiben, so daß weder Regen noch Wind sie zerstören könnten. So auch sollte ein wahrhaft geistiger Mensch in einem rechten Frieden ganz und gar unwandelbar in göttlichen Werken emporgehoben sein. Dessen mag sich ein geistiger Mensch wohl schämen, daß er in Betrübnis, in Zorn und in Ärger so leicht dem Wandel unterworfen wird. Ein solcher Mensch ward noch nie recht geistig.

Zum vierten suchen alle Kreaturen aus natürlichem Streben ›Ruhe‹, mögen sie's wissen oder nicht wissen; sie bezeugen es durch ihre Werke. Dem Stein wird der Bewegungstrieb, beständig zur Erde hinzustreben, nimmer benommen, solange er nicht auf der Erde aufliegt. Ebenso tut's das Feuer: das strebt aufwärts, und eine jegliche Kreatur sucht ihren natürlichen Ort; und darin verrät sie die Gleichheit mit der göttlichen ›Ruhe‹, die Gott allen Kreaturen zugeworfen hat.

Daß wir die göttliche Gleichheit göttlicher ›Ruhe‹ so suchen und bei Gott finden mögen, dazu helfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 61⟩

Misericordia domini plena est terra etc.

Künic *Dâvît* sprichet: ›daz ertrîche ist vol barmherzicheit unsers herren‹. Dar ûf sprichet sant *Augustînus*: dar umbe ist daz ertrîche vol barmherzicheit, wan ez vol jâmers ist und pîne; aber in dem himelrîche enist niht barmherzicheit, wan dâ kein pîne enist. Dar umbe sprichet künic *Dâvît* ouch ein ander wort: daz ›die himel sint gestætiget von der kraft des wortes unsers herren, und von dem geiste sînes mundes ist alliu ir kraft‹. Sant *Augustînus* sprichet: »daz wort des himelschen vaters ist der eingeborne sun, und der geist sînes mundes ist der heilige geist.« Dar umbe koment disiu wort ebene ze dirre hôchzît der heiligen drîvalticheit, wan an disen worten mac man verstân die heiligen drîvalticheit: die gewalt des vaters an dem worte, dâ er sprichet, daz ›die himel gestætiget sint‹; die wîsheit des suns, dâ er sprichet ›an dem worte des vaters‹; die güete des heiligen geistes, dâ er sprichet ›von dem geiste sînes mundes ist alliu ir kraft‹. Diz bekante sant Paulus wol, dô er gezücket wart in den dritten himel und sach sôgetâniu dinc, diu man niht volsprechen enmac, und rief mit lûter stimme: ›ô, dû hôher rîchtuom der wîsheit und der kunst gotes, wie unbegrîfelich sint dîniu urteil, und wie gar ungruntlich sint dîne wege!‹ Dise rede bediutet sant *Augustînus* und sprichet: daz sant Paul gezücket wart in den dritten himel, daz enbediutet niht mê wan drîer hande bekantnisse an der sêle. Daz êrste ist bekantnisse der crêatûren, die man mit den vünf sinnen begrîfen mac, und alliu diu dinc, diu dem menschen gegenwürtic sint. Dar inne enbekennet man got niht alzemâle, wan sie grop sint. Daz ander bekantnisse ist geistlîcher, daz mac man haben sunder gegenwürticheit, alsô daz ich einen vriunt bekenne über

PREDIGT 61

Misericordia domini plena est terra etc. ⟨*Ps. 32,5*⟩

König David spricht: ›Die Erde ist voll der Barmherzigkeit unsers Herrn‹. Dazu sagt Sankt Augustinus: Darum ist die Erde voll von Barmherzigkeit, weil sie voll von Jammer und Pein ist; im Himmel aber gibt es keine Barmherzigkeit, weil es dort keine Pein gibt. Darum spricht König David auch ein anderes Wort: Daß ›die Himmel gefestigt sind durch die Kraft des Wortes unseres Herrn, und aus dem Geiste seines Mundes stammt ihre ganze Kraft‹ ⟨Ps. 32,6⟩. Sankt Augustinus spricht: »Das Wort des himmlischen Vaters ist der eingeborene Sohn, und der Geist seines Mundes ist der Heilige Geist«. Darum passen diese Worte genau zu diesem ⟨heutigen⟩ Fest der Heiligen Dreifaltigkeit, denn an diesen Worten kann man die Heilige Dreifaltigkeit verstehen: die Gewalt des Vaters an dem Worte, wenn er sagt, daß ›die Himmel gefestigt sind‹; die Weisheit des Sohnes, wenn er sagt ›an dem Worte des Vaters‹; die Güte des Heiligen Geistes, wenn er sagt ›aus dem Geiste seines Mundes stammt ihre ganze Kraft‹. Dies erkannte Sankt Paulus ⟨sehr⟩ wohl, als er in den dritten Himmel verzückt ward und solche Dinge sah, die man nicht vollgültig auszusagen vermag, und er mit lauter Stimme rief: ›O, du hoher Reichtum der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, wie unbegreiflich sind deine Ratschlüsse und wie gar unergründlich sind deine Wege!‹ Diesen Ausspruch deutet Sankt Augustinus und sagt: Daß Sankt Paul in den dritten Himmel verzückt ward, das bedeutet nichts mehr als dreierlei Erkenntnis in der Seele. Die erste ist die Erkenntnis der Kreaturen, die man mit den fünf Sinnen begreifen kann, und aller der Dinge, die dem Menschen gegenwärtig sind. Darin erkennt man Gott nicht völlig, denn sie ⟨= die Kreaturen⟩ sind grob⟨–sinnlich⟩. Die zweite Erkenntnis ist geistiger, die kann man haben *ohne* Gegenwärtigkeit ⟨der Erkenntnisobjekte⟩, so wie ich ⟨etwa⟩

tûsent mîle, den ich vor gesehen hân. Ich muoz in aber begrîfen mit glîchnisse, daz ist: an den kleidern und an dem gestaltnisse und an der stat und an der zît; daz ist grop und ist ouch materielich. An disem bekantnisse enmac man got niht bekennen; man enmac in mit der stat noch mit zît noch mit varwe niht begrîfen. Der dritte himel ist ein lûter geistlich bekantnisse, dâ diu sêle entzücket wirt allen gegenwürtigen dingen und lîphaftigen dingen. Dâ hœret man sunder lût und bekennet sunder materie; dâ enist noch wîz noch swarz noch rôt. In disem lûtern bekantnisse bekennet diu sêle got genzlîche, wie er ein ist an der natûre und drîvaltic an den persônen. Von disem bekantnisse sprichet ouch sant *Johannes*: ›daz lieht erliuhtet alle die, die in dise werlt koment‹; dâ meinet er daz bekantnisse, dâ er ze dem mâle in⟨ne⟩ was. Daz wort sol man blôz verstân, daz er niht wan got enbekante und alliu dinc götlich; und alle die, die in daz bekantnisse koment, die werdent wærlîche erliuhtet, und kein ander. Darumbe sprichet er: ›alle die, die in dise werlt koment‹. Hæte er dise grobe werlt gemeinet, sô enmöhte diz wort niht wâr gesîn, wan hie ist manic blint bœse sünder; sunder er meinet diz lûter bekantnisse, dâ er bekante die heiligen drîvalticheit, dâ got ›daz wort ist in dem beginne, und daz wort ist bî gote, und got ist daz wort‹. Dâ von sprichet sant *Augustînus*: hæte er iht vürbaz gesprochen, in enmöhte nieman begriffen haben. Diz was der dritte himel, dâ sant Paulus în gezücket wart. Dar umbe sprichet er, daz ›die himel gestætiget sint von dem worte unsers herren‹. Ouch sprichet

einen Freund, den ich früher ⟨schon einmal⟩ gesehen habe, über tausend Meilen ⟨hinweg mir⟩ erkennend ⟨vorstellen kann⟩. Ich muß ihn aber mit Hilfe von Erinnerungsvorstellungen erkennen, etwa an seine Kleider und seine Gestalt sowie an die Orts- und Zeitumstände ⟨zur Zeit, da ich ihn einmal gesehen habe⟩; ⟨und auch⟩ diese ⟨Erkenntnis⟩ ist grob und an stoffliche Materie gebunden. ⟨Auch⟩ durch solche Erkenntnis vermag man Gott nicht zu erkennen; man kann ihn weder räumlich noch zeitlich noch nach seinem Aussehen erfassen. Der dritte Himmel besteht in einem geistigen Erkennen, bei dem die Seele allen ⟨materiell⟩ gegenwärtigen und körperhaften Dingen entzogen wird. Dabei hört man lautlos und erkennt man unmateriell. Da gibt es weder Weiß noch Schwarz noch Rot. In dieser *reinen* Erkenntnis erkennt die Seele Gott völlig, wie er eins ist in der Natur und dreifaltig in den Personen. Von *dieser* Erkenntnis spricht auch Sankt Johannes: ›Das Licht erleuchtet alle die, welche in diese Welt kommen‹ ⟨Joh. 1,9⟩; damit meint er die Erkenntnis, in der er sich damals ⟨als er die zitierte Stelle seines Evangeliums schrieb⟩ befand. Dieses ⟨Johannes-⟩Wort muß man *rein* ⟨d. h. in dem Sinne⟩ verstehen, daß er nichts als Gott erkannte und alle Dinge als göttlich ⟨d. h. als »Ideenwelt« in Gott⟩; und alle diejenigen, die in *diese* Erkenntnis gelangen, die werden wahrhaft ›erleuchtet‹ und sonst kein anderer. Darum sagt er: ›Alle diejenigen, die in diese Welt kommen‹. Hätte er diese ⟨irdische⟩ grob-⟨materielle⟩ Welt gemeint, dann könnte dieses Wort ⟨des Johannes⟩ nicht wahr sein, denn *hier* befindet sich manch blinder böser Sünder; er meint vielmehr jene *reine* Erkenntnis, in der er die Heilige Dreifaltigkeit erkannte, in der Gott ›im Anfang das Wort ist und das Wort ist bei Gott, und Gott ist das Wort‹ ⟨Joh. 1,1⟩. Darüber sagt Sankt Augustinus: Hätte er irgend etwas weiterhin ⟨darüber⟩ gesagt, so könnte niemand ihn verstanden haben. *Dies* war der dritte Himmel, in den Sankt Paulus verzückt wurde. Darum sagt er, daß ›die Himmel gefestigt sind durch das Wort unseres Herrn‹ ⟨Ps. 32,6⟩. Auch sagt Job, daß ›die

Job, daz ›die himel gestætiget sint, als ob sie gegozzen sîn von erze‹.

Vier dinc sol man prüeven an dem himel: daz er stæte ist und reine und beheltet alliu dinc in im und daz er vruhtsam ist. Disiu dinc suln sîn an dem menschen, der ein himel sîn sol, dâ got inne wonet: daz er sî stæte, als der himel stæte ist. ‹Diu *schrift* sprichet:› swaz dem guoten menschen zuokumet, daz enwandelt in niht. Vriundes wille mit sînes vriundes willen ist éin wille. Alsô ist ez zemâle mit dem menschen, der éinen willen mit gote hât: übel und guot, liep und leit ist im alles einez. Dar umbe sprichet unser herre: ›swelch hûs gebûwet ist ûf einen stein, daz envellet niht‹. ‹Diu schrift wil,› daz zwô mîle oder drî von dem ertrîche ensî kein regen noch slôze noch wint. Ez ist dâ alsô stille, schribe man dâ buochstaben in sant, sie bliben unversêret ganz. Dâ bî mac der mensche merken, wie verre er komen ist von gote von den sünden, der sich noch sô lîhticlîche wandelt und betrüebet.

Ze dem andern mâle vinden wir reinicheit und lûterkeit an dem himel, als man merken mac an dem wazzer: swenne ez trüebe ist, swaz man danne dar über heltet, daz enbildet sich niht in daz wazzer, wan ez mit dem ertrîche vermenget ist. Swenne ez aber lûter und unvermenget ist, swaz man danne dar über heltet, daz bildet sich dar în. Alsô ist ez mit dem menschen: die wîle er mit den irdischen dingen gemenget ist, sô enkan er sîne reinicheit noch gotes lûterkeit niht bekennen. ›Aber unser reinicheit ist gegen gotes lûterkeit als ein unreinicheit‹, als der *prophête* sprichet. Hie von sprichet sant *Bernhart*: war umbe enbekennet diu hant die sunnen niht als daz ouge, sô doch diu sêle in allen gliden volkomen ist? Daz ist dâ von, daz diu hant niht sô lûter enist als daz ouge. Möhte diu hant oder der vuoz die sunnen in sich enpfâhen als daz ouge, sô bekente diu hant oder der vuoz die sunnen als wol als daz ouge. War umbe ensmackent dem ôren süeziu dinc

Himmel gefestigt sind, als ob sie in Erz gegossen seien‹ ⟨Job 37,18⟩.

Viererlei soll man an dem Himmel erkennen: daß er beständig ist und rein und alle Dinge in sich umfaßt und daß er fruchtbar ist. Diese Dinge sollen sich bei einem Menschen vorfinden, der ein Himmel sein soll, in dem Gott wohnt: daß er beständig sei, wie der Himmel beständig ist. ⟨Die Schrift sagt:⟩ Was dem Menschen zufällt, das verwandelt ihn nicht. Der Wille eines Freundes ist mit dem Willen seines Freundes *ein* ⟨einziger⟩ Wille. Ganz so ist es mit dem Menschen, der *einen* Willen hat mit Gott: Übles und Gutes, Lieb und Leid ist ihm völlig eins. Darum sagt unser Herr: ›Jedes Haus, das auf einen Fels gebaut ist, das stürzt nicht ein‹ ⟨Matth. 7,24⟩. ⟨Die Schrift meint,⟩ daß zwei oder drei Meilen oberhalb der Erde es keinen Regen noch Schloßen noch Wind gebe. Es ist dort so still, daß, wenn man Buchstaben in Sand schriebe, sie unversehrt ⟨durch Regen etc.⟩ ganz blieben. Daran mag der Mensch, der sich noch so leicht verwandelt und betrübt, erkennen, wie weit er sich durch die Sünden von Gott entfernt hat.

Zum zweiten finden wir am Himmel Reinheit und Lauterkeit, wie man am Wasser beobachten kann: Wenn es trüb ist, so bildet sich das, was man darüber hält, nicht im Wasser ab, denn es ⟨= das Wasser⟩ ist mit Erde vermengt. Wenn es aber lauter und unvermengt ist, dann bildet sich das, was man darüber hält, darin ab. So ⟨auch⟩ ist es mit dem Menschen: Solange er mit den irdischen Dingen vermengt ist, so kann er seine Reinheit und Gottes Lauterkeit nicht erkennen. ›Aber *unsere* Reinheit ist gegen Gottes Lauterkeit wie Unreinheit‹, wie der Prophet sagt ⟨vgl. Joh. 4,17/19⟩. Daher sagt Sankt Bernhart: Warum erkennt die Hand nicht, wie das Auge, die Sonne, wo doch die Seele vollkommen in *allen* Gliedern steckt? Das kommt daher, weil die Hand nicht so lauter wie das Auge ist. Vermöchte die Hand oder der Fuß, so wie das Auge, die Sonne in sich aufzunehmen, dann erkennte die Hand oder der Fuß die Sonne ebenso gut wie das Auge. Warum schmecken dem Ohr süße Dinge nicht ebenso wohl

niht als wol als dem munde und dem munde süeze gesanc und süeze stimme hœren als dem ôren? Daz ist dâ von, daz er dar zuo niht gevüeget enist. War umbe enbekennet ein vleischlich mensche niht als wol geistlîchiu dinc als ein geistlich mensche? Alsô ist ez zemâle: swer geistlîchiu dinc bekennen und smecken wil mit vleischlîchen sinnen, daz ist valsch und wirt dicke betrogen. Hie von enwil ich niht mê sprechen, wan ein heidenischer *meister* sprichet, daz der guote mensche an halber zît ist als einez mit dem sünder, daz ist an dem slâfe: sô ensündet der bœse mensche noch entuot niht guotes. Alsô entuot der guote mensche ouch, wan éin dinc hât er bevor: daz im guotiu dinc tröument in sînem slâfe; daz ist ein gewis zeichen eines reinen menschen. Kumet im aber iht übels vür, dâ strîtet er mit in dem slâfe; daz ist ein zeichen, daz er wachende hât überwunden. Ist im aber liebe dar zuo in dem slâfe, sô ist er noch wachende des unüberwunden.

Ze dem dritten mâle begrîfet der himel alliu dinc und beheltet sie in im. Daz mac der mensche haben an der minne, daz er alliu dinc an im entheltet, daz ist: vriunde und vîende. Vriunde hât er liep ín gote, vîende dúrch got, und allez, daz got geschaffen hât, daz hât er liep ze gote unserm herren, als vil als ez ze gote vürdert.

Ze dem vierden mâle ist der himel vruhtbære, daz er hilfet ze allen werken. Der himel würket mê dan der zimberman, der ein hûs würket oder bûwet. ⟨Ze dem vünften mâle⟩ ist der himel ein stuol unsers herren. Dâ von sprichet *diu schrift*, daz ›der himel sîn stuol sî und diu erde sîn vuozschemel‹. Ein heidenisch *meister* sprichet: enwære kein *zît* noch stat noch materie, sô wære ez al éin wesen. Diu materie diu underscheidet éin wesen, daz glîch ist an der sêle. Hie von sprichet

wie dem Munde und dem Munde süßer Gesang und ⟨eine⟩ liebliche Stimme zu vernehmen wie dem Ohr? Das kommt daher, weil er dazu nicht gestaltet ist. Warum erkennt ein fleischgebundener Mensch nicht so gut geistige Dinge wie ein geistiger Mensch? Es ist ganz und gar so: Wenn einer geistige Dinge mit fleischlichen Sinnen erkennen und schmecken will, so ist das falsch, und er wird oft betrogen. Davon will ich nichts mehr sagen, denn ein heidnischer Meister sagt, daß der *gute* Mensch die halbe Zeit ⟨= die Hälfte seines Lebens⟩ mit dem *Sünder* ganz eins ist, das heißt im Schlafe: dann nämlich ⟨wenn er schläft,⟩ sündigt der *böse* Mensch nicht, noch tut er etwas Gutes. So auch verhält sich der *gute* Mensch ⟨d. h., er tut weder Sünde noch Gutes⟩, nur hat er ⟨dem bösen Menschen⟩ eines voraus: daß *ihm* ⟨nur⟩ *gute* Dinge im Schlafe träumen; dies ist ein sicheres Kennzeichen eines *reinen* Menschen. Kommt *den* aber etwas *Schlechtes* ⟨im Traume⟩ an, so *kämpft* er im Schlafe dagegen an; das aber ist ein Zeichen dafür, daß er im Wachzustand ⟨diese Anfechtung⟩ *überwunden* hat. Findet er aber im Schlafe Gefallen daran ⟨d. h. an dem Schlechten, das er träumt⟩ dann hat er dies im Wachzustande noch nicht überwunden.

Zum dritten umfaßt der Himmel alle Dinge und enthält sie in sich. Dies kann ⟨auch⟩ der Mensch in der Liebe besitzen, daß er alles in sich enthält, das heißt: Freunde und Feinde. Freunde liebt er *in* Gott, Feinde *um Gottes willen*, und alles, was Gott geschaffen hat, das liebt er im Hinblick auf Gott, unsern Herrn, soweit es zu Gott hin förderlich ist.

Zum vierten ist der Himmel *fruchtbar* ⟨damit⟩, daß er zu allen Werken hilfreich ist. Der Himmel wirkt ⟨= bewirkt⟩ mehr als der Zimmermann, wenn er ein Haus baut. ⟨Zum fünften⟩ ist der Himmel ein Stuhl unseres Herrn. Daher sagt die Schrift, daß ›der Himmel sein Stuhl sei und die Erde sein Fußschemel‹ ⟨vgl. Js. 66,1⟩. Ein heidnischer Meister sagt: Wäre weder Zeit noch Raum noch Materie, so wäre alles *ein* Sein. Die Materie setzt Unterschiede in *einem* Sein, das in der Seele *gleich* ist. Daher sagt die Seele im »Buch der Liebe«:

diu sêle in *der minne buoche*: ›drücke mich in dich als ein wahs in ein ingesigel‹.

Daz uns daz geschehe, des helfe uns der guote got. Âmen.

›Drücke mich in dich wie Wachs in ein Siegel‹ ‹vgl. Hohel. 8,6›.

Daß uns dies widerfahre, dazu helfe uns der gute Gott. Amen.

⟨PREDIGT 62⟩

Got hât die armen gemachet durch die rîchen und die rîchen durch die armen. Lîhet gote, er giltet iu! Etlîche sagent, sie glouben an got, und engloubent niht gote. Ez ist grœzer, daz man an got gloubet, dan daz man gote gloubet. Man gloubet wol einem menschen, ob man im vünf schillinge lîhet, daz er sie gelte, und gloubet doch niht an den menschen. Gloubet denne ein mensche an got, war umbe gloubet er denne gote niht, daz er im gelte, waz er im lîhet an sînen armen? Swer alliu dinc læzet, der nimet hundertvalt wider. Swer aber hundertvalt meinet, dem enwirt niht, wan er enlæzet niht alliu dinc: er wil hundertvalt wider haben. Aber unser herre gelobet den hundertvalt, die alliu dinc lâzent. Læzet er alliu dinc, sô sol er hundertvalt nemen und daz êwige leben. Viele aber in den menschen, daz nâch dem lâzenne volget, und die umbe daz selbe warumbe liezen, der enlieze niht al, und dem enwürde nihtes niht. Die iht in gote suochent, ez sî wizzen, bekantnisse oder andâht oder swaz ez sî, – vindet er ez, nochdenne envindet er got niht, swie daz er nochdenne vindet wizzen, verstân, innicheit, daz ich doch wol lobe; aber ez enblîbet im niht. Aber suochet er niht, sô vindet er got und alliu dinc in im, und diu blîbent im.

Ein mensche ensol nihtes niht suochen, noch verstân noch wizzen noch innicheit noch andâht noch ruowe, wan aleine gotes willen. Der sêle, der reht ist, als ir ze rehte sîn sol, diu engert niht, daz ir got alle sîne gotheit gebe, noch si enwürde dâ von als wênic getrœstet, als ob er ir eine mücken gæbe. Gotes bekantnisse ûzwendic gotes willen enist niht. In gotes

Gott hat die Armen um der Reichen willen und die Reichen um der Armen willen gemacht ⟨vgl. Spr. 22,2⟩. Leihet Gott, er erstattet's euch zurück. Manche sagen, sie glauben *an* Gott, glauben aber Gott ⟨= Dativ⟩ nicht. Es ist etwas Höheres, daß man *an* Gott glaubt, als daß man Gott glaubt. Man glaubt wohl einem Menschen, wenn man ihm fünf Schillinge leiht, daß er sie zurückzahle, und glaubt doch ⟨deshalb noch⟩ nicht *an* den Menschen. Wenn denn nun ein Mensch an Gott glaubt, warum glaubt er denn Gott nicht, daß er ihm erstatte, was er ihm an seinen Armen leiht? Wer alle Dinge hingibt, der wird das Hundertfache dafür empfangen. Wer es aber auf das Hundertfache absieht, dem wird nichts zuteil, denn er gibt nicht *alles* hin: er will das Hundertfache wieder haben. Unser Herr aber verspricht ⟨nur⟩ denen das Hundertfache, die *alles* hingeben ⟨vgl. Matth. 19,29⟩. Gibt einer *alles* hin, so wird er das Hundertfache empfangen und das ewige Leben ⟨dazu⟩. Fiele aber dem Menschen der Erfolg des Hingebens zu, so hätten die, welche um dieses Warums willen hingaben, doch nicht *alles* hingegeben, und einem solchen würde ⟨denn auch⟩ nichts zuteil. Die irgend etwas in Gott suchen, sei's Wissen, Erkennen oder Andacht oder was es auch sei, – findet man es, so findet man dennoch Gott nicht, obzwar einer Wissen, Erkennen, Innerlichkeit findet, was ich ⟨gleichviel⟩ durchaus anerkenne: es *bleibt* ihm aber *nicht*. *Sucht* er aber *nichts*, so findet er Gott und alle Dinge in ihm, und *die bleiben* ihm ⟨dann⟩.

Ein Mensch soll *nichts* suchen, weder Erkennen noch Wissen noch Innerlichkeit noch Andacht noch Ruhe, sondern einzig Gottes Willen. Die Seele, die so ist, wie sie von Rechts wegen sein soll, die begehrt nicht danach, daß Gott ihr seine ganze Gottheit hingebe, und sie würde auch dadurch ebensowenig getröstet, wie wenn er ihr eine Mücke gäbe. Die Erkenntnis Gottes unter Ausschluß des Willens Gottes ist

willen sint alliu dinc und sint etwaz und gevallent gote und sint volkomen; ûzwendic gotes willen sint alliu dinc niht und engevallent gote niht und sint unvolkomen. Ein mensche ensölte niemer umbe ein zergenclich dinc biten; aber swenne er iht biten wil, sô sol er aleine biten umbe gotes willen und anders niht, sô wirt im al. Bitet er umbe anders iht, sô enwirt im niht. In gote enist niht wan ein, und ein ist unteillich, und der iht nimet wan ein, daz ist teil und niht ein. ›Got ist ein‹, und der iht mê suochet und meinet, daz enist got niht, ez ist teil. Ez sî ruowe oder bekennen oder swaz ez sî wan gotes wille aleine, daz ist durch sich selben und ist niht. Und swenne er aleine suochet gotes willen, swaz im dar ûz vliuzet oder geoffenbâret wirt, daz sol er enpfâhen als gâbe gotes und niemer engesehen mit deheinen gedanken dar ûf, weder ez sî von natûre oder von gnâden oder wâ von oder in welcher wîse ez sî: des sol er gar unruochen. Dem ist reht und sol ein gemeine kristenlich leben haben, und man ensol niht sehen ûf ein sunderlich tuon. Dan einez sol man von gote nemen, und swaz ûf in valle, daz neme er vür sîn bestez und sî âne allen vâr, daz er in disem abescheidenne iht gehindert werde, inwendic oder ûzwendic. Swaz er tuon sol, daz er in im vinde die minne gotes, sô ist sîn genuoc.

Sô etlîchen liuten ûfvellet ze lîdenne oder ze tuonne, sô sprechent sie: ›wiste ich, daz ez gotes wille wære, ich wölte ez gerne lîden oder tuon‹. Got segen! Daz ist ein wunderlîchiu vrâge, daz ein siech mensche vrâget, ob ez gotes wille sî, daz er siech sî. Er sol es gewis sîn, daz ez gotes wille sî, swenne er siech ist. Alsô ist ez ouch an andern dingen. Dar umbe sol ein mensche ein ieglich dinc, daz ûf in vellet, lûterlîche und einvalticlîche von gote enpfâhen. Etlîche sint, sô ez in wol gât innen oder ûzen, sô lobent sie got und getriuwent im wol,

nichts. *In* Gottes Willen *sind* alle Dinge und sind *etwas*, sind Gott wohlgefällig und sind vollkommen, *außerhalb* des Willens Gottes ⟨hingegen⟩ sind alle Dinge *nichts* und gefallen Gott *nicht* und sind *un*vollkommen. Ein Mensch sollte um Vergängliches nimmer bitten; will er aber um etwas bitten, so soll er einzig um Gottes willen bitten und um sonst nichts, so wird ihm alles zuteil. Bittet er ⟨hingegen⟩ um irgend etwas anderes, so wird ihm nichts zuteil. In Gott ist nichts als Eines, und das Eine ist unteilbar. Wenn man aber etwas anderes als Eines nimmt, dann ist es ein Teilbares und nicht das Eine. ›Gott ist Eines‹ ⟨1 Gal. 3,20⟩, und wenn man nach sonst noch etwas sucht und strebt, dann ist es nicht Gott, es ist ⟨vielmehr⟩ ein Teilbares. Sei's Ruhe oder Erkennen oder was es auch sei, mit Ausnahme nur von Gottes Willen, das ⟨alles⟩ ist um seiner selbst willen da und ist nichts. Wenn aber einer einzig Gottes Willen sucht, dann soll er, was ihm daraus zufließt oder geoffenbart wird, als Gabe Gottes empfangen und nimmer darauf sehen noch bedenken, ob es von Natur sei oder von Gnaden oder woher oder in welcher Weise es sei: das soll ihm völlig gleichgültig sein. Dann ist einer recht daran und soll ein schlichtes christliches Leben führen, und man soll es nicht auf ein besonderes Tun absehen. Nur *Eines* soll man von Gott empfangen, und was einem ⟨dann⟩ zufällt, das nehme man als sein Bestes und sei ohne alle Befürchtung, man könne in dieser Bescheidung irgendwie behindert werden, innen oder außen; was man auch tun mag, dafern man nur Gottesliebe in sich findet, so ist's genug daran.

Wenn manchen Leuten etwas zu erleiden oder zu tun zufällt, so sagen sie: »Wüßte ich, daß es Gottes Wille wäre, so wollte ich's gern leiden oder tun«. Bei Gott! Es ist eine wunderliche Frage, wenn ein kranker Mensch fragt, ob es Gottes Wille sei, daß er krank sei. Er soll des gewiß sein, daß es Gottes Wille ist, wenn er krank ist. So ist es auch in anderen Dingen. Darum soll ein Mensch jegliches, was ihm zufällt, auf lautere und einfaltige Weise von Gott hinnehmen. Es gibt manche ⟨Leute⟩, die, wenn es ihnen innerlich und äußerlich gut geht, Gott loben und ihm wohl vertrauen, wie

als etlîche sagent: ›ich hân zehen vierteil kornes und als vil wînes ze disem jâre: ich getriuwe gote wol!‹ – ›Jâ‹, spriche ich, ›dû getriuwest wol dem korne und dem wîne‹.

Diu sêle ist gemachet ze einem sô grôzen und sô hôhen guote, dar umbe enmac si niht geruowen an deheiner wîse und ist alle zît îlende, daz si kome über alle wîse ze dem êwigen guote, daz got ist, dâ si zuo geschaffen ist. Und her zuo enist niht ze komenne mit sturme, daz sich der mensche setze in grôze stæticheit, daz ze tuonne oder ze lâzenne, wan mit senfticheit in einer getriuwer dêmüeticheit und verzîhunge sîn selbes in dem selben und in einem ieglîchen, daz dâ gevellet; niht daz der mensche in sich setze: diz wilt dû über ein tuon, swaz daz koste! Dem ist unreht, wan dâ beheltet er sich selber inne. Vellet iht in in, daz in müejet und betrüebet und in unruowic machet, dem ist aber unreht, wan hie inne beheltet er sich selber. Daz im sêre versmâhete, dâ sölte er im inne got lâzen râten und sich under in dêmüeticlîche neigen und in einer senftmüetiger getriuwunge ein ieglich dinc von im enpfâhen, daz ûf in viele: dem wære reht. Her ûf gât allez, daz man gerâten oder gelêren mac: daz im ein mensche selben râten læzet und ûf niht ensehe wan aleine ûf got, aleine man diz in vil und in sunderlîchen worten mac vürbringen. Ze einer geordenten consciencie hilfet, daz man der zuovallenden dinge niht enahte, und sô der mensche bî im selber ist, daz er sînen willen gote genzlîche gebe und danne ein ieglich dinc von gote glîch neme: gnâde und swaz des dinges ist, ûzwendic oder inwendic. Swer iht sihet an gote, der ensihet gotes niht. Ein rehter mensche der enbedarf gotes niht. Daz ich hân, des enbedarf ich niht. Er dienet umbe niht, er enahtet aller dinge niht; er hât got, dar umbe endienet er umbe niht. Als verre got ist über den menschen, als verre ist got bereiter ze gebenne, dan der mensche sî ze nemenne. Dar ane ensol ein mensche niht merken, ob er zuoneme an guotem lebenne, ob er vil vaste und vil ûzer werke tuo; sunder ein gewis

denn etliche sagen: »Ich habe zehn Malter Korn und ebenso viel Wein in diesem Jahre; ich vertraue fest auf Gott!« – »Ganz recht«, sage ich, »du hast volles Vertrauen – zu dem Korn und dem Wein!«

Die Seele ist für ein so großes und hohes Gut bestimmt, daß sie darum sich bei keiner *Weise* beruhigen kann, und sie eilt allzeit dazu, daß sie über alle Weisen hinaus zu dem ewigen Gute kommt, das Gott ist, für das sie geschaffen ist. Hierzu aber ist nicht zu kommen mit Ungestüm, wobei sich der Mensch in großer Hartnäckigkeit darauf versteift, dies ⟨oder jenes⟩ zu tun oder zu lassen, sondern nur mit Sanftmut in treuer Demut und Selbstverleugnung gegenüber diesem wie bei allem, was da anfällt; nicht also, daß der Mensch sich in den Kopf setze: Dies willst du durchaus tun, was es auch koste! Das ist falsch, denn darin behauptet er sein Selbst. Befällt ihn etwas, was ihn müht und betrübt und ihn unruhig macht, so ist das wiederum falsch, denn ⟨auch⟩ darin behauptet er sein Selbst. Wenn ihm etwas sehr zuwider wäre, sollte er sich von Gott darin beraten lassen und sich demütig unter ihn beugen und in sanftem Vertrauen alles von ihm hinnehmen, das ihn befiele: *das* wäre recht. Darauf läuft alles hinaus, was man raten oder lehren kann: daß ein Mensch sich selbst raten läßt und auf nichts als nur auf Gott schaue, wenngleich man dies in vielen und verschiedenen Worten ausführen kann. Es verhilft zu einem geordneten Gewissen, daß man der anfallenden Dinge nicht achte und daß, wenn der Mensch bei sich selbst ist, er seinen Willen völlig Gott aufgebe und dann jegliches *gleich* von Gott hinnehme: Gnade und was es sonst sei, äußerlich oder innerlich. Wer *etwas an Gott* wahrnimmt, der sieht *Gott* nicht. Ein gerechter Mensch bedarf Gottes nicht. Was ich *habe*, dessen *bedarf* ich nicht. Er dient um nichts, er achtet aller Dinge nicht; er *hat Gott*, darum dient er um nichts. So weit Gott über den Menschen ⟨erhaben⟩ ist, um soviel ist Gott bereiter zu geben, als der Mensch zu empfangen. Nicht daran soll ein Mensch erkennen, ob er zunehme an gutem Leben, daß er viel faste und

zeichen ist, daz er zuoneme, ob im lieber ist ze êwigen dingen und leider ze zergenclîchen dingen. Hæte ein mensche hundert mark und gæbe die durch got und machete ein klôster, daz wære ein grôz dinc. Sô sage ich: daz wære vil grœzer und bezzer, daz ein mensche als vil in im versmæhete und vernihte durch got. Ein mensche sol in allen sînen werken sînen willen ze gote kêren und got aleine meinen, und gange alsô vür sich hin, und enhabe niht vorhte, sô daz er iht gedenke, ob im reht sî, daz er im iht unrehte tuo. Wan wölte ein mâler aller striche gedenken an dem êrsten striche, dâ enwürde niht ûz. Sölte einer in eine stat gân und gedæhte, wie er den êrsten vuoz saste, dâ enwürde aber niht ûz. Dar umbe sol man dem êrsten volgen und gange alsô vür sich hine; sô kumet man dâ hine, dar man sol, und dem ist reht.

viele äußere Werke verrichte; ein gewisses Zeichen vielmehr dafür, daß er zunehme, ist es, ob er mehr Liebe hegt zu ewigen Dingen und mehr Abneigung gegenüber vergänglichen Dingen. Hätte ein Mensch hundert Mark und gäbe die für Gott hin und schüfe ein Kloster, das wäre eine große Sache. Ich aber sage: Es wäre viel größer und besser, wenn ein Mensch ebensoviel in sich um Gottes willen verachtete und als nichtig ansähe. Ein Mensch soll in allen seinen Werken seinen Willen Gott zukehren und Gott allein im Auge haben, und gehe so voran und hege keine Furcht, so daß er also nicht etwa überlege, ob's auch recht sei, auf daß er nicht etwas falsch mache. Denn, wollte ein Maler gleich beim ersten Striche alle ⟨weiteren⟩ Striche bedenken, so würde nichts daraus. Sollte jemand in eine Stadt gehen und wollte ⟨schon⟩ überlegen, wie er den ersten Schritt täte, so würde wiederum nichts daraus. Darum soll man der ersten ⟨Eingebung⟩ folgen und so voranschreiten; dann kommt man dahin, wohin man soll, und so ist's recht.

⟨PREDIGT 63⟩

Man liset hütt da haimē in der epistel, das sanctus *iohannes* spricht: ›got ist ⟨die⟩ mynne, vnd der in ⟨der⟩ mynne ist, der ist in got, vnd got ist in im‹. Nun sprich ich: ›got ist ⟨die⟩ mynne, vnd der in der mynne ist, der ist in got, vnd er ist in im‹. das ich sprich: ›got ist ⟨die⟩ mynne‹, das tůn ich dar vmb, das man beleibe pey ain.

Nu merckent! wenn man spricht: ›got ist die mynne‹, da möchti ain frag in uallen, wely mynne er wäre, wann me mynn ist denn aini, vnd da mit so gieng man von ain. vnd dar vmbe, das man beleibe bey ain, so sprich ich: ›got ist mynn‹. das sprich ich vmb vier sache.

die erst sach ist: got iaget mit seiner mynn alle creaturen mit dem, das sy got begerent zemynnen. der mich frag⟨t⟩e, was got wäre, ich antwurti yecz also: got ist ain gůt, das da iaget mit seiner mynne alle creaturen, dar vmb das sy in wider iagent: also lüsticlich ist got, das er geiaget wirt von den creaturen.

ze dem andern mal: alle creaturen die iagent got mit ir mynne, wann es ist chain mensch so vnsälig, das er dar vmb sünde tů durch der poshait willen; mer: er tůt sy dů̈rch ainen mynneclichen lust. Ainer schlecht ainen zetode; das tůt er nit dar vmb, das er v̈bel tů; in duncket des, die wile iener leben⟨de⟩ was, das er nimer zefride in im selber köme; dar vmb wil er lust sů̈chen in fride, wann fride mynnicliche ist. also iagent alle creaturen got mit mynne. wann ›got ⟨die⟩ minne ist‹, so begerent alle creature der mynne. wär ain stain vernüftig, er můst got iagen mit mynne. der ain böm fragti, war vmb er bäri sin frucht, wär er vernüftig, er spräche: das

PREDIGT 63

Man liest heute hierzulande in der Epistel, daß Sankt Johannes spricht: ›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott, und Gott ist in ihm‹ ⟨vgl. 1 Joh. 4,16⟩. Nun sage *ich*: »Gott ist ⟨die⟩ Liebe, und wer in ⟨der⟩ Liebe ist, der ist in Gott, und er ist in ihm«. Wenn ich sage: »Gott ist ⟨die⟩ Liebe«, so tue ich das zu dem Ende, daß man beim ⟨unterschiedslosen⟩ *Einen* bleibe. Nun gebt acht! Wenn man sagt: ›Gott ist *die* Liebe‹, dann könnte sich die Frage erheben, *welche* Liebe er sei, denn es gibt mehr Arten von Liebe als nur eine, und damit ⟨d. h. damit, daß man von Gott als von einer *bestimmten* Liebe spräche,⟩ würde man sich vom *Einen* entfernen. Auf daß man also beim *Einen* bleibe, sage ich ⟨ohne den bestimmenden und damit die Annahme mehrerer Liebesarten für Gott ermöglichenden Artikel⟩: »Gott ist Liebe«. Das sage ich aus vier Gründen.

Der erste Grund ist: *Gott* jagt mit seiner Liebe *alle Kreaturen* damit, daß sie Gott zu lieben begehren. Wenn mich einer fragte, was Gott wäre, so würde ich jetzt so antworten: Gott ist ein Gut, das mit seiner Liebe alle Kreaturen jagt, auf daß sie ihn ⟨ihrerseits⟩ wieder jagen: *so* lustvoll ist es für Gott, daß er von der Kreatur gejagt wird.

Zum zweiten: *Alle Kreaturen* jagen *Gott* mit ihrer Liebe, denn es ist kein Mensch so bösartig, daß er um der Bosheit willen Sünde tue; er tut sie vielmehr aus Liebeslust. Es schlägt einer ⟨beispielsweise⟩ jemanden tot: das tut er nicht, um Übles zu tun; es dünkt ihn ⟨vielmehr⟩, daß, solange jener am Leben sei, er ⟨selbst⟩ niemals zum Frieden komme in sich selbst; *deshalb* will er *Lust im Frieden* suchen, denn der Friede ist *liebenswert*. So ⟨also⟩ jagen alle Kreaturen Gott mit ⟨ihrer⟩ Liebe. Da ›Gott ⟨die⟩ Liebe ist‹, begehren alle Kreaturen nach Liebe. Wäre ein Stein vernunftbegabt, er müßte Gott mit Liebe jagen. Wenn einer einen Baum fragte, warum er seine Frucht trüge, er ⟨= der Baum⟩ würde, wenn er

ich mich vernüwere in der frucht, das tůn ich dar vmb, das ich in der nüwe minem vrsprung mich nähi; won dem vrsprung nach sin, das ist mynneclich. got ist der vrsprung vnd ist mynne. dar vmbe chan die sele nit genůgen denn an mynne. ›die mynne ist got‹. Sanctus *augustinus* sprichet: herre, gäbest du mir alles, das du gelaisten macht, dar an genůgt mich nit, du gebest denn dich selben mir. Sanctus *augustinus* sprichet auch: o mensch, mynne, das du mit der mynne erwerben macht, vnd behalt das, das deiner sele genůgen mag.

ze dem drytten mal sprich ich: ›got ist mynne‹, wann got hat sein mynne zersprait in alle creature vnd ist doch an im selber ain. wann an alle⟨n⟩ creature⟨n⟩ an ainer yeglicher etwas mynneclich ist, dar vmb so mint ain yeglich creature etwas an der ander, dz ir glich ist, die echt vernüftig ist. dar vmb begerent die frowen etwenn rotz, das sy ir genůgte an dem lust wellen nemen, vnd wen sy ir genůgde nit daran vindent, so begerend sy etwen grůns, vnd mag doch ir begirde nit erfült werden, vnd ist das dar vmb: sy nement den lust ⟨nit⟩ ainualtig, sy nement das tůch d*ar* mitte, das da enthalt ist der varwe, die da lüstig scheinet. vnd wan alsus ⟨an⟩ einer ieglichen creaturen etwas lüstliches schint, dar vmb so mynnent die menschen nun das vnd denn das. nu leg ab das vnd das; das denn da beleibet, das ist luter got. der ain bilde malet an ain wand, so ist die wand ain enthalt des bildes. wer nun mynnet das bilde an der wand, der mynnet die wand dar mitte; der die wand danne⟨n⟩ näme, der näme och das bild dannan. nun nement dannen die wand, also das das bilde beleibe, so ist das bild sein selbs enthalt; wer dénn mynnet das bilde, der mynnet ain lauter bilde. nun mynnent alles, das mynneclich ist, vnd nit, an dem es mynneclich schinet, so mynnest du lauter got; das ist ane zweiuel war. Sanctus *dyonisius* sprichet: got ist der sele zenitte worden, das ist, das er ir

vernunftbegabt wäre, sagen: Daß ich mich in der Frucht erneuere, das tue ich zu dem Zweck, daß ich mich in der Erneuerung meinem Ursprung nähere; denn: dem Ursprung nahe zu sein, das ist liebenswert. *Gott* aber ist der Ursprung und ⟨die⟩ Liebe. Darum kann es der Seele ⟨an⟩ nichts genügen als an Liebe. ›Die Liebe ⟨aber⟩ ist Gott‹. Sankt Augustinus sagt: Herr, gäbest du mir alles, was du zu bieten vermagst, so genügt es mir nicht daran, du gäbest mir denn dich selbst. Sankt Augustinus sagt ferner: O, Mensch, liebe, was du mit der Liebe erlangen kannst, und behalte das, was deiner Seele genügen kann.

Zum dritten sage ich: »Gott ist Liebe«, denn Gott hat seine Liebe in alle Kreatur ausgebreitet und ist doch in sich selbst *Eins* ⟨geblieben⟩. Da an allen Kreaturen, ⟨und zwar⟩ an einer jeglichen, etwas Liebenswertes ist, darum liebt eine jegliche Kreatur, wennanders sie vernunftbegabt ist, an der andern etwas, das ihr gleicht. Darum verlangen die Frauen manchmal nach Rotem, weil sie ihre Befriedigung der Lust ⟨am lustvollen Anblick des Roten⟩ entnehmen wollen, und wenn sie ihre Befriedigung darin nicht finden, so verlangen sie ein ander Mal nach Grünem, und doch kann ihr Verlangen nicht erfüllt werden, und das liegt daran: sie nehmen nicht nur die einfache Lust an sich, sondern nehmen das Tuch hinzu, das Träger der Farbe ist, die lusterregend erscheint. Und da in solcher Weise an einer jeglichen Kreatur etwas Lusterregendes in Erscheinung tritt, darum lieben die Menschen bald dies und bald das. Nun leg »dies« und »das« ab: was dann übrigbleibt, das ist rein nur Gott. Wenn einer ein Bild an eine Wand malt, dann ist die Wand Träger des Bildes. Wer nun das Bild an der Wand liebt, der liebt die Wand mit; wer die Wand wegnähme, der nähme auch das Bild weg. Nehmt aber nun die Wand *so* weg, daß das Bild ⟨bestehen⟩ bleibt, dann ist das Bild sein eigener Träger; wer *dann* das Bild liebt, der liebt ein *reines* Bild. Nun liebet alles, was liebenswert ist, und nicht ⟨zugleich⟩ das, woran es liebenswert erscheint, dann liebst du rein nur Gott; dies ist unzweifelbar wahr. Sankt Dionysius sagt: Gott ist der Seele

vnbechant ist. dar vmb, wann wir got nit bechennent, dar vmb so mynnen wir an den creaturen, das da gůt ist, vnd wann wir die ding mít der güte mynnen, das machet vns sünde. der englen der ist an zal; ir zal chan nymant gedencken, vnd yeglicher ist ain coli⟨?⟩, ye ainer höher denn der ander; vnd der niderste engel, enphiel dem ain spänli, als der ain spänli snitte von aim holcz, vnd das vieli här in dis zit auf ertrich in der edelkait, als es ist in seiner nature, alle ding auf ertrich die můssent blüen vnd fruchtbär werden. so achtent denn, wie edel der öbrist engel sey. der nu näme aller engel edelchait, so si hand an ir nature, vnd aller creature edelchait, als si sind in ir nature, vnd mit der edelkait aller welte ze got welte gan, man fůnd got nit dar mitte, wann es ist al⟨le⟩s v*o*r gotte als boshait, won es ist alles poshait, won es ist ain lauter poshait vnd ist minder denn poshait, won es ist ain luter nit; also vindet man gotes nit won in ein.

ze dem vierden mal so sprich ich: ›got ist mynne‹, won er mynnen müß alle creatüre mit seiner mynne, sy wissens oder wissens nit. dar vmb so wil ich sprechen ain wort, das ich nun nächst an fritag sprach: ich wil got vmb seiner gabe nymer gebitten noch wil im seiner gabe nimer gedancken, wann wär ich wirdig seiner gabe ze enpfachen, so můsti er mir geben, es wär im lieb oder laid. dar vmb wil ich in nit bitten vmb sein gabe, wann er geben můß; ich wil in wol bitten, das er mich wirdig mache seiner gabe ze enpfachen, vnd wil im dancken, das er also ist, das er geben můß. dar vmbe sprich ich: ›got ist mynne‹, wann er mich mynnet mit der mynne, mit der er sich selber mint; vnd der im das benäme, der benäme im alle sein gothait. ⟨s⟩wie das sy, das er mich mynnet mit seiner mynne,

zunichte geworden, das heißt, daß er ihr *unbekannt* ist. Daher, weil wir Gott ⟨als die reine Gutheit⟩ *nicht erkennen*, darum *lieben* wir *an den Kreaturen*, was *gut* ist; und da wir *die Dinge mit* dem Gutsein ⟨dieser Dinge, so wie in den vorigen Vergleichen das Tuch *mit* der Farbe und die Wand *mit* dem Bild⟩ lieben, so verursacht uns *dies* Sünde. Es gibt zahllose Engel; ihre Zahl kann niemand ausdenken, und ein jeglicher ist ein *coli* (?), immer einer höher als der andere; und entfiele dem *niedersten* Engel ein Spänlein – wie wenn einer ein Spänlein von einem Stück Holz abschnitte – und das fiele hierher in die Zeit auf dieser Erde im Adel, wie es in seiner Natur ist, so müßten alle Dinge auf Erden blühen und fruchtbar werden. So erachtet denn, wie edel der *oberste* Engel sei. Wenn man nun den Adel *aller* Engel, den sie in ihrer Natur besitzen, und den Adel aller Kreaturen, wie sie ihn in ihrer Natur darstellen, zusammennähme und dann mit dem Adel der gesamten Welt zu Gott kommen ⟨= Gott entgegengehen, ihn erreichen⟩ wollte, so fände man ihn nicht damit, denn das alles ist vor Gott ⟨= verglichen mit Gott⟩ wie Wertlosigkeit, denn es ist alles Minderwertigkeit, denn es ist eine *reine* Minderwertigkeit und ist *minder* als Minderwertigkeit, denn es ist ein reines Nichts; *so* also findet man Gott nicht, vielmehr nur im Einen.

Zum vierten sage ich: »Gott ist Liebe«, denn er *muß* mit seiner Liebe alle Kreaturen lieben, ob sie's wissen oder nicht. Darum will ich ein Wort sagen, das ich am vergangenen Freitag sagte: Ich will Gott niemals um seine Gabe ⟨= Gnade⟩ *bitten*, noch will ich ihm für seine Gabe *danken*, denn, wäre ich würdig, seine Gabe zu empfangen, dann *müßte* er ⟨sie⟩ mir geben, es sei ihm lieb oder leid. Darum will ich ihn um seine Gabe nicht bitten, denn er *muß* ⟨sie⟩ geben; wohl will ich ihn bitten, daß er mich würdig mache, seine Gabe zu empfangen, und will ihm danken ⟨dafür⟩, daß er *so* ⟨geartet⟩ ist, daß er geben *muß*. Darum sage ich: »Gott ist Liebe«, denn er liebt mich mit der Liebe, mit der er sich selbst liebt; und wer ihm das nähme, der nähme ihm seine ganze Gottheit. Wenngleich

da mit mag ich doch nit salig werden; mer: ich würdi sälig da mit, das ich in mynne vnd bin sälig in seiner mynne.

Nun spriche ich: ›der in mynne ist, der ist in gote, vnd er ist in ime‹. der mich fragti, wo got wär, so antwurte ich: er ist vber al. der mich fragti, wo die sele wäri, die in mynne ist, so spräch ich: sy ist vber al; won got mynnet, vnd die sele, die in mynne ist, die ist in gotte, vnd got ist in ir, vnd won got vber al ist vnd si in got ist, so enist si nit ainhalb in gotte vnd anderhalb nit; vnd wann got in ir ist, so mů̊ß die sele von not vber al sein, wann er in ir ist, der vber al ist. got ist vber al in der sele, vnd sy ist in ime vber al; also ist got ain al on al vnd sy mit im ain al on al.

diß ist ain sermon der heiligen. hie ain ende. Nu siczent alle stille, ich wil üch länger halten. ich wil üch noch ain sermon sprechen. hilf got aus not!

esso ist, daß er *mich* mit *seiner* Liebe liebt, so kann ich dadurch doch nicht glücklich werden; vielmehr würde ich dadurch glücklich, daß *ich ihn* liebe und glücklich bin *in seiner* Liebe ⟨die ja doch nach dem, was Eckhart oben gesagt hat, dieselbe Liebe ist, mit der er mich liebt⟩.

Nun sage ich: ›Wer in ⟨der⟩ Liebe ist, der ist in Gott, und er ⟨= Gott⟩ ist in ihm‹. Wenn einer mich fragte, wo Gott wäre, so würde ich antworten: Er ist überall. Wenn einer mich fragte, wo die Seele wäre, die in Liebe ist, dann spräche ich: Sie ist überall; denn Gott *liebt*, und die Seele, die in Liebe ist, die ist in Gott, und Gott ist in ihr, und da Gott überall ist und sie in Gott ist, so ist sie nicht einesteils in Gott und andernteils nicht; und da Gott in ihr ist, so muß die Seele notwendig überall sein, weil *der* in ihr ist, der überall ist. Gott ist überall in der Seele, und sie ist überall in ihm; so denn ist Gott ein All ohne Alles ⟨= ein All ohne diskretes Alles⟩, und sie ⟨= die Seele⟩ ist mit ihm ein All ohne ⟨dingliches⟩ Alles.

Dies ist eine Predigt »an Heiligenfesten«. Hier ist sie zu Ende. Nun ⟨aber⟩ bleibt still sitzen, ich will euch noch länger ⟨hier⟩ halten. Ich will euch noch eine Predigt halten. Hilf uns, Gott, aus der Not!

⟨PREDIGT 64⟩

⟨Die *geschrift* spricht:⟩ die sele die wirt ain mit gotte vnd nit veraint. des nement ain glichnüßß. füllet man ain vass wassers, so ist das wasser im vas veraint vnd nit ain, wann da⟨s⟩ wasser ist, da⟨s⟩ ist nit holcz, vnd da holcz ist, da ist nit wasser. nu nement das holcz vnd werfent das enmitten in das wasser, so ist doch das holcz nit wan veraint vnd nit ain. also ist es vmb die sele nit; die wirt ain mit gotte vnd nit veraint; won wa got ist, da ist die sele, vnd wa die sel ist, da ist got.

Die *geschrift* sprichet: ›Moyses sache got von antlüte ze antlüte‹. das wider sprechent die *maister* vnd sprechen⟨t⟩ also: wo zway antlüte erschinent, da sicht man gotes nit; wann got ist ain vnd nit zway; wann wer got sicht, der sich⟨t⟩ nit won ain.

nun nim ich ain wort, das ich sprach in dem ersten sermon: ›got ist mynne, vnd der in der mynne ist, der ist in got, vnd er ist in ime‹. der also in minne ist, ze dem sprich ich ain wörtlin, das sprichet sanctus *matheus*: ›gang in, getrüwer chnecht, in die fröd deins herren‹. nun nim ich ain wörtlin, sprach vnser her: ›gang in, getrüwer chnecht, ich sol dich seczen boben all mein gůt‹. das ist zeuerstande⟨n⟩ in dryer hand wise. das erste: ›ich sol dich seczen enboben all mein gůt‹, als ›al mein gůt‹ gespraitet ist in die creaturen: v̈ber die zertailung sol ich dich seczen in ain. ze dem andern mal: als es alls versament ist in ain, v̈ber die versamnunge sol ich dich seczen in ainicke⟨i⟩t,

PREDIGT 64

〈Die Schrift sagt:〉 Die Seele wird mit Gott eins und nicht vereint. Nehmt dazu einen Vergleich: Füllt man ein Faß mit Wasser, so ist das Wasser im Faß 〈mit dem Faß〉 vereint und 〈doch〉 nicht 〈mit dem Faß〉 *eins*, denn, wo Wasser ist, da ist nicht Holz, und, wo Holz ist, da ist nicht Wasser. Nun nehmt ein Stück Holz, und werft das mitten in das Wasser, so ist doch 〈auch dann〉 das Holz nur 〈mit dem umgebenden Wasser〉 vereint und doch nicht 〈mit dem Wasser〉 *eins*. So 〈aber〉 ist es mit der Seele nicht; die wird mit Gott eins und nicht vereint; denn, wo Gott ist, da ist 〈auch〉 die Seele, und, wo die Seele ist, da ist 〈auch〉 Gott.

Die Schrift sagt: ›Moses sah Gott von Antlitz zu Antlitz‹ 〈2 Mos. 33,11〉. Dem widersprechen die Meister und sagen so: Wo zwei Antlitze in Erscheinung treten, da sieht man Gott nicht; denn Gott ist Eins und nicht Zwei; denn, wer Gott sieht, der sieht nichts als Eins.

Nun nehme ich ein Wort auf, das ich in der ersten 〈= vor-aufgehenden〉 Predigt besprach: ›Gott ist Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott, und er 〈= Gott〉 ist in ihm‹. Wer so in Liebe ist, zu dem sage ich ein Wörtlein, das Sankt Matthäus spricht: ›Geh ein, getreuer Knecht, in die Freude deines Herrn‹. Nun 〈wiederum〉 nehme ich ein Wörtlein, das unser Herr sprach: ›Geh ein, getreuer Knecht, ich will dich setzen über alles mein Gut‹ 〈vgl. Matth. 25,21〉. Das ist auf dreierlei Weise zu verstehen. Zum ersten: ›Ich werde dich setzen über mein ganzes Gut‹, wie ›mein ganzes Gut‹ in die Kreaturen ausgebreitet ist: über diese Zerteilung 〈d. h. die Vermannigfaltigung und Ausbreitung des göttlichen »Guts« in die Fülle der Kreaturen〉 will ich dich setzen in das Eine. Zum zweiten 〈will ich dich setzen über ›mein ganzes Gut‹〉, wie es 〈in den göttlichen Qualitäten〉 zur Eins ganz zusammengefaßt ist; über diese Zusammenfassung werde ich dich setzen in die Einheit, in der alles ›Gut‹ in Einheit ist. Zum

da alles gůt ist in einikait. ze dem drytten mal sol ich dich seczen in die art der eini⟨kait⟩, da der nam ab ist ›al versament‹; da ist got der sele, als er darvmb got sy, das er der sele sy; wan wäre das, das got it seines wesens oder seiner istikait, da mit er im selber ist, – behübe das got vor der sele als groß als gegen ainem hare, er möcht nit got sein; als gar ain wirt die sele mit got. ich nim ain wörtlin aus dem ewangelio, das vnser herr sprach: ›ich bitte dich, vater, als ich vnd du ain sint, das sy werdent also mit vns‹. ich nim ain ander wörtlin auch aus dem ewangelio, da vnser herr sprach: ›da ich pin, da sol auch mein diener sein‹. also gar wirt die sele ain istikait, die got ist, vnd nit minder; vnd das ist als war, als got got ist.

lieben chind, ich bitt üch, das ir mercken⟨t⟩ ainen sin! des bitt ich üch durch got, vnd bitte üch, das ir es tůgent durch myn willen vnd disen sin wol behaltent. Alle, die also sind in ainichait, als ich e sprach, won die ăne bildunge sind, so dürffens nit wänen, das in bildung wäger wär, ⟨dan⟩ das sü si⟨n⟩ nit ausgangen von ainichait; wann wer das täte, das wär vnrecht, vnd man möchti sprechen, es wär checzerey; wan wissent, das da in der ainichait ist weder chůnrat noch heinrich. ich wil üch sagen, wie ich der läute gedenck: ich fleiß mich des, das ich mein selbs vnd aller menschen vergesse, vnd füge mich für sy in ainichait.

das wir in ainichait beleiben, des helf vns got. Amen.

dritten werde ich dich setzen in den Urgrund der Einheit, in dem der Name ⟨= die Bezeichnung⟩ »ganz zusammengefaßt« weggefallen ⟨hinfällig⟩ ist. Dort ⟨d. h. im Urgrund der Einheit, der unnennbar und unbegreiflich ist⟩ ist Gott für die Seele so, als wenn er ⟨nur⟩ darum Gott sei, auf daß er der Seele gehöre; denn, wäre es so, daß Gott irgend etwas von seinem Sein oder seiner Wesenheit, mit denen er sich selbst gehört, der Seele vorenthielte, und sei es auch nur soviel wie ein Haar, dann könnte er nicht Gott sein; so ganz eins wird die Seele mit Gott ⟨der sie als getreuen Knecht über sein ganzes Gut setzen wird⟩. Ich nehme ⟨noch ein⟩ Wörtlein aus dem Evangelium, das unser Herr sprach: ›Ich bitte dich, Vater, daß sie, wie ich und du eins sind, ebenso ⟨eins⟩ mit uns werden‹ ⟨vgl. Joh. 17,20⟩. Ich nehme ⟨wieder⟩ ein anderes Wörtlein aus dem Evangelium, wo unser Herr sprach: ›Wo ich bin, da soll auch mein Diener sein‹ ⟨vgl. Joh. 12,26⟩. So völlig wird die Seele eine Seinsheit, die Gott ist, und nicht weniger; und das ist so wahr, wie Gott Gott ist.

Meine Lieben, ich bitte euch, daß ihr *einen* ⟨folgenden⟩ Sinn beachtet! Darum bitte ich euch um Gottes willen, und ich bitte euch ⟨zugleich⟩, daß ihr es um meinetwillen tut und diesen Sinn wohl bewahrt. Alle, die so in der Einheit sind, wie ich vorhin ausgeführt habe, dürfen, weil sie ohne »Einbildung« ⟨= dinghafte Einzelvorstellung⟩ sind, nicht wähnen, daß ihnen solche Einbildung tauglicher wäre, als wenn sie sich nicht aus der ⟨innern⟩ Einheit nach außen kehrten; denn, wer das täte, das wäre unrecht, und man könnte ⟨sogar⟩ sagen, es sei Ketzerei; denn wisset, daß es in der ⟨vorher genauerhin bestimmten⟩ Einheit mit Gott weder einen Konrad noch einen Heinrich ⟨d. h. keine individuellen Einzelpersonen⟩ gibt. Ich will euch sagen, wie ich der ⟨einzelnen⟩ Menschen gedenke ⟨d. h., wie ich mich um sie kümmere⟩: Ich befleißige mich, mich selbst und alle Menschen zu vergessen, und füge mich für sie ⟨alle⟩ in die ⟨vorher definierte⟩ Einheit.

Daß wir in ⟨dieser⟩ Einheit bleiben, dazu verhelfe uns Gott. Amen.

⟨PREDIGT 65⟩

Deus caritas est et qui manet in caritate in deo ...

›Got ist diu minne, und der in der minne wonet, der wonet in gote und got in im‹. Nû nemen wir daz êrste wörtelîn: ›got ist diu minne‹. Daz ist: wan er allez daz jaget, daz minnen mac und daz minne geleisten mac, daz jaget er mit sîner minne, in ze minnenne. ›Got ist diu minne‹ ze dem andern mâle, daz allez daz, daz got ie geschuof und minne geleisten mac, daz jaget in von sîner minne, *ez* ze minnenne, ez sî im joch liep oder leit. Ze dem dritten mâle: ›got ist diu minne‹, wan er mit sîner minne jaget allez daz, d*az* minnen mac, ûzer aller manicvalticheit. Als got minniclich ist nâch der manicvalticheit, daz jaget diu minne, diu er ist, ûzer aller manicvalticheit in sîn selbes einicheit. ›Got ist diu minne‹ ze dem vierden mâle, der mit sîner minne allen crêatûren ir wesen und ir leben gibet und sie entheltet mit sîner minne.

Der mich vrâgete, waz got wære, sô spræche ich nû alsus: daz got wære diu minne und sô gar minniclich, daz alle crêatûren suochent, sîne minnelicheit ze minnenne, sie tuon ez *jo*ch wizzende oder unwizzende, ez sî in *jo*ch liep oder leit. Sô ist got diu minne, und sô minniclich ist er, daz allez, daz minnen mac, daz muoz in minnen, ez sî in liep oder leit. Ez enist kein crêatûre sô snœde, diu iht daz minnen müge, daz bœse sî; wan swaz man minnet, daz muoz entweder guot schînen oder guot sîn. Nû nemet allez daz guot, daz alle crêatûren geleisten mügen, daz ist ein lûter bôsheit gegen gote. Ez sprichet sant *Augustînus*: minne, daz dû mit minne gewinnen maht, und behalt daz, daz dîner sêle genüege mac tuon.

PREDIGT 65

Deus caritas est et qui manet in caritate in deo . . . ⟨vgl. 1 Joh. 4,16⟩

›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm‹ ⟨vgl. 1 Joh. 4,16⟩.

Nun nehmen wir das erste Wörtlein: ›Gott ist die Liebe‹ ⟨1 Joh. 4,16⟩. Das besagt: Da er alles das jagt, was lieben kann und was Liebe aufzubringen vermag, so jagt er dies ⟨alles⟩ mit *seiner* Liebe dazu, *ihn* zu lieben. ›Gott ist die Liebe‹ zum zweiten damit, daß alles das, was Gott je erschuf und was zur Liebe befähigt ist, *ihn* durch *seine* Liebe jagt, *es* zu lieben, sei's ihm lieb oder leid. ›Gott ist die Liebe‹ zum dritten, weil er mit seiner Liebe alles das, was lieben kann, aus aller Mannigfaltigkeit ⟨= Vielheit und Vereinzelung⟩ herausjagt. Wie Gott nach der Mannigfaltigkeit ⟨= nach der Zerteilung und Ausbreitung seiner Liebe in die Kreaturen⟩ liebenswert ist, so jagt die Liebe, die er ist, *dies* aus aller Mannigfaltigkeit in seine eigene *Einheit*. ›Gott ist die Liebe‹ zum vierten, insofern als er mit seiner Liebe allen Kreaturen ihr Sein und ihr Leben schenkt und sie mit seiner Liebe erhält.

Wenn mich einer fragte, was Gott wäre, so würde ich nun so sagen: daß Gott die Liebe sei und ⟨zwar⟩ so völlig liebenswert, daß alle Kreaturen seine Liebenswertheit zu lieben suchen, ob sie's gleich wissentlich oder unwissentlich tun, ob's ihnen gleich lieb oder leid sei. *So* ist Gott die Liebe, und er ist *so* liebenswert, daß alles, was zu lieben vermag, ihn lieben *muß*, es sei ihnen lieb oder leid. Es gibt keine ⟨noch⟩ so minderwertige Kreatur, die irgendwie das zu lieben vermöchte, was böse ist; denn, was man liebt, das muß entweder gut *scheinen* oder gut *sein*. Nun nehmt alles das Gute ⟨zusammen⟩, das alle Kreaturen aufzubringen vermögen, so ist das ein reines Böses ⟨eine Minderwertigkeit⟩ gegenüber Gott. Sankt Augustinus sagt: Liebe das, was du mit der Liebe erlangen kannst, und behalte das, was deiner Seele genügen kann.

›Got ist diu minne‹. Eyâ, kinder, merket mich, des beger ich! Sô sêre minnet got mîne sêle, daz sîn leben und sîn wesen dar ane liget, daz er mich minnen muoz, ez sî im joch liep oder leit. Der gote daz benæme, daz er mîne sêle niht enminnete, der benæme im sîne gotheit, wan got ist als gewærlîche diu minne, als er ist diu wârheit; und als er ist diu güete, als wærlîche ist got diu minne. Daz ist ein blôziu wârheit, als got lebet. Ez wâren solche *meister*, die sprâchen, daz diu minne, diu in uns ist, daz diu der heilige geist wære, und daz enist niht wâr. Diu lîplîche spîse, die wir in uns nemen, diu wirt gewandelt in uns; aber diu geistlîche spîse, die wir enpfâhen, diu wandelt uns in sich; und dar umbe sô enwirt götlîchiu minne niht in uns enthalten, wan daz wære iezunt zwei. Aber götlîchiu minne diu entheltet uns und sîn in ir ein. Diu varwe, diu an der want ist, diu wirt enthalten an der want; alsô werdent alle crêatûren enthalten in irm wesene von der minne, diu got ist. Næme man die varwe von der want, sô verlür si ir wesen: alsô verlürn alle crêatûren ir wesen, ob man sie næme von der minne, diu got ist.

›Got ist diu minne, und der in der minne wonet, der wonet in gote, und got wonet in im‹. Ez ist underscheit under geistlîchen dingen und under lîplîchen dingen. Ein ieglich geistlich dinc mac wonen in dem andern; aber kein lîplich dinc enmac niht wonen in dem andern. Wazzer ist wol in einem vazze, und daz vaz gât alumbe; aber, wâ holz ist, dâ enist niht wazzer. Alsus sô enmac kein lîplich dinc gesîn in dem andern; aber ein ieglich geistlich dinc daz ist in einem andern. Ein ieglîcher engel ist in dem andern mit aller sîner vröude und mit aller sîner wunne und mit aller sîner sælicheit als volkomenlîche als in im selben; und ein ieglîcher engel ist mit aller sîner vröude und mit aller sîner sælicheit in mir und got selber mit aller sîner sælicheit, und daz enerkenne ich doch niht. Ich nime den nidersten engel in blôzer natûre: daz allerminste spænlîn oder daz minste vünkelîn, daz ie von im

›Gott ist die Liebe‹. Ach, meine Lieben, hört auf mich, darum bitte ich! So sehr liebt Gott meine Seele, daß sein Leben und sein Sein daran hängt, daß er mich lieben *muß*, ob's ihm gleich lieb oder leid sei. Wer Gott dessen beraubte, daß er meine Seele liebte, der nähme ihm seine Gottheit, denn Gott ist so wahrhaft die Liebe, wie er die Wahrheit ist; und so, wie er die Gutheit ist, so wahrhaft ist Gott die Liebe. Dies ist eine reine Wahrheit, so ⟨wahr, wie⟩ Gott lebt. Es gab gewisse Meister, die sagten, daß die Liebe, die in uns ist, daß die der Heilige Geist sei, und das ist nicht wahr. Die *leibliche* Speise, die wir zu uns nehmen, die wird in uns verwandelt; die *geistige* Speise aber, die wir aufnehmen, die verwandelt uns in sich; und darum wird göttliche Liebe nicht in uns aufgenommen, denn das wären jetzt Zwei ⟨nämlich wir und die göttliche Liebe = der Heilige Geist⟩. ⟨Die⟩ göttliche Liebe aber nimmt uns in sich auf, und wir sind mit ihr eins. Die Farbe, die an der Wand ist, die wird an der Wand gehalten; so ⟨auch⟩ werden alle Kreaturen in ihrem Sein durch die Liebe, die Gott ist, gehalten. Nähme man die Farbe von der Wand, so verlöre sie ihr Sein: ebenso verlören alle Kreaturen ihr Sein, wenn man sie von der Liebe, die Gott ist, wegnähme.

›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm‹. Es besteht ein Unterschied zwischen geistigen und körperhaften Dingen. Ein jedes geistige Ding kann in dem andern sein; kein körperhaftes Ding aber vermag in dem andern zu sein. Wasser ist wohl in einem Fasse, und das Faß umschließt es ringsum; wo aber Holz ist, da ist kein Wasser. So ⟨also⟩ kann kein körperhaftes Ding in dem andern sein; ein geistiges Ding aber *ist* in einem andern. Jeglicher Engel ist in dem andern mit seiner ganzen Freude und mit seiner ganzen Wonne und mit seiner ganzen Seligkeit so vollkommen wie in sich selbst, und jeglicher Engel ist mit seiner ganzen Freude und mit seiner ganzen Seligkeit in mir und Gott selbst mit seiner ganzen Seligkeit, und doch erkenne ich das nicht. Ich nehme den niedersten Engel in seiner reinen Natur: das allerkleinste Spänlein oder

geviele, daz hæte alle dise werlt erliuhtet mit wunnen und mit vröuden. Nû merket, wie edel er ist in im selber! Nû hân ich underwîlen mê gesprochen, daz der engel sî vil sunder zal und sunder menige. Nû geswîge ich der minne und nime daz bekantnisse: aleine bekanten wir sie, uns wære lîhte, eine ganze werlt ze lâzenne. Allez, daz got ie geschuof und noch geschaffen möhte, gæbe daz got alzemâle mîner sêle und got mite und blibe dâ als umbe ein hâr breit, mîner sêle engenüegete niht; ich enwære niht sælic. Bin ich sælic, sô sint alliu dinc in mir und got. Swâ ich bin, dâ ist got; sô bin ich in gote, und swâ got ist, dâ bin ich.

›Der in der minne wonet, der wonet in gote, und got wonet in im‹. Bin ich danne in im, swâ danne got ist, dâ bin ich, und swâ ich bin, dâ ist got, diu heilige geschrift diu liege denne. Swâ ich bin, dâ ist got: daz ist ein blôziu wârheit und ist als wærlîche wâr, als daz got got ist. ›Dienestkneht getriuwe, ich wil dich setzen über allez‹ mîn ›guot‹. Daz ist: als got guot ist in allen crêatûren, nâch dér mánicvalticheit ›wil ich dich setzen über allez‹ mîn ›guot‹. Ze dem andern mâle ›wil ich dich setzen über allez‹ mîn ›guot‹, daz ist: dâ alle crêatûren ir sælicheit nement in der lûtern einicheit, diu got selbe ist, dâ er selber sîne sælicheit nimet, und daz ist: als gót guot ist, als wil er uns ›setzen über allez‹ sîn ›guot‹. Ze dem dritten mâle: er wil uns ›setzen über allez‹ sîn ›guot‹, daz ist: über allez, daz er heizet, über allez, daz man geworten mac, wil er uns setzen, und über allez, daz man verstân mac. Als wil er uns ›setzen über allez‹ sîn ›guot‹.

das kleinste Fünklein, das je von ihm abfiele, das hätte diese ganze Welt mit Wonnen und mit Freuden erleuchtet. Nun stellt euch vor, wie edel er ⟨erst⟩ in sich selbst ist! Bisweilen habe ich nun ⟨schon⟩ öfters gesagt, daß es der Engel viele, ⟨aber⟩ zahlenlos und ohne Menge gibt. Nun ⟨aber⟩ schweige ich ⟨für einen Augenblick⟩ von der Liebe ⟨über die ja meine Predigt in der Hauptsache handelt⟩ und wende mich dem *Erkennen* zu: selbst wenn wir sie ⟨= die Engel⟩ *erkennten*, so wäre es uns leicht, eine ganze Welt hinzugeben. Alles, was Gott je erschuf und noch erschaffen könnte, gäbe das Gott meiner Seele vollends und Gott dazu, bliebe aber da nur soviel wie eine Haaresbreite zurück, so würde das meiner Seele nicht genügen; ich wäre nicht selig. Bin ich ⟨aber⟩ selig, so sind alle Dinge in mir und Gott ⟨dazu⟩. Wo ich bin, da ist Gott; so ⟨also⟩ bin ich in Gott, und wo Gott ist, da bin ich.

›Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm‹ ⟨1 Joh. 4,16⟩. Bin ich dann in Gott, wo dann Gott ist, da bin ⟨auch⟩ ich, und wo ich bin, da ist Gott, es sei denn, daß die Heilige Schrift lüge. Wo immer ich bin, da ist Gott: das ist eine reine Wahrheit und ist so wahrhaft wahr, wie daß Gott Gott ist. ›Getreuer Dienstknecht, ich will dich setzen über alles mein Gut‹. Das will sagen: Soweit Gott »gut« ist *in allen Kreaturen*, ›will ich dich über alles mein Gut‹ gemäß dieser Mannigfaltigkeit ⟨= Vielheit, Fülle⟩ ›setzen‹. Zum zweiten ›will ich dich über alles mein Gut setzen‹, will sagen: dort, wo alle Kreaturen ihre Seligkeit in der lauteren *Einheit*, die Gott selbst ist, empfangen und wo er selbst seine Seligkeit empfängt, wo *Gott ⟨selbst⟩ gut* ist, will er uns ›über alles‹ ⟨dieses⟩ sein ›Gut setzen‹. Zum dritten: Er will uns ›über alles‹ sein ›Gut setzen‹, das heißt: über alles das, was er ⟨noch⟩ *heißt* ⟨= wo er noch einen Namen hat⟩, über alles, was man ⟨noch über ihn⟩ aussagen ⟨in Worte fassen⟩, und über alles, was man ⟨von ihm⟩ begreifen kann ⟨d. h. über das höchste namenlose Gut, das Gott jenseits seines eigenen Gutseins und seiner sonstigen aussagbaren Eigenschaften ist⟩, ›will‹ er uns ›setzen‹. *So* ⟨= in diesem umfassenden Sinne⟩ will er uns ›setzen über alles‹ sein ›Gut‹.

›Vater, ich bite dich, daz dû sie ein machest, als ich und dû ein sîn‹. Swâ zwei ein suln werden, dâ muoz daz eine sîn wesen verliesen. Alsô ist: und sol got und diu sêle éin werden, sô muoz diu sêle ir wesen und ir leben verliesen. Als vil, als dâ blibe, als vil würden sie wol geeiniget. Aber, süln sie éin werden, sô muoz daz eine sîn wesen zemâle verliesen, daz ander muoz sîn wesen behalten: sô sint sie ein. Nû sprichet der heilige geist: sie suln ein werden, als wir ein sîn. ›Ich bite dich, daz dû sie ein machest in uns‹.

›Ich bite dich‹. Swenne daz ich iht bite, sô bite ich niht; swenne daz ich niht bite, sô bite ich rehte. Swenne ich dâ vereinet bin, dâ alliu dinc gegenwertic sint, diu dâ vergangen sint und diu iegenôte sint und diu künftic sint, diu sint alliu glîche nâhe und glîche ein; diu sint alliu in gote und sint alliu in mir. Dâ endarf man weder Kuonrât noch Heinrich gedenken. Swer iht anders bitet wan got aleine, daz mac man heizen ein abgot oder als ein ungerehticheit. ›Die in dem geiste bitent und in der wârheit‹, die bitent rehte. Swenne daz ich vür ieman bite, vür Heinrich oder vür Kuonrât, sô bite ich allerminnest. Swenne daz ich vür nieman enbite und niht bite, sô bite ich allereigenlîchest, wan in gote enist weder Heinrich noch Kuonrât. Sô wir got biten umbe iht anders wan umbe got, daz ist unreht und ist ungloube und ist als ein unvolkomenheit, wan dâ wellent sie etwaz setzen bî gote; als ich nû niuwelîchen sprach, sô wellent sie got machen ze nihte und wellent ûz dem nihte got machen. ›Got ist diu minne, und der in der minne ist, der ist in gote, und got ist in im‹.

Daz wir alle komen ze der minne, dâ ich von gesprochen hân, des helfe uns unser lieber herre Jêsus Kristus. Âmen.

›Vater, ich bitte dich, daß du sie eins ⟨mit uns⟩ machest, wie ich und du eins sind‹ ⟨vgl. Joh. 17,21⟩. Wo immer zwei eins werden sollen, da muß eines sein Sein verlieren. Ebenso ist's, wenn Gott und die Seele *eins* werden sollen, so muß die Seele ihr Sein und ihr Leben verlieren. So weit da ⟨von *ihrem* Sein und Leben⟩ noch etwas übrigbliebe, so weit würden sie wohl *vereint*. Sollen sie aber ⟨völlig⟩ *eins* werden, dann muß das eine sein Sein völlig verlieren, das andere ⟨aber⟩ muß sein Sein behalten: *dann* sind sie *eins*. Nun sagt der Heilige Geist: Sie sollen eins werden, wie wir eins sind. ›Ich bitte dich, daß du sie eins machest in uns‹ ⟨vgl. Joh. 17,20/21⟩.

›Ich bitte dich‹. Wenn ich ⟨Gott⟩ um *etwas* bitte, dann bitte ich um *nichts*; wenn ich ⟨aber⟩ um *nichts* bitte, dann bitte ich recht. Wenn ich da⟨mit⟩ vereint bin, wo alle Dinge gegenwärtig sind, die vergangen und die jetzt und die zukünftig sind, da sind sie alle gleich nahe und gleich eins; sie sind alle in Gott und sind alle in mir. Da braucht man an keinen ⟨individuellen⟩ Konrad oder Heinrich zu denken. Wenn einer um etwas anderes als nur um Gott bittet, dann mag man das ⟨, worum man bittet,⟩ einen Abgott heißen oder etwas Unrechtes. ›Die im Geiste und in der Wahrheit bitten‹, die bitten recht. Wenn ich für jemand ⟨Bestimmten⟩ bitte, für Heinrich oder für Konrad, so bitte ich am allerwenigsten. Wenn ich für niemanden und um nichts bitte, dann bitte ich allereigentlichst, denn in Gott gibt es keinen Heinrich noch einen Konrad. Wenn wir Gott um etwas anderes als um Gott bitten, so ist das unrecht und ist Unglaube und ist ⟨gewissermaßen⟩ eine Unvollkommenheit, denn da will man ⟨noch⟩ etwas zu Gott hinzusetzen. Wie ich neulich gesagt habe: Man will Gott zum Nichts und aus dem Nichts ⟨= aus der Kreatur⟩ Gott machen. ›Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe ist, der ist in Gott, und Gott ist in ihm‹.

Daß wir alle zu *der* Liebe kommen, von der ich gesprochen habe, dazu helfe uns unser lieber Herr Jesus Christus. Amen.

ANHANG

⟨Text der Predigt 12 nach Str$_1$⟩

Eyn wort daz spricht die lebendige wysheit des hymmelischen vaters vnd düdet sich daz wort also: Wer mich höret, der schemet sich nyt; schemt er sich des er sich schemen mús̀z. Der in mich wircket, der ensundet nicht. wer mich verdencket vnd offenbart, der sal haben daz ewige leben. Der gotes worte horen sal, Der sal luter sin vnd sal alleyne sal vnd sal daheyme sin vnd sal jn keynen andern dingen gestrauwet sin. Dru ding jrrent vns, daz wir nyt mogen gehoren daz wort des ewigen vaters. daz eyn ist lyplichkeit, das ander zytlichkeit, daz dritte Manigfaltekeit. Hetten wir die dry gebrechen uberwunden, so gingen wir in die ewekeit vnd eynekeit vnd in die eynunge des, der da eyn an ym selber ist vnd der keyn ander nicht enist vnd der dz wort vnd wesen ⟨*dahinter* ist *getilgt*⟩ vnd warheit ist. Vnser herre sprach zu sinen jungern: Nyman mag myn junger gesin, dann der sich selber hat gelaszen; wer sich selber hat gelaszen, der mag myn wort horen vnd myn lere. Da no eyn mensch were, des da were alle disse wernt vnd liesze die durch got, Got wolte hundert widder geben vnde darzu daz ewige leben. Eyn ander mensch were, daz hette keyn lypliche wernt vnd hette eynen guten willen vnd eyn gute begerunge, als ob er hette dry wernt. Er wölte sie alle sament durch got lazen, vnd daz were eyn geistlich lazzen. Noch eyn ander mensch were, das enliesz keyn lyplich wernt ader keynen guten willen ader keyn geistlich begerunge ader nichtes nicht zu laszen; Der hette allermeist gelaszen, wand daz höste laszen vnd daz meiste laszen daz ist, daz man got durch got leszet. No sprichet sanctus paulus: Ich wil von gote gescheiden sin vmb mynen brůder vnd wil von xpō zubanne sin gethan. No sprechent die meister, wie sanctus paulus das gemeyne. Eynen augenblicke von gote gescheiden daz sy eweclich von gote gescheiden. No fragē die meister, ob sanctus paulus

stünde jn eyme zugange syner volkommenheit, ader ob er stunde in siner volkommen ⟨*dahinter* heit *getilgt*⟩ selekeit. No sprechē die meister gemeynlich, Sanctus paulus stünde in eyme zugange syner volkommen selekeit; aber ich spreche: sant paulus stunt in syner volkommen selekeit, aber er mochte disz wort nyt gesprochen han. Sanctus Paulus hat sich gar gelaszen. Da liesz sant paulus, daz ym got gegeben mochte vnd daz er von got genemen mochte vnd daz er von got enphaen mochte. Da sant paulus geliesz, daz ym got gegeben mochte, Da bleip ym die ydelkeit; Da waz er fry, als got fry ist in syner ytelkeit, dem da ferre ist alle geschaffenheit vnd in dem eyn ist alle manigfaltekeit. No fragent die meister, Ob die Engel icht gehindert werden an yrm wercke an der angesicht gotes, als sie zu vns gesant werden. Neyn sie nicht. Hiesz got eynen engel uff eynen bawm farn Rupen abelesen, der engel were bereit darzu. Daz Rupen abe lesen daz were der wille gotes, vnd der wille gotes were des engels selikeit. Hiesze got eynen engel jn die helle farn, Die hellefart were der wille gotes, vnd der wille gotes were des engels selikeit. also besteet der engel alle zyth in dem willen gotes vnd in dem aller hösten. No kommen sie zu mir: Herre, ich han myn kint liep vnd mynen frunt, hindert mich daz icht an der mynne gotes? Ja, esz ist gut; Esz ist aber das beszte nicht. Wilt du eynen menschen me liep han dann dich selber zu volkomner selekeit, so gewonne du dich selber nȳ liep. Eyn Rosz, daz da leuffet jn eyner grünen wesen, die da glich vnd eben vnd slecht ist, da hat daz Rosz von nature, daz esz vsz guszet alle sin crafft vnd alle sine nature jn sinen sprungen, wirt esz vngehindert. ⟨*dahinter* Vnd *getilgt*⟩ fünde no got eyn ledige sele vnd eynen blozzen abegescheiden ist, der bloz vor gote were, Got der gosze sin ewige natuer dar in vnd enteilt yr nicht on vnderscheit. Got der ylete also sere darzu vnd were ym also jach darnach, daz er dede, als ob ym sin nature vnd sin wesen zu nichte wolte werden vnd alzumale wölte zübrechen, daz er sin wesen jn ym vergösze, Dasz ⟨*dahinter* isz *getilgt*⟩ des geistes also eygen sy, als ez gotes eygen ist. Ich han ez auch me gesprochen: No ist eyn korp in der sele vnd

eyn liecht, das nymmet sin selikeit in dem selben grunde, da got sin selikeit nymmet vnd heiszet eyn winkellin gotlicher natuer vnd ist vngeschaffen vnd vngescheffenlich da nemen ⟨*verbessert aus* meyne?⟩ ich got nicht, als er got ist, ader als er die warheit ist; jch nym yn, vnd er istig ist jn siner istekeit. No enist nyrgent keyn tor, Er were gerne wyse. warumb sin wir dann nicht wise, daz wir daz wesen der wisheit vnd daz wesen der warheit erkennen mogen? Eyn auge, daz da eyn farbe erkennen sal, daz musz aller farbe ledig sin. kert ich no daz auge myner vernunfft uff myn ewige vorwurffe, da jnne würde ich nit eyn, sunder jch were eyn. würffe ich mich vsz dissem bekentnisse eynen augenblick, jch achte myn also wenig als eynes mistwürmes. No kommen sie zu mir vnd sprechen: herre, waz sal ich thun, daz ich komme zu dem ewigen leben? wiltu dann, ich wil dirs sagen, daz du mich nymmerme darffst gefragen: wys alleyne vnd halt dich eyne vnd habe eyn gut meynunge vnd meyn got in allen dynen werken, so bistu sicher eyn kint des ewigen lebens etc. Si non vis credere, tempta.

⟨*Nachtrag zu Predigt 15*
Nürnberg, Stadtbibliothek Cent. VI 59 f. 150r-v.⟩

›Ain edel mensch ging avs in di fremden lant vnd svcht ain reich wider zv komen.‹ nv wil ich sprechen: niht haben hot ellev dink, vnd wer ain mensch avs gegangen sein vnd aller ding, der het di dink in ainer vil edeln weis vnd in hoher weis wen di dink an in selber sein. ich hon gesprochen for werltleichen pfafen: ain kraft ist in der sel di ist vngeschaffen, vnd wer disev sel als disev kraft, so wer si vngeschaffen. des verstvnden si niht. was ist disev kraft? daz ist ain vernvnftigs liht gotleicher natvr. ain daz enhinters niht. her vmb enpf*luch* ich allen creatvrn, wan si woln m*ich* verderben, wollen mich meins wesens beravben. es ist ain frog vnter den maistern, ob der gaist edeller sei, do er geporn ist oder do er geporn wirt. hi antwurten si vnd sprechen: do, do der gaist geporn wirt,

do hot er ain avs kapfen, aber do er geporn ist, do nimt er sein wesen vnd sein leben. der demvtig mensch vnd got di sint ain vnd sind niht zwai. der demvtig mensch der darf got niht piten, er gepevt im. der hoh got hot an im, daz er sich zv mol gibt dē warn demvtigen menschen. vnd wer der mensch in der helle, es mvst got zv im in di helle. daz mvst got von not tvn, wan er wurd dor zv betwugen. vnd wer ain mensch avs gegangen sein vnd aller ding, der het di dink in ainer edeln weis, wan di dink an im selber sein. diser mensch, der also avs gegangen ist, dē benvngt niht an gotleicher gothait, do dē engel an benvngt, der do svnder mitel ist ain mit got. in benvngt avch niht an gotleicher worhait, do di engel an benvngt, der da svnder mitel ist in gotleicher worhait. was wil der erwelt mensch, der also avs gegangen ist? er wil allain daz wit wesen svnder wesen. wesen svcht fvrpas. er wirt gen in den grvnt der gothait. ie mer er svcht, ie minner er vint. er wesens gepravcht.

⟨Nachtrag zu Predigt 23
Schluß der Predigt in B_8 (f. 95v),
unmittelbar anschließend an oben S. 270,31 abe.*⟩*

Des nembt ain gleichnůzz. als ich das offenbar Recht als ichs in meim herczen han, das ist warhait. sol ich ain dinch erchennen an der sel, so můz ich mich werffen in die chraft der sel. sol ich einen engel erchennen, so muz ich mich werffen in die chraft, die einem Engel gleich ist. Aber sol ich got erchennen, so sol ich treten in die chraft, die got ist. All weis můz das sein; Es mag von not nit minner gesein. In disem liecht vnd mit dem liecht, das got ist, můz got wechant werden vnd er selber in im selber wirt wechant vnd nicht anders vnd auch also geminnet. Der sun sprach: ez ist mir verpoten, das ich nindert chomen sol den in Jacob. Der vater sprach: trutz das du indert anders wanest denn in Jacob, Das spricht also, das der mensch, der vber bunden hat all sein not vnd vnder die fůzz getreten hat alle ding, vnd der mensch, der aller nidrist

ist an diemůtichait, der ist aller hochist an wirdichait vnd ist ob allen dingen vnd ist Erib In Israhel das ist mir an geparn vnd in geparn vnd mit gephlanczet, vnd also pin ich pehaftet cze syon.

⟨Nachtrag zu Predigt 39
Text der Predigt nach N, f. 28ra-vb⟩

Iusti in perpetuum viuent.

Ein wort ist in dem ewangelio, Daz spricht alzo, Daz ›der gereht mensch lebt in der ewicheit‹. Etwen han ich gesprochen, waz ein gerehtes mensch sei; aber nu sprich ich in einem andern sin: Daz ist ein gerehts mensch, der in gepildet ist in di gerehticheit, Wan der gereht mensch lebt in got vnd got in im; Got wirt geborn in im vnd er in got. Daz ist geborn leůhten ze glauben, Di erlauten schullen ez wizzen. alle di tugent der gerehten ist anders niht, dan daz der vater sein svn gebirt in dem gerehten vnd den gerehten sein svn. niht alein di tugent der gerehten hat alle di werch, di in der gerehticheit geworht werden, wie clein si sint, da von wirt got erfrewet in seim tieffe vnd in sein weit. niht ist in got, ez werd alles vol freůden. Daz ist groben leuten ze glauben, di erleuhten schullen ez wizzen. Vnd der gereht suchet niht in seinen werchen; wan di sint chneht vnd mietlinger, di vm ich oder vmb chein warumme wurchent. Ja, vnd růrt dich chein dinge an vz wendich zu wurchen, dise werch sint alle tot. Ja, vnd růrt dich got auzwendich ze wurchen, dise werch sint alle tod. Ja, er muz dich ruren in dem innesten deiner sel, Solt du vnd deine werch leben. ia, vnd bildestu chine werch in dich, so sint dein werch alle tod. Ja, vn bildest tu got in dich, dine werch sint alle tod, vnd verderbest gute werch. alein verderbest du si niht, du tust svnd Vnd tust alz ein gartner, der ein garten pflanzen sol vnd in auz reuhtet vnd dar vm lon haben; vnd alzo verderbest du got ein gut werch. Ja, vnd heltest tu ein dinch edler vnd werder dan daz ander, du minnest es niht,

alz in dir ist. Ja, vnd haltest du ein tugent werder vnd edler dan di andern vnd liber, du minnest si niht, alz es in dir ist. Vnd der gereht minnet alle ding gotlich in der gerehticheit. Vnd dar vm, wild du nach ir vnd vber gepildet werden, so bild niht in dich weder lon noch selicheit noch heilicheit noch zeit noch ewicheit. S Joh's spricht: ›Daz wort ist pei got‹. Daz er spricht ›pei‹, daz ist, daz ›dez gerehten lon ist pei dem herren‹. da got selich ist, da der gereht selich, Wan gotes selicheit vnd des gerehten selicheit ist gotez selicheit. Dar vm gerut der vater nimmer, er treib vnd iag alle zeit dar zv, daz sein svn in vns ge born werde vnd wir in im. Etlich leůt fragent vnd wundert sich, wie der mensch ein werch mit got gewurchen můg vnd verstent sein niht in ewicheit, vnd es ist groben leůhten ze glauben, erleuhten schullen es wizsen. allez, daz vor tausent iarn ie geschach vnd nach tausent iaren geschiet vnd ie geschah oder immer mer geschit, daz ist alles eins in der ewicheit. alzo sint alle di werch, di in der gerehticheit geworcht werden, ein werch mit got; Wan ez ist neuwer ein liht, daz der vater gebirt sein svn dem gerehten vnd der gerehtē sein svn. Etwen wirt ein liht offenbar in dem menschen, daz er went, ez sei der svnne. vnd wa der svn geborn wirt, da ist offenwar die minne. Wan es ist newer ein liht. daz der vater wirt beweget ze gebern sein svn, vnd dar inn nimt er so grozen wollust, daz er alle sein natur vergeuzet. So spricht got durch den propheten: ›noch durch sion noch durch Jerusalem gesweig nimmer, biz daz gereht wirt offenbar in dem gerehten vnd scheint alz di plicz‹. Syon ist hoheit von leben, Jerusalem ist hoheit von frid. so gerut got nimmer, biz daz gereht wirt offenbar in dem gerehten vnd ist alles gereht. Des vater wesen ist, daz er den svn gebirt, des svns wesen, daz er ge born wirt von dem vater vnd ich in im, vnd des geistes werch ist, daz ich in im verbrant werd vnd versmletzt werd vnd ze mal minne werde. Der alzo in der minne ist, der minnet war, vnd got minnet, vnd got der weis sich alein. Etlich lerer wollent, daz der geist nem sein selicheit in minne. So sprich ich: Er nimt si noch in minne noch in an sehen. Nu moht man fragen: hat der geist chein aufsehen in

dē ewigē? So sprich ich: ia vnd niht. Da der geist geborn wirt, da hat er ein auf sehen, awer da er ge born ist, da hat chein aufsehen, vnd da ist er selich; vnd dar vm nimt er vnd lebet, da der vater lebet. scs̄ paulus spricht: ›Ewiclich sei wir erwelt in got‹, vnd dar vmb schůl wir nimmer geruwen noch getrasten, biz daz wir daz werden, daz wir ewiclichen in im gewesen sein. ›vor der gemachten werlt waz ich‹. da mensch erhaben ist vber di zit in ewicheit, da ist weder vor noch nach vnd ist weder hie noch da vnd sint alle dink vergangen. Dar vm scheid ab alle ze val, Wan aller ze val macht ein chrūme. daz wir in ewicheit leben, Dicz helf vns.

⟨Nachtrag zu Predigt 46
Text der Predigt nach KT f. 15va-16va⟩

Vff den eirsten Suntag im Aduent

Am obgemelten Sunntag Die ander Predig / Was grosser werdichkeit vnd selichkeit Got vns geben hat durch seyn heilge menschwerdung / vnd wie wyr eyn mit im̄ werden.

E⟨*illustrierte Initiale*⟩Cce rex tuus venit tibi iustus et saluator. Zachariae nono. Seht deynn Kŏning kŏmpt dyr rechtuerdig / vnd eyn behålter. Diß ist eyn stim̄ der frŏlichkeit vnd selichkeit in den håusern der sünder. Erfreuwent euch alle berg vnd hŏltzer der wålde / vor dem angesicht des heerrn / dann er ist kommen. Ach wie danckbar sŏln wyr menschenn seyn / das der herr sich so grŏßlich erbarmet hat über vns arme erdtwůrmlein vnd sundige creatüren. Wer mŏcht so steinigen hertz habenn / das seyn seel nit ersmeltz vnd zerfliesse vonn liebe / als er hŏrt oder gedenckt / das der hŏchste got hat vnser sterbliche natůr angenōmen in dem heiligen leichnam seiner werdiger můtter / Das vnser herr ist worden vnser knecht / der sunn Gots vnser breutigam / vn̄ der oberste rychter vnser brůder. Er hat sich selb vns gegebenn / mit all seiner reichtum̄ vnd gnaden / Want Jesus behålter der welt kŏmpt nit on heil / noch Christus onn geist-

liche salb / noch der sun Gots on glorie. Nun sŏlt jr wissenn / das alle die reichthů̄mmenn die vns der herr durch seine heilge menschwerdung gebenn hat / keinn verstant der engel noch menschenn begreiffenn kan / Darumb wil ich nur wenig / vnnd nit vill daruon reden. Vnser lieber herr hat vns durch vereynunge seyns heilgen leibs vnd seelen mit seiner gŏtlichen natůrenn / gegeben das seinn leichnam eyn speise ist vnsers geistes / welchen keine creatür speisenn kann / geistlich oder leiblich / dann Got alleinn. / Die creatür mag wol trŏsten / Aber nit speisen. Hier von sprach er selb / Meyn fleysch ist wårlich ein speise. Ouch das die seel vnd leib vnsers herren auffgehalten werden / dz sy nit werden gepersoent mit eyniger sonderlinger menschlicher personenn ⟨als ander menschen / dar von eyn jeder mensch gesondert wirt von dē anderen⟩ dan die persone des sunns vnderstoent vnd persoent leib vnd seel vnsers herren / Want die an allen endenn / vnd in all syn mag. Dar von haben wyr den nůtz / das keyn dyng ist das vns also eygen mŏg seynn / als Gott. Want Got in vns ist / so ist nit in jm̄ wyr mŏgen des entpfencklich vnd theilhafftig werden / Vnd want da auch nit allein was eyn wesenliche vereynunge / sonder auch eyn wirckliche / also das die oberste krå̊fft vnd die vernū̊ft anschouwet / vnnd der wille gebraucht das gŏtliche wesenn / dar alle selichkeit an gelegen ist. Hier von haben wyr das wyr der seligkeit entfencklich seind / in der selben weisen der er selig ist / Vnnd das wyr auch hier entfangenn eynenn vorschmack desselben / des wyr ewigklich selig sŏllen sein. Auch want alle die nederste krå̊fft vnd leibliche sinn̄ vnsers herren Jesu Christi / also geeinicht worden mit der gotheit / das man sprechē mag / Got sahe / Got horte / Got leyt. Daruō habē wyr dē nůtz / das vō seiner eynunge alle vnsere werck vergŏttet vnd gŏtlich mŏgen werden. Auch wāt menschliche natůr vereinicht ist mit der gŏtlicher personen / vnd nit des engels / Dar von haben alle menschen gemeinschafft mit jm̄ / mer dan eynige creatür / want sy seine mit glidder seind / vnnd eynn̄ in fluß haben von jm̄ / als von jrem̄ hå̊upt / dz er ist / Vnd hier von haben wyr die

nůtzbarkeit / das wyr alle die sein mitglyder seind / darab sǒlche gemeinschafft haben vnder eynander / das alles gůt das vnse liebe frauwe vnd alle heilgen haben / mein also eygen ist / als jnen / vñ das vff ghen seid des meres geschigt / ist meyn / vñ das meyn ist jnē also eygē als mein / durch dise liebliche vereinunge in Christo. Des wyr jm̄ billich auß allen vnseren kråfften vnd vermǒgen / danckenn / loben vñ lieben sǒllen / zů allen zeiten vñ in ewicheit. Auß diser lieblicher vereinunge ist vns auch gegeben das wyr durch vnd mit dem sun den vatter sehē vnd erkennen mǒgē. Want als der sun spricht / Diß ist das ewige leben / das sie dich erkennen waren Gott / vnd den du gesant hast Jesum Christū. Vñ / Niemant erkennet den vatter dan der sun. Darumb / soll der mensch Gott erkennē ⟨dar seyne ewige selichkeit inn gelegē ist⟩ so můß er mit Christo eynn eÿnig sunn des vatte⟨r⟩s seyn. Wilt du selig werden / soe můß du eynn sunn seynn mitt Christo Jesu vereyniget.

Nit vill süne. Du machst wǒll vnnd salst vnderscheiden seinn nach der leiblicher gbürt / Aber in der ewiger gebürt můß nit meer dann ein sun sein / Want in gott ist nit dann einn natürlicher vrsprung / dar auch nit dan ein natürlich ausflüß des suns ist / Nit tzwey / dā ein. Darūb salstu eyn sun sein mit Christo / so můstu ein ewig ausfliessen seinn mit dem ewigen wortte. Wie sall nun der mensch dar zů kommenn / das ehr ein einig sun sei des vatters? Das mircke hie bei / Als das ewige wort vnser herr gott ahnn nam menschliche natůr / ehr nam nit diessen nach den menschen / Aber ehr nam ahn sich ein freihe vngedeilte menschliche natůr / die dar war sunder bilde / Vnnd vmb die annemungh menschlicher natůren vonn dem wǒrtte / so ist sie eyniglich einn bildt des vatters / Dann der ewige sun ist ein bildt der menschlicher natürenn. Want so war als gott mensch wordenn ist / so war ist der mensche gott worden von genadenn / Vnnd also ist die menschliche natür überbildt in dem das sie worden ist / in das gottliche bildt / das dar ist einn bildt des vatters. Wilstu nun ein sun sein / so můst du von dyr abscheiden / verlassen / vnd abthůnn alles / das

vnderscheidt in dyr macht / Want der mensch ist ein zůuall der natůren. Darumb gee ab / vnd verliere alles das dyr zů fall anbringet / vñ neme dich nach der freyer vngeteilter menschlicher natůren / Vnd want dann die selbige natůr ⟨nach der du dich nemende bist⟩ sunn des ewigen vatters ist worden / durch annemung des ewigenn Worts / darumb wirts du auch eynn sun des ewigen vatters mit Christo / vō dem dastu dich in der selbigen natůren nemende bist die Gott worden ist. Darumb hut dich dastu dich nit nemes das du dise mensch oder der bist / Dan neme dich nach der freiheit vngeteilter menschlicher natůren. Auch wilt du eynn sun sein / so scheide dich von allem Nit / Want ⟨Nit⟩ machet vnderscheidt.

Mercket als wie / Das du nit bist noch heisches der vnd der mensch / das ⟨Nit⟩ machet vnderscheit tzwischen dyr vnd dem menschen. Darumb wilttu sonder vnderscheit sein / so scheide dich vō Nit / Want eyn krafft ist in der seel / die ist gescheiden von Nit / vnd hat nicht gemeine mit eynigen dyngen / Want in diser krafft ist nit dan Gott alleyn / der leuchtet blois in diser krafft. Der mensch der also eyn sun ist / nemet bewegunge vnnd würckūge / vnd alle dyng die er nemet / vff jre eygenste vnd edelste / Want war der sun des vatters nach der ewichkeitt sunn ist / das ist er von dem vatter / vnd was er hat / das hat er inn jm̄ / Want er eyn ist mit dem vatter nach wesen vnd nach natůren / Darumb hat er wesenn vnd wesunge alles in sich. Vnd als er sprach / Vatter / als du vnd ich eynn seind / also wil ich das sy eyn seind / Vnd als der sun eyn ist mit dem vatter / also bistu eyn mit jm̄ / vnd hast das alles in dyr von gnaden / das der vatter hat in jm̄ / das hastu von Got / daran zweifele nit. Got ist dyn eigen / vnd alles was du also nemest / das ist dein eigen / Vnd alle deine werck die du nit nemest in disem gőtlichen eigenn / die seind alle ydell vor Gott. Das seind die werck dar zů du bewegt wirts von frembden sachen / dar Gott nitt lå̊uterlich inn gemeint wirt / Want sy kommen vß dem lebē nit / darumb seind sy tod / Want die dyngenn leben die bewegung nem̄en vonn jrem vrsprung. Darumb / ist es sach

das dyne werck leben sŏllen / so mŭssen sy geschehē auß jrem eygē grŭndt / in vñ durch got / Nit von frembden dyngen aussen got. Nun mercke. Liebest du die gerechtigkeit / nach dem sy gerechtigkeit ist in dyr oder über dich / so ⟨l⟩iebest du die gerechtig⟨k⟩eitt nicht als sy ann jr selber ist / vnnd als sy eynfeltig ist / Aber du nemmest sy geteiltt. Wannt dann Gott die gerechtigkeit selb ist / soe en nemmes noch liebes du Gott nicht / dar mitt er eynfeltig ist. Darumb sollt du die gerechtigkeitt nemmenn als sy ist in sich selbst / Wannt so nemmest du sy nach ⟨dem⟩ das sy Got ist / Vnd also wirckest du alle zeitt gerechtigkeitt / vnnd sy würcket durch dich. Also soltt du auch gŭtheit / weißheit / liebe / vnd was man Got zŭ schrybenn mag / vff sich selbs / vnnd vmb sich selbs sonder eynige ander meynung / nemenn vnnd liebenn. Dar mit kŏmpstu zŭ warer eynigkeit / mit dem sunn denn vatter zŭ bekennen. Zŭ diser eynfeltigkeit helff vns Gott. Amen.

⟨*Nachtrag 1 zu Predigt 52*
Text der Predigt nach Ko p.14-20⟩

›B⟨*Initiale*⟩Eati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum‹, mathei iiij°. Eterna felicitas apperuit os divine sapiencie et prorumpit in hec verba, vnde ut supra: ›beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum celorum‹. Omnes angeli et omnes sancti et omne, quod natum est, silebit, quando illa summa sapiencia dei patris loquitur, quia omnis sapiencia ⟨ab⟩ angelorum et hominum siue omnium creaturarum in comparacione profundissime sapiencie dei stulciora est. Et illa sapiencia locuta est istud verbum ut supra: ›beati pauperes spiritu‹. E⟨s⟩t autem notandum, quod duplex est paupertas: scilicet paupertas exterior et paupertas interior. Sed prima paupertas, scilicet exterior, bona est homini et laudabilis illi, qui istam libenter et pacienter suffert et voluntarie ob amorem domini nostri Iesu Christi, qui eciam paupertatem dilexit et sustinuit in suo tempore, et de

ista paupertate non est ad presens nostra ⟨est⟩ intencio inclinata. Sed secunda paupertas est, scilicet interior. illa est ista paupertas, de qua dei sapiencia loquitur dicens: ›Beati pauperes spiritu‹. supplic*o* ergo uobis, quatenus ita s⟨c⟩itis, ut intelligatis ista verba, que locutus sum uobis, que sunt eterna veritas. Et ego dico vobis in veritate, quod isti assimilantur veritati, qui secundum ista viuunt, de quibus pro nunc locuturi sumus. Et cum timeo, cum uobis ⟨uobis *auf dem Rand*⟩ locutus fuero, vos non posse me intelligere quoad vnum verbum, modo oritur questio ex predictis. Et queritur, quid sit paupertas in se et quis sit pauper homo. ad quod respondebat egregius magister dominus Albertus episcopus dicens: iste dicitur pauper homo, qui nichil habet n*ec* sufficiencia⟨m⟩ de omni re a deo creat*a*. Et istud bene dictum est; Sed melius accipiamus paupertatem summo modo. item iste dicitur esse pauper homo, qui nichil wlt et nichil scit Et nichil habet, et de istis tribus articulis propono loqui. Supplico ergo vobis, ut intelligatis istam nudam veritatem, et si non intelligatis, tunc nolite per ipsam occupari. propono enim loqui ita clare de veritate, quod pauci sunt, qui intelligere possunt in suis consciencijs. De primo sic procedimus: ille est pauper, qui nichil wlt. Sensum istius verbi multi intelligunt, sed non bene, et sunt illi, qui sunt in penitencia cum proprietate et tenent se sub penitencia cum proprietate et exercicio exteriori. Et mirum est, quod isti audent orationes suas magnas estimare et compatior illis hominibus, qui ita parum cognoscunt diuinam veritatem, et tamen illi appellantur sancti propter exteriores ymagines. Sed interius nullius intelligencie sunt tamquam brutum animal, quia nesciunt intelligere distinccionem diuine veritatis. Et illi dicunt, quod isti sunt pauper⟨es⟩, qui nichil wlt, et probant sic: pauper nunquam debet implere suam voluntatem in aliqua re, Sed semper debet esse paratus, qualiter possit adimplere summam dei voluntatem. et tales sunt in bono proposito, quia intencio eorum bona est, et ideo laudandi sunt. deus prestabit eis regnum celorum de sua misericordia. Sed in veritate isti non sunt pauperes nec similes etiam pauperibus,

licet in oculis hominum boni appareant, qui melius nesciunt. Sed ego dico: non sunt intelligentes, qui in cognicione veritatis secuntur suam licet bonam intencionem, Et ex hac consecuntur regnum celorum. Sed de ista paupertate, de qua propono loqui, nichil sciunt. Queratur ergo, quis sit pauper ille, qui nichil wlt, et ego respondebo: Quam diu homo habet in sua voluntate semper velle implere summam voluntatem dei, talis homo paupertatem non habet, de qua nunc loquimur, quia illi homines habent voluntatem, in qua eis nunc sufficit, quia volunt implere voluntatem dei, et hec non est vera paupertas. Vis ergo habere veram paupertatem, tunc funditus debes esse absolutus a tua creata voluntate, sicut fuisti, quando nichil fuisti, quia, quam diu habetis voluntatem talem, non estis sine voluntate, et ideo neque paupertas ⟨est⟩. Et quam diu concupiscitis eternitatem et deum, tam diu non estis pauperes, sed iste pauper est, qui nichil wlt et nichil concupiscit. quando steti in mea prima causa, tunc deum non habui, et tunc fui *causa* mei ipsius et tunc nichil volui et nichil concupiui, sed fui absolutus et cognitor mei ipsius secundum debitam perfruicionem veritatis, et tunc volui me ipsum et non aliud, et illud, quod volui, hoc fui, et illud, quod fui ⟨fui *über getilgtem* volui hoc fui⟩, volui, et ibi steti liber sine deo et omni re creata. Sed *cum* excepi meum liberum arbitrium et postposui meam liberam voluntatem Et concepi meam creatam voluntatem, tunc habui vn*u*m deum, sed ille fuit, qui fuit. Sed cum creature create fuerunt et susceperunt suam creatam essenciam, tunc deus non fuit deus in se ipso, sed deus fuit deus in creaturis. nunc dico: secundum quod deus est deus, non est perfecta finis creature, quia tantum magnum jus creatura minima habet in deo. si musca haberet intellectum et posset intellectualiter quere⟨re⟩ profunditate⟨m⟩ eterne et diuine scientie, ex qua primitus exiuit, ⟨et⟩ posset invenire, ⟨Et⟩ tamen hoc deus, quod deus est, non posset satisfacere musce secundum quod requireris. Quapropter supplicamus deo, ut simus absoluti a b eo, et accipiamus veritatem et fruamur e a ibi in eternitate, ubi primus angelus et musce et animae similes sunt

et vbi steti et volui illud, quod fui, et fui illud, quod volui. Et sic homo debet esse pauper ex uoluntate, ita quod simpliciter nichil wlt et quod nichil concupiscat, sicut nichil concupiuit et nichil voluit, quando nichil fuit. Sic illo modo dicitur homo pauper, qui nichil wlt, sicut dictum est. Secundo talis homo est pauper, qui nichil scit. ego memini me dixisse aliquando, quod homo ita deberet viuere, tamquam si non viueret nec sibi ipsi nec veritati nec eciam deo. Sed modo dico: ille homo, qui istam paupertatem debet habere, ille debet habere omne, quod scit et quod non viuat m*odo* propri*o* nec sibi ipsi nec veritati nec etiam deo. Sed ita plene debet ⟨esse⟩ absolutus ab omni scitu, sciencia et cognicione, ita quod nichil cognoscat et penitus nichil sciat nec etiam credat, nichil senciat, quod deus in ipso viuat. Sed debet esse absolutus ab omni cognicione, que in ipso viuit. Quia, quando homo stetit in eternitate in deo, tunc viuit in eo, scilicet in se ipso, et non in alio, sed quidquid viuit in eo, hoc ipsemet fuit. Et sic homo debet stare absolutus absque scitu sui ipsius, sicut stetit, quando nichil fuit, et ita faciat deum operare, quidquid wlt, et sic ipse absolutus et liber. omne enim, quod a deo exiuit, illud positum in modicam operacionem, et opus proprium homini est amare et cognoscere. Et hic oritur questio, in qua istarum duarum operacionum consistat eterna felicitas. Sed aliqui doctores dicunt, quod felicitas consistat in caritate, et aliqui dicunt, quod in cognicione et in caritate, et ist*i* melius dixerunt. Sed ego dico, quod eterna felicitas neque consistit in cognicione neque in caritate. Sed vnum est in anima, a quo procedit cognicio et amor, et istud non cognoscunt homines in se ipsi*s*, Sed virtutes anime ille cognoscunt et ille etiam cognoscunt, in qua illa felicitas consist*at*, et illud neque habet ante neque post nec eciam expecta⟨re⟩t aliquid proprium, quod sit sibi adventurum in aliqua re, quia illud est, quod neque lucrare potest neque perdere, et ideo priuatum est, quod nichil scit, quod deus in eo operatur, sed ipsum est per se, de quo perfruitur et hoc in sciencia dei. et sic homo debet esse quietus et liber, ita quod nichil sciat, nichil cognoscat, quidquid deus in eo operatur, et

ita potest homo esse pauper ex scitu sui ipsius. Doctores enim dicunt, quod deus est sciencia et cognicio et essencia intellectualis et omnia cognoscit. Sed ego dico uobis: deus non est aliquid esse nec eciam ⟨eciam *über d. Zeile*⟩ intellectuale esse nec etiam cognoscit quidquam, et ideo deus est liber ab omni re, et ideo ipse deus omnia et omnia nichil sunt. Et quicumque debet esse pauper in spiritu, debet esse pauper in proprio suo scitu et cognicione, ita quod nichil sciat neque deum neque creaturam nec eciam se ipsum. Et ideo necesse, ut talis homo disponat se, ut ⟨non⟩ aliquid possit scire uel cognoscere de operibus dei. Et isto modo summendo potest homo esse pauper in suo proprio scitu, ita quod nichil scit. Tercio modo dicitur ille pauper, qui nichil habet. multi dicunt, quod isti sint pauperes, qui in rebus temporalibus penitus nichil habent, et illud verum est vno modo et vno sensu, qui hoc voluntate faciunt. sed ille non est sensus, de quo ego locutus sum. Ego enim prius dixi, quod iste est pauper, qui non wlt facere et implere voluntatem dei nec eciam, quod in eo fiat voluntas dei, sed quod homo ita viuat, quod liber sit tam suo proprio voluntatis et eciam voluntatis dei, sicut liber fuit, quando nichil fuit. et de ista paupertate loquor, que est summa paupertas. secundo memini me dixisse, quod iste sit pauper, qui in se nichil scit et opera dei nescit, qui ita liber est a scitu et a cognicione, sicut deus liber est ab omni re creata. illa est summa paupertas. Sed tercia paupertas est proximior et prop⟨r⟩ior, de qua nunc dicendum est. Et est, quod homo pauper nichil debet habere. Est ergo considerandum, quia quondam dixi et eciam doctores dicunt, quod homo debet esse ita liber ab omni creatura et ab omni opere interius et exterius, ita quod possit esse proprius locus dei, in quo deus possit operari. Sed ego nunc dico: licet homo liber sit ab omni creatura et eciam a deo et a se ipso et cum locus est in eo, in quo deus potest operare, quam diu homo illud in se habet, pauper non est in illa paupertate, de qua nunc loquimur, quia deus non diligit in sua operacione, quod homo habeat locum in se, in qu*o* deus possit operare. Quia paupertas spiritus est illa, quod homo

ita liber sit a deo et omnium operum eius. Si enim deus proponit operare in anima, quod eciam ipse sit locus, in quo wlt operare. Et istud deus facit libenter; quando scit hominem esse ita pauperem, tunc deus per se ipsum est opus suum passurus et est proprius locus sui ipsius operis cum ipso, quia deus est operator in se ipso. Et in omni ista paupertate consequitur homo perpetuam essenciam, que perpetua fuit in eo, quod nunc estet in perpetuum debet permanere. Queritur, quia sanctus paulus dicit: ›gracia dei sum id, quod sum‹, et ista verba sunt supra intelligenciam, supra voluntatem et supra concupiscenciam. qualiter ergo potest verbum sancti pauli esse verum? Ad quod est respondendum: sanctus paulus bene dixit. quia gracia dei in eo fuit, istud fuit necesse, quia gracia dei operabatur jn eo, quod illa accidentalitas *cum* gracia essenciam in eo acquisiuit, et postquam gracia et accidentalis operacio illam essenciam plene in eo perfecit, tunc paulus mansit, quod fuit. et loquor, quod iste homo ita pauper debet esse, quod nullum locum habeat, in quo possit ⟨deus⟩ operare, quod ubi locus, ibi est discrecio, et vbi discrecio, ibi cognicio et sic ultra. peto ergo deum, ut me liberum faciat a deo, Quia meum scire nescire est supra deum, ita secundum quod deu*m* accipio principium creaturarum. Quia in essencia dei, vbi deus est super essenciam et super discrecionem, ibi ego ipse fui, et ibi inveni me ipsum et cognoui me ipsum me ipsum eundem hominem ⟨facere⟩, qui iam sum. Et ideo *causa* sum mei ipsius post . . . esse meum et cognoscere, quod eternum est, non secundum fieri meum, quod corporale est. et ideo natus sum, et quia natus sum secundum nat⟨ur⟩alem essenciam, oportet me mori; sed secundum innatam essenciam eternaliter fui et sum et in eternum permanebo. Et illud, quod sum secundum natam essenciam, est mortale; in eo ⟨quod sum secundum innatam essenciam,⟩ sum immortalis. In mea natiuitate omnia nata fuerunt, et ideo fui personaliter *causa* mei ipsius et habui potestatem super omnia. Si ego non essem, et omnia non essent; Tunc deus eciam non esset, et quo*d* deus deus est, istius *causa* ego sum, et si ego non essem, deus non esset deus,

et istum deum scire non est opus. Quidam magnus doctor dixit hominem se jpsum pertransire et corrumpere nobilius est quam suum a deo exire. Probacio illius: quando homo a deo exiuit, tu⟨n⟩c omnia mihi dixerunt: deus ⟨ipse⟩ est ⟨deus⟩ et istud non fecit me beatum, quia hic assimilabo me creaturis. Sed in illo transitu, in quo liber sto ab omni voluntate, scilicet dei et mei et sum liber ab omni opere suo, et eciam liber sum ab ipso deo. sic transcendo omnem creaturam et neque sum deus neque creatura, Sed sum id, quod fui et quod in eternum debeo permanere. Et sic percipio quendam transitum, qui me ducit super omnes angelos, et in illo transitu percipio ita magnas diuicias, quod non sufficit mihi deus secundum omne, quod deus, nec eciam omne opus eius diuinum non sufficit mihi, quia in illo transitu percipio, quod ego et deus vnum sumus. Et ibi sum, vbi fui, et ibi mihi nichil addi uel minui potest, quia ego sum sola *im*mobilis causa, que omnia mouet. Et h*ic* non invenit deus aliquem locum in isto homine, quia talis homo m*ere*tur cum sua paupertate, quod fuit et in eternum debet esse. Et ibi deus et spiritus vnum sunt, Et hec est propinquior paupertas, que inuen⟨ir⟩i potest. E⟨s⟩t, qui istud non intelligat, non apponat cor suum ad hoc, ut se per ista occupet. Et quam diu homo huic veritati non assimilatur, tam diu istos sermones non intelligit, quia in isto sermone nuda veritas latet, que venit sine m*e*dio de corde dei. Et quia ita viuamus, ut perpetue inveniamus hoc, deus nobis eternaliter prestare dignetur. Amen. ut supra: ›beati pauperes‹ et cetera.

⟨Nachtrag II zu Predigt 52
Einleitung der Predigt nach $Gö_1$ und Str_3⟩

⟨$Gö_1$ f. 257r-258r⟩

Ein mensch ward gefragt, wes jm geprech. Da sprach er: »armütt«. – »was ist armütt, des dir gepricht?« Da sprach

⟨Str_3 f. 201r-v⟩

Ain mensch ward gefragt, wes im gebräst. Do sprach es: »armůt«. – »was ist armůt, des dir gebristet?« Er sprach: »ich

er: »ich heyß nit ein arm mensch, hab ich als grossen ⟨wyllen⟩ Alls ein senft kornlein wyllen. Vnd fragt man den got, Ob ich ein arm mensch wer, er sprech: ›neyn!‹ wer mein wyll alls gutt alls gottes wyll vnd ich mit dem selben wurcket alls vyll, als got wurcket, noch den wer ich nit ein arm mensch. Vnd fragt mich got, ob ich ein arm mensch wer, Ich sprech: ›neyn!‹ Got vnd gottes wylln ist ein, Ich vnd mein wylln seinn zwey, Wann ich ein mensch pyn vnd nit got«. – »Wye wollt ir ewre werck wu̓rcken on des wyllen?« – »Der stein ligt im wasser, Vnd dz wasser fleust vber den stein vnd kumpt doch dar ein nitt. Allso solt ich wu̓rcken meine werck, Das sy alls Weinig kemen jn mein wyllen als dz waßer in den stein. Ich solt sye wu̓rcken in dem wyllen gotes. Fragt man got, ob ich ein arm mensch wer, Er sprech, jch wer des wyllen arm. Ich pyn auß gangen meines wyllen. West ich, waß gottes wyll wer, dz wollt ich thun. Nun nym ich mich des an, das mein nit ist«.

haiß nit ain armer mensch, han ich als grossen willen als ain senfs chorn.

wär mein will als gu̓t als gotes will vnd ich mit dem selben willen als vil wörchti, als got wu̓rcket, noch denn wär ich nit ain armer mensch. fragoti man got, ob ich ain arm mensch wär, got spräch: ›nain!‹ vnd gotes will ist ains; jch vnd mein will, das sind zway, wann ich ain mensch bin vnd nit got«. – »wie welten ir wr werck wu̓rcken on den willen?«

Er sprach: »der stain leit in dem wasser, vnd das wasser flüsset vber den stain vnd chumt nit dar in. also solt ich meine werck wu̓rcken, das si als wenig in meinen willen chämen als das wasser in den stain. me, ich solt si wu̓rcken in dem willen gotes. fragoti man got, ob ich ain arm mensch wär, Er spräch, jch wär des willen arm. ich bin us gangen meins willen. westi ich, was gottes willi wäri, das wölt ich tu̓n. nun nim ich mich an, das mein nit ist«.

⟨*Einleitung der Predigt nach Bra*$_3$ *und Textentsprechung in Pfeiffer Traktat IV nach St*$_3$⟩

⟨*Bra*$_3$ *f. 34r-35v*⟩

Dis spricht sanctus Matheus in sinem ewangelium: ›Sålig sind die armen des gaistes, wan das himelrich ist ir‹. Nvn merkend! ain mensch ward gefråget, was im gebråste. es sprach: »armůtes«. – »was ist dz armůte, dz dir gebrist?« si sprach: »ich haiss nit ain gefellig arm mensch, hab ich also ain grossen willen als ain senf korn.
frauget man ⟨got⟩, ob ich ain arm mensch wår, er spräche: ›nain‹. wår min will als gůt als gottes will, noch denn wår ich nit ain arm mensch, vnd dz ich mit dem selben willen wórchte, als got wůrket. fråget mich got, ob ich ain arm mensch wår, jch spräche: ›nain‹. wan gottes will vnd got ist ains; so bin ich vnd min wil zway, wan ich ain mensch bin vnd nit got«. –
»Wie wilt du wůrken dine werk an willen?« Sů sprach: »der stain lit in dem wasser, vnd dz wasser flůsset vber

⟨*St*$_3$ *f. 298rb–299ra (Pf. S. 417,38-418,35)*⟩

Ain mennsch ward gefragett, was im gepräst. Er sprach: »nihtes, dann das ich nit han aremůt deß gaystes.
Wann, so ich als grossen willen han alls ain semff körnlin, so pin ich nit ain arem mennsch.
Vnnd fragte mich gott, ob ich ain arem mennsch wär, jch spräch: ›nain‹. Vnnd wär mein will alls gůtt alls gottes will, dennocht wär ich niht ain arem mennsch, Vnnd das ich ioch mit dem selben willen alls vill werchti, alls gott würckett. Warumb? da ist gott vnnd gottes will ains; jch vnnd mein will seyenn zway, wann ich pin ain mennsch vnnd nitt gott,

vnnd wollt ich würckenn ware werck sonnder oder on allen willenn, so sollt ich thůn alls der stain: der selb leytt

den stain vnd enkommet dar in nit.

Also sol ich wu̓rken min werk, dz si also wenig in minen willen komind als das wasser in den stain.

jch sȯlte si wu̓rken in den liepsten willen gottes. Fra̓get man got, ob ich ain arm mensch wår, er språche, ich wår des willen arm, wan ich uss gegangen bin minem willen; vnd visset ⟨!⟩ ich, wz gottes will wår, dz wȯlt ich tůn.

Nvn nim ich mich des an, dz min nit enist. nieman enha̓t gewa̓r wa̓rhait in im denn der gewa̓r got. Min wissen entrait nit wa̓rhait inn, wan ich waiss als ain mensch vnd ich enwaiß nit als got«.

Er språch: »wie wiltu wu̓rcken dine werk an wissen?« Sy språch: »ich sȯlte mine werk wu̓rken, als niema⟨n⟩d wår noch nie niemand vff ertrich komen wår.

jnn dem wasser, vnnd das wasser fluissett darüber vnnd kŭmett nitt jnn den stain.

Also zŭ geleycher weyse: wär ich ain arem mensch, so sollte ich meine werck würckenn, das sy alls wyenig kämenntt jnn meinnen willen alls das wasser jnn den stain,

Wann ich sollt sy allain würcken nach dem willen gottes. Fraget mich aber gott, Ob ich ain arem mennsch wär vnnd ob ich allso spräch: ›jch pin meines willenn außgangen, vnnd wesst ich, was der wille gottes wär, das wollt ich thŭn‹,

so nymm ich mich das an, das mein nicht en ist;

wann nyemanndt wayst, wer wir seyen, wann wir seyen nit die warhaytt. vnnd darŭmb ennderet gott vnnser wyssenn vnnd sein wyssen nitt, Wann er ist die warhaitt vnnd wir nitt‹. Nŭn möcht ain mennsch sprechen: ›wie kann allso ain mennsche würcken seine werck onn willen?‹ Dye anntwurtt allso: ›Man soll die werck würcken, alls ob nyemandt sey noch nyemanndt leb noch auff das erdtreich nye kain mennsch kommen sey.

Wa⟨n⟩ vraget man got, ob ich ain arm mensch wär, Er spräche: »wär ich arm des willens«. Er sprach: »dz ist das lutrest armůt, dz ich ie gehort«. Si sprach: »mir gebristet noch armůtes in dem aller hőchesten, wene ich noch als vil stat in mir find, dz got sin werk in mir gewůrken mag vnd mir sin gnåd gegeben mag vnd ich gottes wartend bin, so enbin ich nit ain arm mensch.

in dem puntten, da ich all gelåsen hab,
da håt got al gegeben; da endarf got nit got gewinnen noch wůrken

noch ich nit enpfåchen, wan ich als uss min selbes vssgegangen bin als ein tőde«. Do sprach er: »das ist dz grőst armůt, dz ich ie gehort«.

Si sprach: »ich enwil noch enwaiß noch enhab nit inwendig noch vsswendig«.

Vnnd fragte mich noch mer gott, Ob ich ain arem mensch wär, Vnnd ob ich spräch: ›jch pin dess wyssenns nit wirdig‹, das wär die lautterost aremůtt, die ich ye gehortt noch geprifft mit aremütt an dem höchstenn vnnd an dem grösten. Wann alle die weyll ich so vil statt jnn mir will han, das gott seine werck jnn mir würcken müg vnnd mir sein gab geben müg, all die weyll pin ich nitt ain arem mennsch. Vnnd auch alle die weyll ich auff gott wartten pin. Nůn möht ain mennsch sprechen: ›wie soll ich im aber noch thůn?‹ – ›Also sollt du thůn: Du sollt alle ding lassen jnn willen vnnd jnn wyssen, jnn empfachen, Vnnd jnn dem selben puncten, da dů alle ding hast ⟨gelassen⟩, da hatt dir gott alle ding gegeben; da darff er nichtes dir mer geben vnnd nymmer mit dir würcken, vnnd du darfst nichtes mer empfachenn, wann du sollt dein selb allain auß gan. Das ist die aller nächst aremůtt dess gaystes, wann es ist nyemanndt recht arem, wann der nichtes will vnnd nichtes wayßt vnnd nichtes hatt weder außwendig noch

Vff disem puntten kam dù sålikait vnd tett uff den mund der wårhait vnd sprach also jnnwenndig. zù der ewigenn warhaytt hellff vnns gott. Amen«.

‹Nachtrag III zu Predigt 52
Textentsprechung zur Einleitung der Predigt
nach Br, f. 14r-15r›

Meester eggaert vraghede enen mensche, wat hem ghebrake. – ›aremoede. Doe vraghedi: ›wat es armoede, da in ghebrect?‹ hi sprach: ›drierande armoede. Es dat ic mijns willen also arem niet en ben alse de ghene, die gheenen wille enheeft‹. Doe sprac hi: ›dat ware ene hoghe armoede. wat es dat ander armoede, dat ghi beghert?‹ – ›dat ic niet arem en ben Mijns mede willen‹. – ›wat hebbic te doene, wat god wille?‹ – ›Dat god alle sine werke doe sonder minen wille‹. – ›wat heeft god Mijns mede willen arem sijn?‹ Doe sprach hi: ›dat es dat meeste armoede, daer ic noit af hoerde. Dat derde aremoede, dat mi ghebreect, dats, dat ic niet also enhebbe gheleeft, dat alle mine crachten van binnen ende alle mine sinne van buten niet also verwlt en sijn met gode, dat si nemmeer gods ontfaen en mochten. daer omme en bennic der ledegher stat niet arem. daer omme ghebreect mi aremoede‹. Doe sprach hi: ›dat es dnaeste armoede, dat ic nie hoerde. Du hebs waer ghesproken; so wie die een volcomen arem mensche es, hi sal dese .iij. armoeden hebben‹.

‹Nachtrag zu Predigt 53
Text der Predigt nach N, f. 70v-75r›

›U*‹Initiale›*ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Wilt dv̈ wissen die luterkeit, die adelkeit vnd die wirdikeit, die hie in disem heiligen namen ih's beslossen ist, so ist dz vnv̈ssprechelichen allen züngen. Augustinus: Spricht man, dz ih's nach der götheit ein wort sie, So ist es

von vns vngesprochen; Spricht man, das es vngespröchen sie, So ist es vnbekant. So er aber etwaz ist nach der götheit besünder Ein wört vnd doch ein vngespröchen wört von aller geschaffenheit; Wer kan es danne gesprechen? Nymant mer, danne er allein, der auch dises wört beselichen ist nach der götheit; Wann göt ist eyn wört, dz sich selber allein sprichet ›U⟨*Initiale*⟩öcatum est nömen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Merck eben! Wa got ist, da sprichet göt; Wa aber göt nicht ist, da sprichet auch göt nicht. Der vater ist ein spruch, der svn ist ench ⟨*!*⟩ sprüch, dz selbe ist auch der heilige geist. Also ist göt gespröchen vnd vngespröchen; Gespröchen von im selber, aber vngespröchen völkvmelichen von vns. ›U⟨*Initiale*⟩öcatum est nömen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Wir sprechent gebonlichen: Was in vns ist, dz get von vns vs vnd kvmpt alsö von vns; Wan so ich es ioch allein bedencke, noch danne dz selbe wort, dz do alzö in mir vnd von innen ist, das kvmet von mir vnd öffenbaret sich mir vnd belibet auch in mir. Alzö sprichet der ebige vater dz ewige wört im selbs ge⟨*über d. Zeile*⟩gespröchelichen vnd belibet doch alzit inbendige vn vsgesprochelichen. dar vmb So ist göttes vs gange sin in gange. Vnd als vil ich göt ye necher bin als vil sprichet er sich mer in mich. ›U ⟨*Initiale*⟩ öcatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Senica: »Er ist ein snöder mensche, der do nicht kvmpt vber den menschen«, dz ist vber sich selber vf zü göte; Wann es ist kvntlichen, dz alle vernvnftige natüre vs get an irem bvrken; Aber ye mer sie dz tüt, ye mer vnd mere sie alzo in get in sich selber. Aber alzo ist es nicht mit den vsbendigen vnd leiplichen creaturen, Wan ye mer sie burcket, ye mer vnd mer sie vs get von ir selber. ›U⟨*Initiale*⟩ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Merck eben! Alle creatüre wolt gern got sprechen in allen iren wercken; Sie rement, dz ist, Sie fleissent sich alle dises ziles; Sie sprechent alle vf disen sinne, als sie aller nehste mugent, Es sie in ioch liebe oder leit: Sie mvgent in aber nicht gantz vs gesprechen, als er ist. Sie sprechent wol in allen iren wercken von got, als vil sie vermvgent; er belibet aber von in allen noch vn vgespro-

chen. Dauid sprichet von im Also: ›Dominus nomen illi‹, ›Der herre ist sin name‹. ›Herre‹ ist so vil gesprochen als ein vber sechv̈nge ⟨*!*⟩ einer birdikeit vnd herschaft; Aber knecht als ein vnterseczünge, Vnd wil der prophete so vil da mit, Daz got wol herschet ob allen dingen, vnd sint auch alle ding vnter im; Er spricht in aber in dem nicht gantz v̈s beselichen, wann er ferre hin vber ist. ›U ⟨*Initiale*⟩ ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Es ist ze wissen, dz Etliche namen gehörent got aygelichen zu, Wan sie abgescheiden sint von allen andern namen, als mit sunderheit der namen ›got‹ ist, Wan diser namen gehort im allein aygelichen zv, Recht als der namen ›mensche‹ aygelichen dem menschen zu gelegt wirt. Er sie ioch krum oder slecht, wise oder swarcz oder wie er genant ist, so ist er doch eyn mensche genant. Alzo ist es auch hie mit got, wan ›göt‹ ist der aller aygelichste namen, den man im zu legen mage. Aber Etliche ander namen sint auch wol in göt; sie habent aber ein zu haften an göt als mit sunderheit ›vaterschaft‹ ist vnd ›sünschaft‹ vnd des geleichen; Wann dise namen meynent ytzunt zwey. Wan als balde man ›vater‹ nennet, so verstet man auch den ›sun‹, Wan vater mag nicht gesin, Er habe danne eynen sün. Alzo ist es auch mit dem svne vnd mit dem heiligen geiste; Sie tragent aber in in beslössen ein ebiges besen vnd leben, dz do ist v̈ber alle zeit. zv̈ dem dritten male sint etliche namen, die habent allein ein v̈fftragen zu got vnd ein keren in dise zit, vnd der selben namen ist vil an xp̄o vnßm behalter; Aber vnter in allen ist diser namen, ih's der birdigeste vnd der beste. Vnd dar vmb, Dv̈ güter ih'u, bis auch vnß, ih's. Behalte vns alle durch deinen heiligen namen. Amen. ›U⟨*Initiale*⟩ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Man findet in der geschrift, dz man got nennet mit vil namen. Etliche nennent in mit achtzechen büchstaben, Etlichen mit zwelfen, Etliche mit dreyen, Etliche mit zweien etc. Es ist als ze vil, wan got ist eynes. Mache ioch einen püchstaben mit zweyen pv̈ntlin, es ist noch ze vil. Vnd dar vmb: Wer noch icht bedencket von got, was got sie, dz ist got nicht; Wan got ist vber alle namen, vber alle natüre vnd vber alle creature in himel vnd in erden.

›U⟨*Initiale*⟩ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Wir lesent von einem güten menschen, daz bat got vil zit, vmb dz Daz er im mochte einen namen gegeben. Da sprach ein ander seliger mensche zu im: ›Swige vnd höre vf, Dv lesterst got!‹ ›Wan wir mügent keinen namen gefinden, der im birdiclichen muge gelichen. Doch sint vil namen von got erlavbet bede in der alten. E. vnd nv in der nvwen. E., da mit in die heiligen vor ziten genant haben Vnd die got alzo mit im selber in iren hertzen gebichet hat vnd vber grössen ⟨*!*⟩ hat mit andacht vnd mit vil genaden, Also daz wir in der wol vermanen mugent diemutigklichen in vnßm ge⟨ge⟩pet vnd also sprechen: ›Herre, in dem oder in disem heiligen namen so pit wir dich vnd lobent dich; Erbarme dich vber vns. AmeN. ›Vocatum est nomen eius ihs‹: ›Sein namen ist genant ihs‹. Merck eben! Der vater spricht den sun auß aller seiner mugenheit vnd in ym auch alle ding. Wann daz selbe, daz mein munt nu sprichet in dem wort ›stein‹, daz selbe spricht auch daz wesen dez steines vnd verstet man alzo ⟨alzo *auf d. Rand mit Verweisungszeichen*⟩ vil mer an dem wercke gottes vnd an dem wesen dez steines danne an meinem worte. Also ist es auch hie. Wann daz selbe werck, daz die oberste nature wurcket auß aller irer vermugenheit, daz mag dise, die vnter ir ist, nicht begreiffen; Wann wurckte sie auch daz selbe, so wer sie ytzunt nicht vnter ir, sy wer ir ⟨sy w. i. *auf d. Rand mit Verweisungszeichen*⟩ geleiche, daz doch vnmüglichen ist. ›Vocatum est nomen eius ihs‹. Alle creature wolt gern got nache sprechen in allen iren wercken. Es ist aber nicht muglichen, wann es ist gar ze klein, daz sie alle enpfangen haben, gegen got zeschetzen. ja, auch die obersten engel, wann in dem daz sie auff kliment vnd got gern rürtent, in dem so werdent sie im vngeleiche vnd alle dem, daz in im ist, recht als weiß vnd schwartz gegen ein ander ist. Sprich ich einem roten hubschen menschen, dz er schwartz vnd pleiche wer, so tet ich im vnrecht. Also ist es auch hie, wann es ist alles vngeleiche gegen got zeschetzen, daz alle creature enpfangen hat von im; doch so woltent sie all gern daz aller peste vnd daz aller nechste gesprochen haben von got nach

aller irer vermugenheit, mocht es gesein, wann er dez alles wert ist vnd wirdiger. ›Vocatum est nomen eius ihs‹: ›Sin namen ist genant ih's‹ ⟨Sin – ih's *auf d. oberen Rand mit Verweisungszeichen*⟩. Der prophete sprichet: ›herre, die himel habent nu auß gekundet dein glorie‹, daz ist: alle creature habent nu auß geschinen vnd auß gekundet den glantze deiner maiestet. Darumb so ruffent sie auch alle, vnd besunder die armen ellenden menschen, hie im zeit mit allem irem wesen, leben vnd vermügen, wider vmb ze kumen zu dir, auß dem sie geflossen sint. O du einiges eine nicht allein hilf vns schier zu dir wider heim AMEN ⟨*verzierte Majuskeln*⟩

JHS Maria

›U⟨*Initiale*⟩ocatum est nomen eius ih's‹: ›Sin namen ist genant ih's‹. Der prophete sprichet: ›Herre, du sprachst eines, vnd ich verstunde zwey‹. Merck! dises ist nicht anders danne, so got in die sele sprichet, so ist sie vnd er eynes; aber zehant als dises eynige eine ab vallet, so wirt es geteilet: got vnd die creature. vnd dar vmb: so wir in vnß begirde ie mer vff stigent zu got, so wir ie mer vnd mer eyniges sint in im vnd mit im; vnd alzo auch bider vmb: so wir ie mer abgent von got, so wir ie mer vnd mer manigualtiger berdent. Wer eynige ist, der ist gescheiden von allen andern dingen vnd in sich selber gesamet. Dar vmb sprach wol der vater in eynigkeit den sun vnd alzo auch in im alle ding.

⟨Nachtrag zu Predigt 58
Text der Predigt nach Me₂ f. 275ra-vb⟩

Dy ander predig Maister Ekcharts

U⟨*Initiale*⟩ber dy wart, dy der herre ihus in dem hewtigen ewangeli zw dem Chünigel sprach: ›Es sey dann, das ir tzaihen vnd wunderwerch secht, anders ir glaubt nicht‹, spricht Maister Ekchart von paris: vil menschen wolten gern wundertzaihen sehen, das ein wurtzen hat eins chrankchen glauben; wann wer got lieb hat vnd sich seins willen fleist,

der hat im glauben ein genüegen an den werchen, dy der herre ihus hie in der tzeit gewaricht hat, vnd voligt den warten, dy er spricht iohannis xii°: ›wer mir dient, der voligt mir, vnd da ich pin, da sol auch mein diener sein‹. An den warten sol man drew ding merkchen. Das ain ist, das man got sol volgen ze dienen, als dy lieben heiligen tan haben, dy leben vnd guet lazzen haben vnd haben im nach gevoligt. Also süllen wir alle ding lazzen, dy vns hintern an dem dienst gots. vber das spricht Chrisostomus: das ist den ein swåre red, dy sich awff dy welt genaigt haben vnd awff leipleich ding, dy in süezz sind ze haben vnd pitter ze lassen, wann sy erchennen geistleiche ding nicht. wann als dem arn süezze ding nicht smekchen als dem mund, also erchennt der fleischleich mensch dy geistleichen ding nicht, wann er hat sich dar zw̃ nicht peraitt. vnd da wider sind eim erchanten menschen leicht alle tzeitleiche ding ze lazzen, der dy geistleichen guet erchennt. Awff das spricht Dionisius: Got pewt das himelreich vail; vnd wann es vail ist, so ist chain ding als snöd, als es ist, vnd ist nichts so edel vnd sålig ze haben, als es ist, so es vergolten ist. vnd es haist dar vmb snöd, das es eim yeden ist vail vmb als vil, als er gelaisten mag. Dar vmb sol der mensch geben vmb das himelreich als, das er hat, das ist: sein aigen willen. wann dy weil er seins aigen willen ichts hat, so hat er das himelreich nicht vergolten. wann wer sich selber vnd sein aigen willen låt, dem sind leicht alle tzeitleiche ding ze lassen, dy gar chlain sind wider dy geistleichen. wann so vil dy geistleichen vber dy tzeitleichen erhöcht sind, so vil sind sy auch grözzer an irm lan; vnd so vil sy am werch chreftiger sind, so vil sind sy auch füegsamer am wesen. Das sey also gesagt von dem ersten: wie man alle ding lazzen süll. – Das ander ist: in welher mazz man got dienen sol. von dem spricht sand Augenstin: »der ist ein trewer diener, der in allen seinen werchen nicht anders suecht dann dy er gots«. wann ›got ist ein herre aller ding, dar vmb sol ich im dienen‹, wann er hat mir gedient, vnd an dem hat er mein zw nichte pedarfft dann allain durch meins nutz willen; Also sol ich im hin wider dienen vnd sol dar iñ allain sein er suehen. – Das dritt ist, das

wir süllen merkchen den lan, da von der herre ihus spricht: ›Da ich pin, da sol auch mein diener mit mir sein‹, Das ist in der wanung vnd ainung seins vaters, da der grazz lan ist, den er seinen dienårn geben wil mit dem vater. Dar vmb solten wir grasse pegier haben zw der ainung vnsers herren, dy man mit vnterschaid merkchen sol; wann als got triueltig ist an den persan vnd ainig in der natur, Also sol man es versten von der ainung ihu xp̄i mit dem vater vnd der sel. als weis vnd swartz ein vnterschaid hat, Also . . . ⟨*abgeglitten*⟩ wann dy sel mit got veraint wirt, so hat sy an im als, das an aller volchömenhait ist. Dy sel vergisst da ir selbs vnd aller ding, als sy an ir selber ist, vnd erchennt sich an got götleich, als vil got in ir ist. Dar vmb: was wil der mensch mer pegern oder wissen, der mit got so sålichleichen veraint ist? wann zw der ainung hat got den menschen peschaffen. aber da adam das pot v̈ber gie, da ward er aws dem paradeis verstözzen, vnd got setzt dar für tzwayerlay huet: einen engel vnd ein tzwisneidrints swert von fewer, Das tzway ding pedewt, durch dy der mensch wider zwm himel chömen sol, als er da von gevallen ist. Das erst: durch dy englischen natur. Dionisius spricht: »englische natur ist als vil gesprochen als dy arnung götleichs liechts«. an den engeln durch dy engel und in dem liecht sol dy sel wider zw got gen als lang, vntz das sy wider zw irm vrsprung chümbt. zwm andern mal sol man pey dem fewreinn swert versten, das der sel werch in fewriger lieb in got süllen volpracht werden. vnd das daz selb wol geschech, dar zw̃ pedarff man der weishait gots.

KOMMENTAR

MEISTER ECKHART

LEBEN UND WERK

Eckhart wird um 1260 in Tambach (Thüringen) geboren sein. Der Name Eckhart von Hochheim, der als Verfasserangabe in einer am Tag des hl. Augustinus in Paris gehaltenen Predigt auftaucht (Bd. II dieser Ausgabe, S. 568,22f; vgl. *Acta* n.7), ist nicht als Herkunftsbezeichnung (Hochheim bei Erfurt oder Hochheim bei Gotha: Koch, *Kritische Studien*), sondern als Familienname zu lesen. Gewichtige Argumente sprechen dafür, daß der zukünftige Predigermönch dem Ministerialengeschlecht derer »von Hochheim« entstammte, das in oder bei Tambach lebte und traditionell den Vornamen Eckhart führte (Albrecht, *Zur Herkunft*; vgl. *Acta* n.1). Eckhart trat vermutlich als junger Mann ins Dominikanerkloster zu Erfurt ein und erhielt dort seine erste Ausbildung, die er am Studium generale in Köln fortsetzte, wo er wohl noch Albertus Magnus, die hervorragendste Figur der deutschen Dominikanerschule des Mittelalters, kennenlernte. Nach dem Studium der Artes, dem das Theologiestudium folgte, begegnet uns Eckhart 1293 an der damals berühmtesten Universität des Abendlandes, in Paris, wo er im Konvent der Dominikaner an der Rue St. Jacques lebte. Ob Eckhart seine Studien der Artes und der Theologie in Köln oder in Paris verbrachte, läßt sich nicht entscheiden, doch ist es wahrscheinlich, daß er bereits um 1286 in Paris war (*Acta* n.2). Fest steht, daß er das Theologiestudium in Paris abschloß und dort unter der Leitung eines Dominikanermagisters als Baccalaureus im akademischen Jahr 1293/94 die Sentenzen des Petrus Lombardus zu erläutern und zu kommentieren hatte. Diese Tätigkeit als Sentenzenmeister, der das Standardlehrbuch der Theologie aus dem 12. Jahrhundert

erläuterte – es handelt sich bei diesen Kommentaren in der Regel um mehrbändige Kommentarwerke und um das erste Hauptwerk eines zukünftigen Magisters – bildete die Voraussetzung des theologischen Magisteriums. Nach seinem ersten Pariser Aufenthalt wirkte Eckhart zwischen 1294 und 1298 als Prior von Erfurt und als Vikar von Thüringen, das heißt als Stellvertreter des damaligen Provinzials der Dominikanerprovinz, Dietrich von Freiberg. Eines der beiden Ämter mußte er niederlegen, nachdem das Generalkapitel der Dominikaner 1298 ihre Unvereinbarkeit beschlossen hatte. Er wird, angesichts seiner weiteren Laufbahn, wohl auf das Priorat verzichtet und in seiner Tätigkeit als Vikar der Dominikanerprovinz die Aufgabe der Visitation und geistlichen Betreuung der Klostergemeinschaften übernommen haben. 1302 schickte der Orden Eckhart erneut nach Paris. Er erhielt zu Beginn des akademischen Jahres 1302/03 die *licentia docendi*, die Lehrerlaubnis, die ihn zum *magister* machte. Von diesem Zeitpunkt an trägt er den Titel *meister*. Während des folgenden Jahres hatte er den für Nichtfranzosen reservierten Lehrstuhl der Dominikaner an der Theologischen Fakultät in Paris inne. Eckhart wird auf diesem Lehrstuhl, den dreißig Jahre zuvor sein Ordensbruder Thomas von Aquin besetzte, mit Hilfe der ihm unterstellten Baccalaurei – unter ihnen Hervaeus Natalis, der spätere Generalmagister des Ordens – etwa fünfzig Studenten in Schriftexegese (einschließlich dogmatischer und philosophischer Erörterungen), Predigt und Disputation unterrichtet haben. Nach dieser ersten Lehrtätigkeit in Paris übernahm Eckhart wichtige Ämter der Ordensleitung: Seit dem September 1303 war er Leiter der sächsischen Ordensprovinz, seit dem 14. Mai 1307 zusätzlich Generalvikar der böhmischen Provinz. Klostergründungen, Verhandlungen mit kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten, die Planung und Leitung von Ordenskapiteln, generell die Kontrolle der Klostergemeinschaften und die Durchsetzung von Reformen zeugen von der rastlosen Aktivität Eckharts in diesen Jahren, die mit einer heute unvorstellbar beschwerlichen Reisetätigkeit ver-

bunden war (vgl. *Acta* n.9-31). 1310 schließlich wurde Eckhart vom Kapitel der Ordensprovinz Teutonia in Speyer zum Provinzial gewählt. Diese Wahl bestätigte das Generalkapitel der Dominikaner am 30. Mai 1311 in Neapel indes nicht. Eckhart wurde vielmehr ein drittes Mal nach Paris geschickt, wo er in den Jahren 1311/12 und 1312/13 lehrte. Danach begegnen wir ihm ab 1314 in Straßburg. Dort oblag dem Predigermönch die Seelsorge und Predigt im Rahmen der *cura monialium*, also die Betreuung der süddeutschen Frauenklöster des Ordens. Diese Begegnung mit der Spiritualität der Nonnen mag denn auch entscheidend beigetragen haben zur Gestalt der volkssprachlichen Predigt Eckharts in den folgenden Jahren. Gleichzeitig wird er in Straßburg die Auseinandersetzungen um die mystische Frömmigkeit der Beginen aus nächster Nähe erlebt haben. Dies fand zweifellos seinen Niederschlag in Eckharts Predigten, und seine Auseinandersetzung mit verschiedenen, zum Teil heterodoxen Strömungen hat ihn nach Ansicht bestimmter Kreise selbst in deren Nähe gerückt. Als Reaktion darauf wird der Schluß des *Buches der göttlichen Tröstung* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 310,18-312,28) zu lesen zu sein. Über Begegnungen mit Nonnen in den Klöstern Katharinental und Ötenbach berichten uns die *Schwesternbücher* von Dießenhofen und Ötenbach. Von 1323 an, vielleicht etwas später, war Eckhart in Köln. Man wird sich vorstellen dürfen, daß er am dortigen Studium generale der Dominikaner lehrte. Nachdem der Erzbischof von Köln, Heinrich von Virneburg, 1326 ein Inquisitionsverfahren gegen ihn eröffnet hatte und er 1327 vor die Kölner Kommission zitiert worden war, legte Eckhart Berufung beim Papst in Avignon ein. Er mußte sich dort vor der päpstlichen Kommission verteidigen und ist wohl Anfang 1328 in Avignon gestorben. Als am 27. März 1929 die *Bulle* (*In agro dominico*) erschien, die eine Reihe von 28 Sätzen als häretisch bzw. übel klingend verurteilte, war er nicht mehr am Leben.

Abgesehen von wenigen Texten ist es schwierig, Eckharts Werk, das deutsche Predigten (Bd. I dieser Ausgabe und Bd.

II, S. 10-228) und Traktate (Bd. II dieser Ausgabe, S. 232-458), lateinische Predigten (eine Predigt: Bd. II dieser Ausgabe, S. 556-568), Predigtentwürfe (Auswahl: Bd. II dieser Ausgabe, S. 570-624), Quaestionen (*Quaestio Parisiensis I*: Bd. II dieser Ausgabe, S. 540-552) und ein groß angelegtes *Opus tripartitum* mit Thesen, Quaestionen und Schriftkommentaren umfaßt bzw. umfassen sollte (Auszüge daraus: Bd. II dieser Ausgabe, S. 462-536), im Rahmen dieser Biographie präzise zu datieren: Ein Sentenzenkommentar, dessen Echtheit fragwürdig bleibt, sowie die *Collatio in libros Sententiarum*, die Antrittsrede, deren Echtheit gesichert ist, sind zu Beginn des akademischen Jahres 1293/94 entstanden, als Eckhart *baccalaureus* in Paris war. Er trug die Antrittsrede zwischen dem 14. September und dem 9. Oktober 1293 vor. Aus dieser Zeit ist weiter eine akademische Predigt, der *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus* erhalten, der auf den 18. April 1294 zu datieren ist. Etwa gleichzeitig wird der *Tractatus super oratione dominica* entstanden sein. Vor dem ersten Pariser Magisterium sind die *Reden der Unterweisung*, die Tischlesungen für seine Mitbrüder im Erfurter Konvent (1294-98), in der Zeit des ersten Pariser Magisteriums (1302) die *Quaestiones* I und II sowie die *rationes Equardi* Gonsalvs von Spanien, vielleicht auch die *Quaestiones* III und IV (vgl. Kaluza, *Les questions*) entstanden. Eine Festpredigt zu Ehren des hl. Augustinus, die am 28. August 1302 oder 1303 vor der Universität gehalten wurde, fällt ebenfalls in diese Zeit. Die *Sermones* zu *Ecclesiasticus* 24,23 und 27 hielt Eckhart wohl auf zwei Provinzialkapiteln zwischen 1303 und 1310 (*Acta* n.33; vgl. Steer, *Zur Authentizität*, S. 142). Während des zweiten Pariser Magisteriums sind nach der *communis opinio* die *Quaestiones* III und IV (zur Datierung vgl. Kaluza, *Les questions*; Koch, *Kritische Studien*, S. 282, Anm.111; Geyer, LW V, S. 33f.), sicherlich aber die Entwürfe zum *Opus tripartitum* (vgl. Überblickskomm., Bd. II dieser Ausgabe, S. 816-820) entstanden, wobei anzunehmen ist, daß Teile davon bereits früher in einer ersten Fassung vorlagen und geplant war, frühere Arbeiten in dieses Werk aufzunehmen. Um 1318

wird Eckhart das *Buch der göttlichen Tröstung* und die Lesepredigt *Vom edlen Menschen* verfaßt haben.

Schwieriger ist die Datierung der deutschen Predigten sowie der lateinischen Sermones, welche, abgesehen von den erwähnten vier datierbaren und einem weiteren in den *Johanneskommentar* (*In Ioh.* n. 226-248) aufgenommenen akademischen Sermo, allesamt als Entwürfe anzusehen sind. Hier fehlen zumeist die nötigen Anhaltspunkte, die uns genaue Rückschlüsse erlauben würden. Aufgrund der Biographie und einzelner identifizierbarer Predigtgruppen ist dabei von drei Perioden auszugehen: 1. Frühe Predigten aus dem Kreis der *Reden der Unterweisung*, 2. Predigten aus der Provinzialatszeit, die im *Paradisus anime intelligentis* zusammengestellt sind, 3. Predigten der Straßburger und Kölner Zeit (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 136). Zu den Datierungsversuchen, die in diesem Rahmen unternommen wurden, siehe den Überblickskomm. S. 736-740.

QUELLEN UND NACHWIRKUNG

Zu Recht stellt man sich an dieser Stelle die Frage nach Eckharts Bibliothek. Dabei läßt die Durchsicht der in den Werken nachgewiesenen Quellenzitate ein durchaus lebendiges Bild entstehen. Eckhart nennt seine Quellen im allgemeinen, auch wenn er mittelalterlichem Brauch gemäß lebende Autoren nicht namentlich erwähnt. Und er zitiert die Autoren mit erstaunlicher Genauigkeit. Man muß sich dabei vor Augen halten, daß vieles aus dem Gedächtnis zitiert wurde und daß Eckhart aus dem akademischen Bildungsgang, den er durchlief, über ein großes Wissen verfügte. Dieses umfaßte selbstverständlich Kenntnisse der aristotelischen Philosophie, die in den Vorlesungen erklärt wurde, weiter die profunde Kenntnis des *Liber sententiarum* von Petrus Lombardus, der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts das einschlägige theologische Lehrbuch darstellte und von jedem angehenden Magister zu kommentieren war, wobei

dieser sich immer auf die vorangehenden Kommentare stützen konnte. Es sind dies zwei im Bildungsgang grundlegende Korpora, die Eckhart wohl aus dem Gedächtnis zitierte und über die er als Lehrer problemlos verfügte. Daneben hat er eine Reihe von Handbüchern benutzt: die glossierte Bibel, die Kommentare des Augustinus, die Kommentare und Summen des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, die *Catena aurea* des Thomas und selbstverständlich eine ganze Reihe enzyklopädischer Werke und Florilegien. Neben den Werken weiterer mittelalterlicher Theologen (Bernhard von Clairvaux: *De diligendo deo* und die *Hoheliedpredigten*; das Werk Wilhelms von St. Thierry) spielen die Schriften des Augustinus (*Confessiones*, *De vera religione*, *De trinitate*), Gregors des Großen (*Moralia in Iob*), des Dionysius Areopagita (*De divinis nominibus*, *De caelesti hierarchia*), der *Liber de causis*, auf jüdischer Seite der *Dux neutrorum* des Moses Maimonides und von arabischer Seite die Aristoteleskommentare des Averroes und die Werke Avicennas eine entscheidende Rolle.

Zu nennen ist darüber hinaus eine Reihe weiterer Autoren, die punktuell zitiert werden und von denen Eckhart zum Teil ganz entscheidende Gedanken übernimmt: so etwa Boethius, Cicero, Macrobius, Seneca, Plato. (Zu den Quellen Eckharts siehe: Haas, *Gottleiden*, S. 241-263; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 45-96; Imbach, *Le Néo-Platonisme*; Libera, *Augustin et Denys*; Lossky, *Théologie négative*; Merle, *Deitas*; Rahner, *Die Gottesgeburt*; Ruh, *Dionysius*; Ruh, *Johannes Scotus*; Sturlese, *Proclo*; Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ; Wéber, *Eléments*. Zum Hintergrund siehe vor allem: Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*.)

Das Verständnis von Eckharts Werk setzt jedoch auch einen Blick auf die zeitgenössischen Diskussionen voraus. Es sind drei Kreise, die hier in Betracht zu ziehen sind: 1. Die Diskussionen an der Pariser Universität (Albert, *Meister Eckharts These*; H. Fischer, *Thomas von Aquin*; Imbach, *Deus*; Libera, *L'averroisme éthique*; *Maître Eckhart à Paris*; Vignaux, *Pour situer*; Wéber, *Maître Eckhart*; Wéber, *Eckhart*; Wéber, *Continuités*); 2. die Tradition der Kölner Dominikanerschule

(Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie*; Flasch, *Die Intention*; Flasch, *Procedere*; Flasch, *Zum Ursprung*; Frühwald, *Albert der Große*; Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I, S. 324-412, Bd. II, S. 391-431; Imbach, *Die deutsche Dominikanerschule*; Largier, *Zeit*; Libera, *Introduction*; Libera, *Philosophie et théologie*; Mojsisch, *Meister Eckhart*; Mojsisch, *Dynamik*; Sturlese, *Alle origini*; Sturlese, *Albert der Große*; Sturlese, *Die Kölner*; Sturlese, *Il dibattito*; Zum Brunn, *La doctrine*); 3. die Tradition der sogenannten Frauenmystik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, mit der sich Eckhart vor allem in seinen Straßburger und Kölner Jahren auseinanderzusetzen hatte (Ebeling, *Meister Eckharts Mystik*; Haas, *Sermo*; Langer, *Enteignete Existenz*; Langer, *Mystische Erfahrung*; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 95-114; Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff*; Zum Brunn, *Une source*).

Eckharts Denken wurde trotz des gegen ihn geführten Verfahrens rezipiert und wirkte vom 14. Jahrhundert bis in die jüngste Moderne nach: zuerst im Rahmen der deutschen Dominikanerschule (Filthaut, *Johannes Tauler*; Maren, *Zitate*; Piesch, *Seuses Büchlein*; Ruh, *Traktat*; Sturlese, *Eckhart*; Sturlese, *Homo divinus*; Sturlese, *Tauler*; Zumkeller, *Ein Zeitgenosse*) und der niederländischen Mystik (Epinay-Burgard, *La critique*; Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken*; Lücker, *Meister Eckhart*; Schweitzer, *Die ethische Wirkung*; Ubbink, *De receptie*), dann auch bei Nikolaus von Kues (Haubst, *Nikolaus von Kues*; Koch, *Nikolaus von Kues*) und über vermittelnde spätmittelalterliche Texte bei Luther (Haas, *Gottleiden*, S. 264-294; Ozment, *Eckhart*). Faßbar wird Eckharts Einfluß in der frühen Neuzeit (Ozment, *Mysticism*) und schließlich in der Neuzeit bei Baader, Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Bloch und Derrida, aber auch bei Musil und Celan (vgl. Largier, *Bibliographie*). Daneben spielt seit Schopenhauer das Denken Eckharts im interkulturellen Dialog zwischen Ost und West, vor allem zwischen Zenbuddhismus und Christentum eine wichtige Rolle (Haas, *Gottleiden*, S. 189-240; Largier, *Meister Eckhart*; Nambara, *Die Idee*; Ueda, *Die Gottesgeburt*; Ueda, *Eckhart und Zen*; Ueda, *Das absolute Nichts*; Welte, *Meister Eckhart*).

DER PROZESS

Die Frage, warum gegen Eckhart im Jahre 1325 ein Verfahren wegen Häresieverdachts eingeleitet wurde, ist nicht einfach zu beantworten. Man hat in der Forschung Lehrdifferenzen zwischen thomistischen und eher neuplatonischen Tendenzen oder Rivalitäten zwischen Franziskanern und Dominikanern dafür verantwortlich zu machen gesucht. Auch wenn beide Punkte nicht ganz auszuschließen sind und dazu beigetragen haben mögen, ist doch eine andere, unmittelbare Ursache des Verfahrens wahrscheinlicher. W. Trusen vermochte in seiner rechtshistorischen Studie zu zeigen (*Der Prozeß*), welche Faktoren den historischen Hintergrund bilden und die Auslösung des gegen Eckhart geführten Prozesses verständlich machen. Dabei ist in erster Linie das Umfeld der Straßburger Lehrtätigkeit zu berücksichtigen: Eckhart war hier zweifellos mit den Streitigkeiten zwischen Weltklerus und den Mendikantenorden (Dominikaner und Franziskaner) konfrontiert, deren äußeren Anlaß das Beginenproblem bildete. Die Spiritualität der Beginen war denn wohl auch in ihren radikalen Formen oft nicht klar zu trennen von heterodoxen Ansichten und der gänzlichen Ablehnung geistlicher und weltlicher Autorität bei den sogenannten »Brüdern und Schwestern vom freien Geist«. Die in diesem Zusammenhang ausgesprochenen Verurteilungen und die mit dem Beginenverbot verbundenen einschneidenden Maßnahmen trafen die in der Frauenseelsorge tätigen Dominikaner insbesondere in Straßburg, wo sich eine Reihe von Beginenkonventen befand, zweifellos hart (vgl. Patschovsky, *Straßburger Beginenverfolgungen*; zur freigeistigen Bewegung: Lerner, *The Heresy*). Dieser Streit wurde erst gelöst, als die Beginen den Dritten Orden der Mendikanten (Terziaren) beitraten. Denkbar ist es, daß Eckhart aus Gründen der mit diesen Problemen verbundenen Seelsorgetätigkeit nach Straßburg geschickt wurde, daß neben einer Reihe von Predigten auch sein *Liber Benedictus*, dem die erste Folge

inkriminierter Sätze entnommen ist (*Proc. Col. I* n.2-24, ed. Sturlese, S. 198ff.), auf diese schwierige Situation zu beziehen ist, und daß er die Königin Agnes, die möglicherweise in den Streit um den Beginenstatus verwickelt war, durch die Übersendung seines Werks zu unterstützen suchte (Trusen, *Zum Prozeß*, S. 8f.; vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Überblickskomm., S. 748f.). Zweifellos ist die Konfrontation mit der Spiritualität der Beginen und der Nonnen, aber auch mit der freigeistigen Bewegung von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Eckhartschen Werks. Es war Eckharts Anliegen, spezifische Elemente der Frauenspiritualität aufzugreifen und sie theologisch und philosophisch auf den Begriff zu bringen (vgl. Anm. 140,14-27). Gleichzeitig wird man berücksichtigen müssen, daß Konzepte, die in der Spiritualität der Nonnen und Beginen verbreitet waren, eine wichtige Inspirationsquelle für das Denken Eckharts bildeten. So ist denn davon auszugehen, daß im Rahmen dieser Auseinandersetzungen und in der Art der volkssprachlichen Argumentation Eckharts »bereits in Straßburg die Fundamente für die späteren, unheilvollen Ereignisse gelegt« wurden (Trusen, *Zum Prozeß*, S. 11).

Wie jedoch ist es schließlich zum Prozeß gekommen? Offenbar waren die Zustände in den Ordenskonventen zu jener Zeit so desolat, daß Papst Johannes XXII. am 1. August 1325 mit Nikolaus von Straßburg und Benedikt von Como zwei Visitatoren einsetzte. Diese hatten die Aufgabe, die Klosterdisziplin wiederherzustellen, gegebenenfalls auch Ordensangehörige ihrer Ämter zu entheben. Während dieser disziplinarischen Untersuchung wurde Eckhart bei Nikolaus von Straßburg denunziert, welcher jedoch keinen Anlaß fand, gegen ihn einzuschreiten. Die Denunzianten wandten sich darauf an den Erzbischof von Köln, der aufgrund der Klage das Verfahren gegen Eckhart einleitete. Auslöser des Verfahrens war also eine Spaltung im Orden selbst, wobei die Denunzianten offenbar auf Texte zurückgriffen, die aus Eckharts Straßburger Zeit stammten, und diese in Verbindung brachten mit der freigeistigen Bewe-

gung. Ausschlaggebend war dabei die Mißgunst gemaßregelter Mitbrüder, aber in maßgebender Weise auch die Spannung zwischen reformfreudigen und reaktionären Kräften im Orden. Dabei bildete der Häresieverdacht gegen Eckharts Person zweifellos nur einen Vorwand, den dieser mit dem Vorwurf der Ignoranz an seine Gegner quittierte. Trusen betont denn auch, daß man »mit aller Gewalt Eckhart etwas Negatives anhängen« wollte (*Zum Prozeß*, S. 16).

Das Verfahren gegen Eckhart, ein »summarisches Ketzerverfahren« (Trusen, *Zum Prozeß*, S. 15ff.), lief folgendermaßen ab: Zwischen August 1325 und Januar 1326 wurde eine erste Liste von Sätzen aus dem *Liber Benedictus* zusammengestellt, auf die Eckhart mit einer Erwiderung antwortete. Diese Schrift ist verloren, einige Stellen daraus lassen sich jedoch aus der Hs. Soest 33 rekonstruieren, die die sogenannte *Rechtfertigungsschrift* (RS, hier immer: *Proc. Col.*) überliefert (vgl. Sturlese, LW V, S. 192f.). Daneben wurde eine Liste von dem Werk Eckharts entnommenen Sätzen zusammengestellt. Diese kann anhand des *Proc. Col.* rekonstruiert werden (*Processus Coloniensis I* n. 1-74, ed. Sturlese, S. 197-226). Eine weitere Liste von Sätzen kann ebenfalls anhand des *Proc. Col.* erschlossen werden (ed. Sturlese, S. 226ff.). Am 26. September 1326 gab Eckhart vor den erzbischöflichen Inquisitionskommissaren seine Verteidigung zu Protokoll, das heißt, er antwortete auf die in den zwei Listen aus seinen Werken exzerpierten Beweisartikel (Verteidigung der ersten Liste: *Processus Coloniensis I* n. 75-151; Verteidigung der zweiten Liste: *Processus Coloniensis II* n. 1-160; ed. Sturlese, S. 246ff.). Nach diesem Datum wurde dem Erzbischof von Köln eine dritte Liste von Sätzen aus dem Werk Eckharts vorgelegt, die auch Stellen aus dem *Johanneskommentar* enthielt. Sie ist nicht erhalten, läßt sich aber aus dem *Votum Avenionense*, dem späteren Gutachten, zum Teil rekonstruieren. Nikolaus von Kues bestätigt in seiner *Apologia doctae ignorantiae* die Existenz dieser Liste (ed. Klibansky, S. 25). Nach diesen Schritten appellierte der päpstliche Vikar für die Dominikanerprovinz Teutonia an den Heiligen Stuhl,

und am 24. Januar 1327 ließ Eckhart seine Appellation an den Heiligen Stuhl von seinem Sekretär, Konrad von Halberstadt, den Inquisitionskommissaren vorlesen. Konrad las danach am 13. Februar 1327 in der Dominikanerkirche in Köln im Anschluß an die Predigt Eckharts eine Erklärung vor, die dieser persönlich in die Volkssprache übersetzte. Die Appellation Eckharts wurde von den Inquisitionskommissaren abgelehnt (vgl. die Dokumente zu den einzelnen genannten Phasen bei Laurent, *Autour du procès*, S. 333-348), worauf Eckhart zwischen Mitte 1327 und Ende April 1328 von einer durch Papst Johannes XXII. eingesetzten Theologenkommission in Avignon verhört wurde. Sie setzte ein Gutachten über 28 dem Werk Eckharts entnommene Sätze auf. Dieses sogenannte *Votum Avinionense* zeugt davon, daß man offenbar die Kölner Unterlagen bis auf die 28 verbleibenden Sätze zusammengestrichen hatte, die losgelöst von ihrem Kontext beurteilt werden sollten (Pelster, *Ein Gutachten*).

Der Antwort des Papstes auf ein drängendes Schreiben des Erzbischofs von Köln, daß der Prozeß gegen Meister Eckhart schnell zu Ende geführt werden solle, ist zu entnehmen, daß Eckhart offenbar in der Zwischenzeit verstorben war. Es ist wahrscheinlich, daß dieser, der ja immer seine Rechtgläubigkeit betont hat, einen Widerruf versprochen hatte. In diesem Widerruf war er nicht gehalten, seine Lehre zu bestreiten, sondern gewisse, mißverständliche Deutungsmöglichkeiten zurückzunehmen. Möglicherweise hätte der Papst, um den Dominikanerorden nicht zu kompromittieren, das Verfahren damit auf sich beruhen lassen (Trusen, *Zum Prozeß*, S. 20). Das Insistieren des Erzbischofs von Köln führte jedoch dazu, daß das Verfahren weitergezogen und daß Kardinal Jacobus Novelli (Fournier) zum Referenten vor dem Konsistorium bestimmt wurde. Sein Gutachten ist verloren, läßt sich aber zum Teil aus Zitaten im Sentenzenkommentar des Johannes Hiltalingen von Basel rekonstruieren (vgl. Koch, *Kritische Studien*, S. 312ff.). Ein Jahr nach dem Brief des Erzbischofs von Köln veröffentlichte Papst Johan-

nes XXII. schließlich am 27. März 1329 die Bulle *In agro dominico*, in der er 15 Sätze als häretisch, elf als übelklingend, gewagt und häresieverdächtig bezeichnet. Zwei weitere, nicht mit Sicherheit von Eckhart stammende Sätze wurden als häretisch eingestuft (Laurent, *Autour du procès*, S. 435-444; *Enchiridion* n.950-980; deutsche Übersetzung der *Bulle*: Quint, Üb., S. 449-455; vgl. dazu: Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*). Der Papst befahl dem Kölner Erzbischof, die *Bulle* in seiner Erzdiözese zu veröffentlichen. Die *Bulle* zielte nicht auf die Person Eckharts, sondern darauf, daß die inkriminierten Artikel und ähnliche Gedanken den *corda simplicium*, also den Laien, die sie mißverstehen könnten, nicht vorgetragen werden dürfen. Sie nimmt also Bezug auf ein Problem, von dem bereits in Eckharts *Buch der göttlichen Tröstung* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 310, 18-312,28) die Rede war: Es ging offenbar um die Frage der volkssprachlichen Unterweisung der Laien (vgl. Ortmann, *Eckharts Lehre*; Steer, *Der Laie*; Steer, *Die Stellung*).

Erstaunlich ist dabei, daß der Papst die Bulle *In agro dominico* nur in Köln bekannt machen ließ, der Sache offenbar keine große Bedeutung zumaß. Dennoch hat die Verurteilung der 28 Sätze ihre Wirkung nicht verfehlt: Das Verbot des Generalkapitels der Dominikaner in Toulouse von 1328, *quaedam subtilia* (»gewisse Subtilitäten«) in Volkspredigten vorzutragen, ist wie die nachfolgende »Säuberungsaktion« (Trusen, *Zum Prozeß*, S. 24) in den Dominikanerklöstern der Provinz Teutonia in diesem Lichte zu sehen. Auch Heinrich Seuses Enthebung vom Lektorenamt stand zweifellos in Zusammenhang mit dem gegen Eckhart laufenden Verfahren. Trotzdem bleibt hervorzuheben, daß die Brandmarkung einer Reihe von Sätzen Eckharts in Avignon nicht als Verurteilung seiner Person zu sehen ist. Sie stellt keineswegs einen Einzelfall dar, und vergleichbare Fälle zeigen, daß die Verurteilung bestimmter Aussagen nicht an einer kirchlichen Karriere gehindert haben muß. Es ging – abgesehen von den ordensinternen Rivalitäten, die das Verfahren auslösten – offenbar vielmehr darum, gewisse volkssprachliche

Formulierungen und ihre heterodoxen Deutungsmöglichkeiten dadurch aus dem Verkehr zu ziehen, daß man sie für häretisch erklärte. Dies bewirkte denn auch, daß praktisch alle Schriften Eckharts für lange Zeit nicht unter seinem Namen zirkulieren konnten.

Ein Nachspiel hat der Prozeß gegen Eckhart in den letzten Jahren gefunden: Auf Weisung des Generalkapitels der Dominikaner 1980 in Walberberg hat der Magister des Ordens eine Kommission von Experten mit dem Auftrag eingesetzt, eine für die Revision der Verurteilung Eckharts notwendige wissenschaftliche Dokumentation zusammenzustellen. Diese liegt im Band *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*, von H. Stirnimann und R. Imbach herausgegeben, seit 1992 vor.

Sämtliche hier zitierten Dokumente, die L. Sturlese (*Die Dokumente zum Prozeß*) zusammengestellt und die W. Trusen (*Der Prozeß* und *Zum Prozeß*) analysiert hat, werden von Sturlese als *Acta Echardiana* n.44-67 im fünften Band der *Lateinischen Werke* Eckharts ediert.

Literaturhinweise:

Bibliographie zur Forschungsliteratur: Largier, *Bibliographie*.

Studien zur Forschungsgeschichte: Degenhardt, *Studien*; Fues, *Mystik*; Schaller, *Die Meister-Eckhart-Forschung*.

Dokumente zum Leben Eckharts: LW V, S. 155-193; Koch, *Kritische Studien*.

Dokumente zum Prozeß: *Bulle*; Denifle, *Acten*; Théry, *Édition critique*; Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift*; Laurent, *Autour du procès*; Pelster, *Ein Gutachten*; Karrer/Piesch, *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift* (deutsche Übersetzung). Vgl. Sturlese, *Die Dokumente*; Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Studien*. Die Neuedition der Prozeßakten wird im Rahmen der Gesamtausgabe der Werke Meister Eckharts von L. Sturlese besorgt (LW V, *Acta* n.44ff.).

Studien zum Prozeß: *Eckardus Theutonicus*; Colledge, *Eck-*

hart's Orthodoxy; Davies, *Why were*; McGinn, *Eckhart's Condemnation*; Mieth, *Gescheitert*; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 168-186; Saranyana, *Meister Eckhart*; Steer, *Der Prozeß*; Sturlese, *Die Kölner*; Trusen, *Der Prozeß*.

TEXTAUSWAHL, TEXTGESTALT, ECHTHEIT UND KOMMENTARANLAGE

TEXTAUSWAHL

Die vorliegende Ausgabe bietet den kritisch edierten Teil des deutschsprachigen Werks Meister Eckharts, das von J. Quint herausgegeben wurde, und eine kleine Auswahl aus seinen lateinischen Schriften, die von K. Christ, B. Decker, H. Fischer, B. Geyer, J. Koch, K. Weiß, E. Seeberg, L. Sturlese und A. Zimmermann herausgegeben wurden. Alle in die vorliegende Ausgabe aufgenommenen Texte sind der großen Stuttgarter Ausgabe der Werke Eckharts entnommen, die im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft seit 1936 im Kohlhammer Verlag erscheint. Es handelt sich dabei um eine Ausgabe, die versucht, dem Originalzustand des ursprünglichen Texts möglichst nahe zu kommen (vgl. Quint, DW I, S. IXf.). Erst in neuerer Zeit sind die Editionskriterien, welche die Überlieferungsgeschichte kaum berücksichtigen, kritisch befragt worden (vgl. Ruh, *Deutsche Predigtbücher*, S. 27; Steer, *Echtheit*, S. 43f.; Steer, *Zur Authentizität*). Es ist denn auch das Ziel des Herausgebers des fünften Bandes der deutschen Werke Eckharts, G. Steer, die Überlieferungsgeschichte der Texte stärker zu gewichten.

ECHTHEIT UND TEXTGESTALT

Es entsteht ein trügerischer Eindruck, wenn als Beleg der Verbreitung der deutschen Werke Eckharts im Spätmittelalter sämtliche Textzeugen zusammengezählt werden, die Eckharttexte überliefern. Ist die Rede von 302 Eckhart-Hss., so übersieht diese Feststellung, daß die Mehrzahl der Hss. nur

einzelne Textstücke oder gar kleinste Fragmente überliefert. Im konkreten Fall heißt dies, daß die meisten Texte nur durch wenige, manchmal gar nur durch einen Textzeugen belegt sind. Im Blick auf die Überlieferung anderer geistlicher Prosa des Spätmittelalters ist – abgesehen von den *Reden der Unterweisung* und dem Traktat *Von Abgeschiedenheit*, die durchschnittlich repräsentiert sind – von einer schmalen Überlieferung zu sprechen. Es wird hier deshalb, damit ein korrekter Eindruck entsteht, eingangs bei jedem Text kurz auf die Zahl der Überlieferungsträger verwiesen, die in der großen Stuttgarter Ausgabe und in Quints Untersuchungen detailliert dargestellt und analysiert sind (vgl. *Die Überlieferung*, *Fundbericht*, *Neue Handschriftenfunde*). Aufgrund dieser prekären Überlieferungsgrundlage kommt natürlich der Echtheitsfrage der Werke Eckharts besondere Bedeutung zu. Diese ist für die lateinischen und die deutschen Texte gesondert anzugehen. Da die deutschen Predigten Eckharts nicht in zeitgenössischen Sammlungen, sondern, abgesehen von einigen wenigen späteren Textcorpora, als Streugut überliefert sind, erfordert jede einzelne Predigt den Nachweis ihrer Echtheit. Von der Masse der mit dem Namen Eckharts in Verbindung gebrachten 150 Predigten dürften etwa zwei Drittel echt sein. Quint hat die deutschen Predigten den folgenden Echtheitskriterien gemäß in vier Abteilungen ediert, wobei hier die dritte und vierte Abteilung zu einem Punkt zusammengefaßt werden: 1. Durch die *Rechtfertigungsschrift* (*Proc. Col.*) bezeugte Predigten: Pr. 1-16B. 2. Durch Übereinstimmung mit den lat. Predigten des *Opus sermonum* als echt erwiesene Predigten: Pr. 17-24. 3. Durch Rückverweise sowie beachtliche Textparallelen mit dem gesicherten Werk als echt erwiesene Predigten: Pr. 25-86 (vgl. Quint, DW II, S. IXf.; dazu: Steer, *Echtheit*, S. 47ff.). Auf dieser Grundlage, die den Zeugniswert der Prozeßakten ins Zentrum stellt, die Überlieferungsgeschichte der Predigten aber nicht berücksichtigt, darf die »Echtheit« der hier vorgelegten Predigten als gesichert gelten, auch wenn es Quint aufgrund seiner Kriterien nicht möglich war, unter

überlieferungsgeschichtlichen Kriterien zweifellos Eckharts Werk mit erster Priorität zuzurechnende Predigten in seine Ausgabe aufzunehmen. Die aufgrund von überlieferungsgeschichtlichen Kriterien als echt erwiesenen Predigten werden als fünfte Abteilung der *Deutschen Werke* (DW IV) Eckharts von G. Steer ediert. Die dabei gewählte Form der Edition wird nicht nur auf den Textbestand, sondern auch auf die Rezeptions- und Verwertungsgeschichte der Eckharttexte im Spätmittelalter ein neues Licht werfen (vgl. zu diesem Problemkreis: Steer, *Echtheit*, S. 48ff.; Steer, *Zur Authentizität*).

Neben der Frage der »Echtheit« ist auch die Frage der »Authentizität« der als echt erwiesenen, also ursprünglich aus Eckharts Hand stammenden volkssprachlichen Texte, zu beantworten. Dabei stellt sich das Problem, ob diese in ihrer sprachlichen Urform, das heißt vor allen Überlieferungsschäden, der ursprünglichen Predigt und dem mündlichen Vortrag entsprechen, ob es Nachschriften des mündlichen Vortrags oder Lesepredigten sind. Die Annahme, daß es sich bei den Texten um vom Prediger nicht kontrollierte Nachschriften des mündlichen Vortrags handelt, die angesichts des schwankenden Wortlauts sowie der Sinnentstellungen der handschriftlichen Überlieferung einer und derselben Predigt lange von der Forschung vertreten wurde (vgl. etwa: Stammler, *Mittelalterliche Prosa*, Sp. 982f.; dazu: Steer, *Zur Authentizität*, S. 165-168), ist heute nicht mehr zu halten. Die Überlieferung der deutschen Predigten unterscheidet sich denn auch in dieser Hinsicht, obwohl dies zu erwarten wäre, nicht von derjenigen des von Eckhart eigenhändig aufgezeichneten *Liber benedictus*. Auch in syntaktischer Hinsicht lassen sich die Textgattungen nicht unterscheiden. Im Anschluß an diese Beobachtungen konnte mit überzeugenden Argumenten dargetan werden, daß es sich beim deutschen Predigtwerk Eckharts in der Regel nicht um unkontrollierte Nachschriften der Predigten durch Nonnen oder Mönche handelt (P.-G. Völker, *Die Überlieferungsformen*; Steer, *Zur Authentizität*; vgl. Zieleman, *Das Studium*, S. 15f.). Diesen

Befund bestätigt ein Blick auf Eckharts Verhalten gegenüber der Verwendung von Predigtexzerpten in der Anklageschrift. Er akzeptiert in der Regel den ihm vorgelegten Text, auch wenn er gelegentlich einwendet, etwas in dieser Form nicht gesagt zu haben (vgl. die Pr. 2; zu diesem Problem und zum Begriff der *reportatio*: Steer, *Zur Authentizität*, S. 154-165). Doch muß diese Zurückweisung der Authentizität des Texts keineswegs meinen, daß es sich dabei um eine unkontrollierte Nachschrift der gesprochenen Predigt handelt. Sie verweist vielmehr auf die in der schriftlichen Tradierung bereits erfolgten Zersetzungs- und Verfälschungsprozesse. Daher ist davon auszugehen, daß es sich bei den Predigten um Texte handelt, die von Eckhart selbst in einer ursprünglichen Form niedergeschrieben oder nach der Niederschrift von ihm durchgesehen und korrigiert wurden, bevor sie im Laufe der Überlieferungsprozesse an bestimmten Stellen in Wortlaut und Sinn verdorben oder adaptiert, in einen neuen Kontext integriert oder als Mosaiksteine in anderen Texten weiterverwendet wurden (Steer, *Echtheit*, S. 41ff.). Gelegentlich dürften zwei Fassungen derselben Predigt existiert haben: Dies ist wohl bei den Pr. 5, 11, 13, 16, 20, 36, 54 der Fall, die jeweils in einer A- und B-Version überliefert sind. Auch die Gegenüberstellung von deutschen Predigten und lateinischen Sermones läßt in Einzelfällen eine solche Parallelität erkennen (vgl. Steer, *Zur Authentizität*, S. 135f.). Das Faktum, daß Eckhart die Predigten »selbst zu Pergament gebracht hat« (Steer, *Zur Authentizität*, S. 144), bedeutet schließlich auch, daß die Predigten bereits zu Lebzeiten Eckharts Mönchen und Nonnen als Lektüre gedient haben. Bestätigt wird dies durch Bemerkungen Eckharts: dort, wo er hervorhebt, daß er schreibe, da er von seinen Mitbrüdern darum gebeten worden sei, und dort, wo er sich auf seine Predigten als etwas Geschriebenes zurückbezieht (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 334,5f. und S. 462,7-11; Steer, *Zur Authentizität*, S. 145-153). Dennoch machen die Hinweise auf den mündlichen Vortrag in einzelnen Predigten deutlich, daß es sich dabei, abgesehen von der Predigt *Vom edeln Menschen*

(Bd. II dieser Ausgabe, S. 314-332) primär nicht um Lesepredigten gehandelt hat, auch wenn sie in der uns heute allein greifbaren und von Quint textkritisch rekonstruierten Form als solche anzusehen sind. Man wird hier wohl von einer ursprünglichen Parallelität der schriftlichen und der mündlichen Form ausgehen dürfen, wobei die schriftliche Urform als Rekomposition des mündlichen Vortrags aufgrund eines zuvor bestehenden Entwurfs (vgl. die *Sermones*) angesehen werden kann. Diese Rekomposition mag sich denn auch in vielen Fällen der Traktatform angenähert haben, was die stilistische Gleichförmigkeit von Traktat und Predigt erklären kann (Zieleman, *Das Studium*, S. 19f.). Auf diese verschriftlichte Form der Predigten, die wohl als Lesepredigten zirkulierten, haben sich die Denunzianten Eckharts stützen können, als sie ihre Beweislisten zusammenstellten.

Anders verhält es sich mit der Frage der Echtheit und der Textgestalt bei den deutschen Traktaten. Hier ist bezeugt, daß Eckhart sie selbst niedergeschrieben hat. Eine Ausnahme bildet allein der Traktat *Von Abgeschiedenheit*, dessen Authentizität trotz der breiten Überlieferung mit über 30 Textzeugen fragwürdig bleibt (vgl. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 165). Trotzdem ist hervorzuheben, daß hier die Überlieferung nicht weniger schwankend ist als bei den deutschen Predigten.

Im Fall des lateinischen Werks ist die Echtheit, abgesehen vom Sentenzenkommentar, trotz der sehr schmalen Überlieferung der Texte gesichert (vgl. den Überblickskomm., Bd. II dieser Ausgabe, S. 818f.). Hinsichtlich der Textgestalt der *Sermones* lassen sich im lateinischen Predigtwerk drei Gruppen von Predigten unterscheiden: 1. protokollierte Predigten, also Reportationspredigten (*Vas auri solidum*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 556-568, und *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*), 2. von eigener Hand niedergeschriebene Predigten (zwei Predigten zu *Ecclesiasticus* c.24,23 und 27 sowie die in den *Johanneskommentar*, *In Ioh.* n.226-248 aufgenommene Predigt), 3. Predigtentwürfe (die in LW IV zusammenge-

stellten Texte; vgl. zu den drei Gruppen: Steer, *Zur Authentizität*, S. 141-145; Auswahl: Bd. II dieser Ausgabe, S. 570-624). Zur Textgestalt der Traktate und der lateinischen Werke siehe die jeweiligen Überblickskommentare.

KOMMENTAR

Die Kommentierung der einzelnen deutschen Predigten und Traktate sowie der lateinischen Werke folgt jeweils demselben Schema: In einem Einleitungsabschnitt wird kurz auf die Überlieferung verwiesen und gegebenenfalls erwähnt, ob der Text handschriftlich für Meister Eckhart bezeugt ist. Wo Quint, *Fundbericht*, oder die neuere Forschung auf Überlieferungsträger hinweist, die in der Edition des Textes noch nicht berücksichtigt sind, ist dies vermerkt. Daneben wird auf andere Ausgaben desselben Texts und auf mittelalterliche Autoren verwiesen, die ihn zitieren. Dies geschieht mit genauem Stellenverweis im Stellenkommentar nur dort, wo die Texte ediert und greifbar sind. Wenn dies nicht der Fall ist, sei der Leser auf die große Stuttgarter Ausgabe verwiesen, die genaue Stellenangaben enthält. Darauf folgen gegebenenfalls Angaben zum Verhältnis des Textes zu anderen Teilen des Werks, zur Datierung bzw. zur relativen Chronologie innerhalb des Gesamtwerks Eckharts. Ein zweiter Abschnitt weist nach, an welchen Stellen sich die Prozeßdokumente (der *Proc. Col.*, das *Gutachten* und die *Bulle* des Papstes Johannes XXII.) auf den Text beziehen lassen. Abgeschlossen wird der Einleitungsabschnitt durch einen Verweis auf die Sekundärliteratur, die den betreffenden Text entweder ausführlich analysiert oder punktuell ein wichtiges Element aus dem Textzusammenhang herausgreift und im Kontext der Lehre Eckharts interpretiert. Im zweiten Teil des Kommentars wird bei den Predigten ihr liturgischer Ort im Kirchenjahr nach dem alten Dominikanermissale angegeben und auf andere Predigten verwiesen, die entweder vom selben Schrifttext ausgehen oder am selben Termin gehalten wor-

den sind, bei den Traktaten und dem lateinischen Werk wird kurz das Charakteristische des Texts hervorgehoben. Darauf folgt eine Zusammenfassung der Hauptgedanken. Im darauf folgenden Stellenkommentar wird der Versuch unternommen, die Quellen nachzuweisen, auf die sich Eckhart bezieht, und einzelne Textstellen im Blick auf das Gesamtwerk Eckharts kurz zu erläutern. Dabei erwies es sich als unumgänglich, Schwerpunkte zu setzen und die wesentlichen Aspekte des Denkens Eckharts zentral an bestimmten Stellen zu erläutern, auf die jeweils verwiesen wird, wenn das betreffende Problem erneut zur Sprache kommt. Das Register soll es erlauben, auf die wichtigsten Begriffe im Textteil und auf die Erläuterungen dazu im Kommentar zurückzugreifen. Wo sich die Prozeßdokumente auf bestimmte Stellen beziehen bzw. beziehen lassen, ist dies ebenfalls im Stellenkommentar nachgewiesen. Bei den Literaturangaben zu den wesentlichen Aspekten des Denkens Eckharts wurde darauf geachtet, jeweils die wichtigsten Titel zu verzeichnen. Wenn angesichts der großen Sekundärliteratur zu Meister Eckhart Einschränkungen zu treffen waren, sollte es doch immer problemlos möglich sein, über die zitierten Titel auch auf die frühere einschlägige Literatur zurückzugreifen.

Abgesehen von einzelnen Wörtern und Wendungen (›Eigenschaft‹, ›ohne Warum‹, ›Nu‹) wurde darauf verzichtet, diejenigen Begriffe (Abgeschiedenheit, Gelassenheit, Gleichheit, Lauterkeit, Ledigsein, Weiselosigkeit, Bloßsein u. a.), die in der Übersetzung der Texte und im Kommentar verwendet werden, deren spezifische Bedeutung jedoch von der üblichen neuhochdeutschen Bedeutung abweicht, besonders zu kennzeichnen. Ihre besondere Bedeutung sollte aus dem Kommentar hinreichend klar werden.

DEUTSCHE WERKE I
DEUTSCHE PREDIGTEN

ÜBERLIEFERUNG UND CHRONOLOGIE

Das deutsche Predigtwerk Eckharts ist nicht in zeitgenössischen Sammlungen, sondern weitgehend als Streugut überliefert (zur Frage der Echtheit vgl. S. 729-733). Wo Predigten zusammengestellt sind, handelt es sich um spätere Sammlungen, die frühestens gegen Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden und in denen die Masse der Eckhart-Predigten durchsetzt ist mit anderem geistlichen Schriftgut. Man wird vorläufig davon ausgehen müssen, daß die Redaktoren dieser Sammlungen Eckhart kein spezifisches Interesse entgegenbrachten. Doch ist zu betonen, daß hier die Forschung noch weitgehend in ihren Anfängen steckt: Quints Editionsarbeit, die sich als Textkritik und als äußerst mühevoller Versuch der Rekonstruktion eines Originals verstand, klammerte die Überlieferungsgeschichte der Texte weitgehend aus. Ihr Einbezug stellt indes ein Postulat der neuesten Forschung dar, was neben der Voraussetzung für die weitere editorische Arbeit nicht zuletzt auch die Formen der Rezeption Eckhartscher Texte im Spätmittelalter zu klären vermag (vgl. Ruh, *Deutsche Predigtbücher*, S. 27; Steer, *Echtheit*, S. 43f.; Steer, *Zur Authentizität*).

Auf eine zeitgenössische Predigtsammlung ist hier jedoch zu verweisen, die sich von den anderen abhebt und nicht zuletzt ein Indiz für die schwierige Frage der chronologischen Ordnung der Predigten Eckharts zu liefern vermag. Sie steht unter folgendem – authentischen – Titel: *Dit buchelin heizit ein paradis der fornunftigen sele* (*Paradisus anime intelligentis*, zitiert als: *Par. an.*). Dieses einheitlich in drei Hss. überlieferte Corpus umfaßt 64 Predigten, von denen 32 Mei-

ster Eckhart zugeschrieben werden. Die übrigen Predigten stammen zumeist von Ordensbrüdern Eckharts, die in Erfurt gepredigt haben. Daß das Corpus den Charakter einer Dokumentation hat, betont K. Ruh, und er hebt hervor, daß die Ausstattung der Sammlung mit einem Register, das die Predigten mit den Namen der Prediger versieht, »höchst ungewöhnlich bei deutschen Predigten des Mittelalters« sei (Ruh, *Meister Eckharts Pariser Quaestionen*, S. 314; vgl. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 60-71). Auffällig an der Sammlung ist zweierlei: Entstanden in der Mitte des 14. Jahrhunderts, dürfte sie die Funktion eines Erinnerungsbuchs haben, das auf die »große Zeit des Erfurter Konvents« um 1300 zurückverweist (Ruh, *Meister Eckharts Pariser Quaestionen*, S. 315). Gleichzeitig scheint sie Eckhart, dessen Prozeß damals schon einige Jahre zurücklag, rehabilitieren zu wollen. Anders ist die starke Vertretung seiner Predigten in der Sammlung nicht zu erklären. Ebensowenig ist es anders zu erklären, daß darin nur Eckhart-Predigten überliefert sind, die, abgesehen von einer kleinen Stelle (Pr. 9, S. 108,12-15 und Anm.), mit den verurteilten Sätzen nichts zu tun haben. – Zweitens ist auf die inhaltliche Seite der Sammlung zu verweisen: Programmartig hebt bereits der Titel das Schwergewicht hervor, das auf der *fornunftigen sele* (der »vernünftigen Seele«) liegen und mithin zentral die dominikanische Lehre vom Vorrang der Vernunft bzw. des Erkennens bei der Schau Gottes dokumentieren soll. Zweifellos geht es hier um den Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern über den Vorrang von Vernunft oder Wille und Liebe bei der Gottesschau (vgl. Anm. 108,35-112,23). So wurden denn auch im *Paradisus anime intelligentis* aus dem Predigtcorpus Eckharts diejenigen Texte ausgewählt, die mit Nachdruck der Vorzugsstellung der Vernunft bzw. des *intellectus* das Wort reden. Es ist anzunehmen, daß zumindest ein Teil davon kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist und in engem Zusammenhang mit der ersten *Quaestio Parisiensis* und Eckharts dort vertretenen Ansichten steht. Es handelt sich dabei, nach der Zählung Quints und der vorliegenden

Ausgabe, um die Pr. 7, 9, 19, 20B, 32, 33, 37, 38, 43, 56, 57, 60, 70, 72, 80, 82, 84, 85. Dazu kommen die bisher nicht kritisch edierten Predigten des *Par. an.*, Pr. 1, 8, 10, 15, 16, 27, 37, 42, 46, 47, 50, 55, 60, die Eckhart zugeschrieben werden. Zu dieser Gruppe der kurz nach 1302/03 entstandenen Predigten sind wohl noch die Pr. 3, 26, 36A, 45, 69 und 71 unserer Ausgabe hinzuzunehmen, die in der Gedankenführung ihre Nähe zu den *Quaestiones Parisienses* verraten (vgl. Imbach, *Deus*, S. 165; Zum Brunn, *Dieu n'est pas être*, S. 93-100). Aufgrund des *Paradisus anime intelligentis* und – jedoch in weit unsichererem Maße – aufgrund inhaltlicher Kriterien ist es möglich, die genannten Predigten zeitlich in der Nähe des ersten Pariser Magisteriums Eckharts anzusiedeln.

Eckharts Predigtwerk läßt sich, wie oben bereits kurz gesagt, mit K. Ruh in drei Perioden einteilen: 1. Predigten aus dem Kreis der *Reden der Unterweisung*, 2. Predigten aus der Provinzialatszeit, die im *Paradisus anime intelligentis* zusammengestellt sind, 3. Predigten der Straßburger und Kölner Zeit (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 137). Die bereits genannten Predigten sind also – mit Vorbehalt – der Gruppe zwei zuzuweisen. Abgesehen von der Aufnahme in die Sammlung des *Paradisus* erweisen sich drei Kriterien als mehr oder weniger tauglich, die Predigten zu datieren oder doch zumindest eine relative Chronologie herzustellen: Dies sind einerseits Ortsangaben in den Predigten, andererseits Rückverweise auf andere Predigten, schließlich auch die Stellung der Predigten im Kirchenjahr. Quint hat mit Hilfe der ersten beiden Kriterien versucht, eine Reihe von Predigten zu ordnen: Aufgrund von Rückverweisen läßt sich demnach annehmen, daß die Pr. 22 vor den Pr. 13, 14, 15 und 51, jedoch nach der Pr. 12 und die Pr. 51 nach der Pr. 13 gehalten wurde. Zusätzlich enthält der Rückverweis der Pr. 14 auf die Pr. 15 eine Ortsangabe, die besagt, daß die Pr. 15 im Kölner Machabäerkloster gehalten wurde. Dieselbe Ortsangabe enthält auch der Rückverweis der Pr. 22, was annehmen läßt, daß die Pr. 12, auf die sich der Rückverweis wohl bezieht, ebenfalls dort gehalten wurde. Auch die Rückverweise der Pr. 13 und

14, die sich wohl auf die Pr. 22 beziehen, nennen einen Ort: das Zisterzienserinnenkloster St. Mariengarten in Köln. Die Pr. 22 dürfte also dort vorgetragen worden sein. Daß sie in Köln gehalten wurde, bestätigt der Rückverweis auf die Pr. 12 mit der Ortsangabe des Kölner Machabäerklosters der Benediktinerinnen. Daraus läßt sich schließen, daß diese Predigten, wohl in einem kurzen Zeitraum, in folgender Reihenfolge in Köln gehalten wurden: Pr. 12 – 22 –13 – 11, 14, 15 und 51, wobei die Pr. 14, 15 und 51 auch vor der Pr. 13 gehalten worden sein können, und die Pr. 10, die sich auf die Pr. 15 zurückbezieht, nach dieser gehalten wurde. Dabei bleibt natürlich die Frage bestehen, ob der Interpret richtig liegt, wenn er die Rückverweise auf diese oder jene Stelle bezieht. Hier steht ein Spielraum offen, der nicht zu schließen sein wird. Freilich läßt sich abgesehen davon nun festhalten, daß die Pr. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 22 und 51 eine auch inhaltlich eng zusammenhängende Gruppe bilden und wohl in kurzer Folge in Köln gehalten worden, also auf die Jahre zwischen 1322 und 1325 zu datieren sind (vgl. Quint, DW I, S. 371-374). Eckhart hat nach J. Koch die Pr. 12 am 8. September oder Dezember im Machabäerkloster der Benediktinerinnen in Köln, die Pr. 22 am Quatember-Mittwoch im Advent im Zisterzienserinnenkloster Mariengarten in Köln, die Pr. 13 am 28. Dezember, die Pr. 14 am folgenden 6. Januar und die Pr. 51 am Mittwoch nach dem 3. Fastensonntag in Köln gehalten (Koch, LW IV, S. XXIV, Anm. 1; vgl. Koch, *Meister Eckhart in Köln*). Neuerdings hat J. Theisen versucht, aufgrund des liturgischen Orts der Predigten im Kirchenjahr die Predigten Eckharts zu ordnen: Er schlägt zunächst aufgrund dieses Kriteriums die Datierung der Pr. 1 auf den 11. Februar, der Pr. 49 auf den 23. Februar, der Pr. 37 auf den 25. Februar, der Pr. 51 auf den 26. Februar, der Pr. 19 auf den 27. Februar, der Pr. 26 auf den 28. Februar, der Pr. 25 auf den 4. März, der Pr. 18 auf den 6. März, der Pr. 79 auf den 8. März und der Pr. 59 auf den 13. März des Jahres 1326 vor. Hinzuzunehmen sind die von Quint in seiner relativen Chronologie geordneten Predigten: Sie wären demnach am 8.

September (Pr. 12), am 7. oder 14. Dezember 1326 (Pr. 22), am 28. Dezember (Pr. 13) des Jahres 1325 und am 6. Januar (Pr. 14), am 26. Februar (Pr. 51), am 24. Juni (Pr. 11) und am 7. Oktober (Pr. 15) des Jahres 1326 gehalten worden. Auch die Pr. 35 dürfte in diesem Zeitraum entstanden sein (*Predigt*, S. 120ff.).

Doch muß betont werden, daß die Versuche, eine chronologische Ordnung des Predigtwerks herzustellen, auf unsicheren Füßen stehen. Es ist keineswegs auszuschließen, daß Predigten, die in die Sammlung des *Paradisus animae intelligentis* aufgenommen sind oder aufgrund inhaltlicher Kriterien in die Nähe des ersten Pariser Magisteriums gerückt werden, später bei bestimmter Gelegenheit gehalten wurden. Auch kann angesichts der vielen gedanklichen Wiederholungen Eckharts nicht mit Sicherheit davon ausgegangen werden, daß die identifizierten Rückverweise sich immer genau auf diese oder jene Stelle beziehen. Ebensowenig liefern liturgische Kriterien, die ja doch immer auf die Interpretation des Texts angewiesen bleiben, eindeutige Anhaltspunkte, die eine verbindliche Chronologie erstellen lassen.

FORM

Die Form der Predigten Eckharts ist durchgängig als scholastische Predigtweise zu bezeichnen. Eckhart folgt zumeist dem Schema der Homilie, die das Schriftwort in einzelne Teile zerlegt (*divisio*) und diese der Reihe nach auslegt, wobei das Schwergewicht auf der allegorischen und moralischen Auslegung einzelner Kernwörter, weniger auf dem Verständnis ganzer Textstellen liegt. Dabei spielt die Reihenfolge der der Schrift entnommenen Wörter keine Rolle. Sie kann, dies ist bei Eckhart oft der Fall, im Sinne der Intention der Auslegung durchaus umgestellt werden (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 70). Gewöhnlich ist eine Dreiteilung der Predigt zu beobachten, in der Eckhart ausgehend vom Schrifttext (*thema*) – gelegentlich im Anschluß an eine Einleitung (*in-*

troductio) – eine Hauptthematik als Auslegungsperspektive entwirft, diese in einem zweiten Schritt unter Beizug von *argumenta*, *auctoritates* und *exempla* behandelt und spekulativ ausbaut (*tractatio* aufgrund der *divisio*), um sie danach moralisch – im Blick auf das Leben des Einzelnen – oder umfassend im Rückbezug auf das Thema (*conclusio*) zu deuten oder in der *admonitio* die Gemeinde zum rechten Handeln anzuhalten. In der Regel wird die Predigt mit einer Gebetsformel abgeschlossen (vgl. zu den Predigtschemata: Zieleman, *Das Studium*, S. 7-15, sowie den Überblickskomm. zu den *Sermones*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 886-888; zu Eckharts Hermeneutik und Predigtprogramm siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27). Hervorzuheben ist die weitgehende Übereinstimmung dieses Verfahrens mit demjenigen der Schriftauslegung in Eckharts Kommentaren und in den lateinischen Predigten. Zweifellos war die Rhetorik der deutschen Predigten an der lateinischen Predigtlehre, diese in exegetischer Hinsicht wiederum am Schriftkommentar orientiert. Eckhart bezeichnet denn auch die lateinischen wie die deutschen Predigten als *sermones* und baut gelegentlich einen *Sermo* in einen seiner Schriftkommentare ein (vgl. Koch, LW IV, S. XXXIff.; Steer, *Zur Authentizität*, S. 139-145; Überblickskomm. zu den *Sermones*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 886f.).

Das Verständnis der Predigten Eckharts setzt jedoch auch voraus, daß man sich ihren Ort vergegenwärtigt. Als Meßpredigten, und bei den meisten vorliegenden Predigten Eckharts wird es sich um solche handeln, sind die Texte abhängig von ihrem liturgischen Kontext, in den sie eingebunden und aus dem heraus sie zu verstehen sind. J. Theisen, *Predigt*, hat im Anschluß an J. Koch, *Liturgie*, den Versuch unternommen, diese Beziehung der Predigten zu ihrem liturgischen Kontext zu rekonstruieren. Es ist ihm denn auch gelungen, einen Bezug herzustellen zwischen den einzelnen Predigten, den Texten jeweiliger Meßformulare sowie dem Gehalt der Feiertage und dem liturgischen Ort im Kirchenjahr.

Literaturhinweise:

Zur Überlieferung der Predigten: Quint, *Die Überlieferung*; Ruh, *Deutsche Predigtbücher*; Steer, *Echtheit*; Steer, *Meister Eckhart-Predigten*; Steer, *Zur Authentizität*; P.-G. Völker, *Die Überlieferungsformen*; Zuchhold, *Des Nikolaus von Landau Sermone*.

Zum *Paradisus anime intelligentis*: Ruh, *Meister Eckharts Pariser Quaestionen*; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 60-71; Seppänen, *Studien zur Terminologie*.

Zur Predigtweise Eckharts: Hansen, *Der Aufbau*; Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*; Haug, *Das Wort*; Koch, *Liturgie*; Koch, LW IV, S. XXIX–XXXVII; Margetts, *Die Satzstruktur*; Siegroth-Nellessen, *Versuch*; Steer, *Zur Authentizität*, S. 139-145; Theisen, *Predigt*.

Zur mittelalterlichen Predigt: Charland, *Artes praedicandi*; Cruel, *Geschichte*; Denifle, *Über die Anfänge*; Linsenmayer, *Geschichte*; H. Fromm, *Zum Stil*; Longère, *La prédication*; Morvay/Grube, *Bibliographie*; Scheeben, *Über die Predigtweise*; Schneyer, *Geschichte*; Schneyer, *Die Unterweisung*; Schütz, *Geschichte*; Zieleman, *Das Studium*.

Zum Gehalt der Predigten Eckharts: Beckmann, *Studien*; Dietsche, *Der Seelengrund*; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 317-337; Haas, *Von der Eigenart*; Egerding, *Got bekennen*; H. Fischer, *Grundgedanken*; Langer, *Enteignete Existenz*; Mieth, *Die Einheit von vita activa*; Öchslin, *Der Eine*; Ortmann, *Eckharts Lehre*; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 136-167; Ruh, *Meister Eckharts Pariser Quaestionen*; Ruh, *Dionysius Areopagita*; Ueda, *Meister Eckharts Predigten*; L. Völker, *Die Terminologie*.

PREDIGT 1

Die Predigt ist in 14 Hss., im BT (186rb) und im KT (80ra) ganz, in zwei weiteren Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. VI, S. 33-38. Marquard von Lindau kannte die Predigt (Steer, *Der*

Armutsgedanke, S. 295). Sie ist im Traktat *Von der sêle werdikeit* (ed. Pfeiffer, S. 408,20-409,19) exzerpiert. Theisen (*Predigt*, S. 121 und S. 474) datiert die Predigt auf den 11. Februar 1326 und betrachtet sie als erstes Stück einer Kölner Fastenpredigtreihe, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 22,9-11.

Literaturhinweise: Kopper, *Die Metaphysik*, S. 108f.; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 192; Steer, *Der Armutsgedanke*, S. 295; Theisen, *Predigt*, S. 473-505; Egerding, *Got bekennen*, S. 18-45.

Das Leitzitat Matth. 21,12 steht im Evangelium des Dienstags nach dem Fastensonntag.

Der Text läßt sich in drei Teile gliedern (S. 10,4-14,19, S. 14,21-18,7, S. 18,7-22,10). Im Zentrum des ersten Teils steht die Deutung der Tempelszene in bezug auf die Seele des Menschen: Jesus hat den Tempel geräumt, weil Gott in ihm herrschen will. Ebenso will Gott die Seele, die er nach seinem Bild geschaffen hat, leer haben, damit er darin herrschen kann. Die Kaufleute jedoch, die sich ihr Heil erkaufen wollen durch gute Werke, betrügen sich – auch wenn es gute Menschen sind – selbst, denn das Heil läßt sich nicht ermarkten. Sie erkennen die Wahrheit nicht. Diese wird nur dort erkannt, wo Christus den Tempel räumt, also alles Vermittelnde zwischen Mensch und Gott wegschafft und Gott dadurch in der Seele des Menschen unmittelbar und frei zu wirken vermag. Soll der Mensch mit Gott eins werden, darf er nicht das Eigene suchen. Er muß vielmehr in allen Werken nur die Ehre Gottes im Auge haben und frei und unmittelbar wirken (S. 10,4-14,19). Das heißt nicht, daß diejenigen schlecht sind, die sich ihr Heil mit ihren Werken zu erwirken suchen. Doch hindern sie sich selbst an der Unmittelbarkeit, mit der sie Gott begegnen könnten, da sie sich in ihren Werken in die kreaturhafte Welt einbinden. Sie begreifen die guten Werke, die sie in der Zeit wirken, als Heilsordnung, doch ist es diese Ordnung, die sie der Freiheit beraubt. Nur

wer sich dieser zeitlichen Ordnung enthebt, kann die höchste Wahrheit empfangen, die sich dem Menschen zeitlos in Christus mitteilt. Dies setzt voraus, daß sich der Mensch von der *eigenschaft*, das heißt, von der intentionalen Einbindung in die Repräsentationsordnung der Welt entbindet und so die Hindernisse entfernt. Geschieht dies, übersteigt die geschaffene Seele die Ordnung des Kreaturhaften in ihrer Selbstvernichtung. Hat sie gewagt, zunichte zu werden, wird sie ganz vom göttlichen Sein gehalten (S. 14,20-18,7). Dieses spricht sich in ihr aus, da sie nun schweigt. Gott spricht in ihr sich selbst und alle Dinge durch Jesus, der allein die Seele erfüllt. Er ist das Wort des Vaters, in dem dieser sich und alle Dinge ausspricht: Sie sind dem Vater gleich, insofern sie unmittelbar in ihm Bild sind, sie sind von ihm verschieden, insofern sie ihr eigenes gesondertes Sein haben. Doch hat die vernunftbegabte Kreatur gnadenhaft die Möglichkeit, in die ursprüngliche Gleichheit zurückzukehren (S. 18,8-20,4). Dies geschieht in Christus, der in der Seele sich selbst und alles offenbart, was der Vater ist. Wo der Geist dafür empfänglich ist, wird die Seele in Christus, der sich in ihr offenbart, von der Tugend und der Macht des Vaters (S. 20,5-19), von der Weisheit des Sohnes (S. 20,20-34) und von der Süße des Hl. Geistes gnadenhaft überformt und in ihren Grund zurückgeführt (S. 22, 1-15).

Die Predigt wird in ihren zentralen Elementen durchaus dem Grundgedanken des liturgischen Tages gerecht. Im Zentrum steht das Verhältnis zwischen der Welt Gottes und der von Gott abgefallenen Welt. Eckhart bedenkt dies im Hinblick auf die Einheit Gottes mit dem Menschen, in der sich der Bildbezug des Menschen zu Gott nach 1 Mos. 1,26f. im Wirken des Menschen erfüllt, wenn dieser sich von der *eigenschaft* befreit. Die Predigt wird insofern der Fastenzeit gerecht, als sie Schöpfung (Gottebenbildlichkeit) und Heilsgeschichte (Inkarnation) einander zuordnet und den Menschen auf die Erlösung (Ostern) vorbereitet. Das *werk* des Fastens wird gleichzeitig relativiert und überhöht: Nicht das Werk ist entscheidend, sondern das Leerwerden, in dem ob-

jektive Heilsgeschichte und subjektive ethische Verwirklichung aufeinandertreffen.

10,9f. *Er enmeinte anders niht*] Die Interpretation des Bibelverses, die Eckhart vorlegt, geht unmittelbar vom wörtlichen Sinn – dem *sensus litteralis* – zum geistigen Sinn – dem *sensus spiritualis* – des Schriftworts über. Dieses für Eckhart typische Verfahren, das in der Tradition der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns steht, zeigt sich bereits in der enthistorisierenden Übersetzung des Schrifttexts, weiter dann im Vorherrschen der Präsensformen im Gang der Predigt. Darin drückt sich der dem Denken Eckharts eigene Versuch aus, Schöpfungs- und Inkarnationsgeschehen radikal gegenwärtig zu fassen. In der Pr. 51 hebt Eckhart die Schwierigkeit hervor, die Schrift zu verstehen. Zum Schriftverständnis bzw. zur Hermeneutik Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27.

10,13f. *tempel ‹. . .› sêle*] Der allegorischen Ausdeutung der Seele als Tempel Gottes liegen Stellen aus den Korintherbriefen zugrunde: 1 Kor. 3,16f.; 6,19f.; 2 Kor. 6,16. Vgl. *Sermo XXIV* n.234; n.249: *Domus mea. Nota primo quod domus dei est ipsa essentia animae cui solus deus illabitur* (»Mein Haus. Bemerke erstens, daß das Haus Gottes das Wesen der Seele selbst ist, in das Gott allein sich einsenkt, und zwar Gott bloß.«). – Eckhart hat dabei den Seelengrund im Auge (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.). Zur Geschichte der geistlichen Hausallegorie siehe: Ohly, *Haus.* – Zur folgenden Erörterung der Gleichheit von Seele und Gott vgl. Anm. 82,2-7.

12,4 *koufliute*] Das Bild der Kaufleute, das dem biblischen Text entnommen ist, taucht sonst im Werk Eckharts nicht auf. Bei Pfeiffer, Pr. XXXIX begegnet hingegen eine erläuternde Ausführung bei der Interpretation von Jak. 1,17 (*Omne datum optimum et omne donum perfectum descendit a patre luminum*): *Daz wortelîn »gift« vellet in zît; daz wortelîn »gâbe« denket der zît niht. Gift suochet alle wege daz ir an den dingen, aber gâbe ist frî unde blôz und alzemâle lôs alles warumbe. ‹. . .› Sprechent unser meister, alse verre als sie tragent minne, sô ist ez ein*

gâbe; aber gift diu ist als ein koufman unde hât alle wege warumbe. (»Das Wörtchen ›Geschenk‹ bezieht sich auf die Zeit, das Wörtchen ›Gabe‹ hingegen nicht. Das ›Geschenk‹ ist immer auf etwas Bestimmtes in der Welt bezogen, die ›Gabe‹ jedoch ist frei und bloß und ohne jedes ›Warum‹. ‹. . .› ‹Deshalb› sagen die Meister, soweit etwas aus Liebe komme, sei es eine ›Gabe‹; ein ›Geschenk‹ jedoch hat immer ein ›Warum‹ und ist wie ein Kaufmann ‹, soll also immer etwas in der Welt erringen helfen und wird so gegeben, wie ein Kaufmann etwas hingibt, um etwas anderes zu erlangen›.« Pfeiffer, Pr., S. 131, 24-31.) Primär zielt Eckhart in seiner Kritik an den »Kaufleuten« auf das *warumbe*, auf das intentionale Handeln des Menschen, in dem dieser sich in einer Struktur der Entfremdung verliert, die charakterisiert ist durch Mittelbarkeit. Diese Mittelbarkeit, die *grop* durch das *warumbe* charakterisiert ist, wird im Lauf der vorliegenden Predigt präziser gefaßt als räumliche und als zeitliche Ordnungsstruktur, in denen der Mensch sein Dasein als Vermitteltes begreift. Dieser Entfremdung des Menschen steht der Ausdruck »ohne Warum« entgegen. Er taucht volkssprachlich erstmals bei Beatrijs von Nazareth (gest. 1268) auf (*sonder waeromme*; vgl. Hadewijch, *Poèmes*, ed. Porion, S. 147, Anm. 6), die damit einen Gedanken Bernhards von Clairvaux wiedergibt (vgl. *Sermones super Cantica* LXXXIII n.4: *Amo quia amo, amo ut amem.*). Das Denken Bernhards (siehe auch den Traktat *De diligendo deo*, auf den Eckhart Bezug nimmt, vgl. Anm. 46,7-19) und Wilhelms von St. Thierry bilden zweifellos den Hintergrund dieses Ausdrucks, der sich, ausgehend von Beatrijs' niederländischer Übersetzung, schnell in den Volkssprachen verbreitet und zu einem Kernwort der mittelalterlichen Mystik wird. Er begegnet bei Hadewijch, in Marguerite Poretes *Le mirouer des simples ames* (*sans pourquoy*), wird schließlich zu einem Grundbegriff der dominikanischen Mystik und findet über spätmittelalterliche Texte, die *Theologia Deutsch* und die *Taulerdrucke* (KT und BT), den Weg in die frühe Neuzeit und über Angelus Silesius auch zu Martin Heidegger (vgl. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* I 289; zur Wirkungs-

geschichte siehe den umfassenden Überblick bei Gnädinger, *Die spekulative Mystik* II, S. 174-182; zum Rückbezug Heideggers auf Angelus Silesius siehe Bundschuh, *Die Bedeutung*, S. 143ff.).

Wenn Eckhart diese Formel verwendet, übernimmt er also bereits volkssprachliches Erbe. Das »ohne Warum« meint darin die Hingabe in vollkommener Freiheit, in der der Mensch nicht gebunden ist an ein Ziel seines Handelns, sondern unmittelbar – grundlos – zu lieben, zu sein, zu handeln vermag und in dieser freien Spontaneität unmittelbar aus dem Grunde Gottes heraus wirkt. Um genauer zu verstehen, was Eckhart damit meint, hat man sich zu vergegenwärtigen, wie er sich das Hervorgehen des Gewordenen aus dem Grund Gottes vorstellt. Dies führt der *Johanneskommentar* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 512,4-516,12) aus: Alles, was aus Gott hervorgeht, ist und lebt in ihm auf höhere Weise unmittelbar als Idee. Als Hervorgegangenes hingegen ist es dieser Unmittelbarkeit des Lebens beraubt und auf einen Weg der Verwirklichung verwiesen, an dessen Ende es die Fülle seines Wesens und sein unmittelbares Sein erlangt. Der Weg dieser Verwirklichung ist in der Naturordnung ein Weg der Vermittlung, in dem jedes Wesen sich auf Mittel der Verwirklichung abstützt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,10). Allein das vernunftbegabte Geschöpf vermag sich von dieser Mittelbarkeit zu befreien, indem es sich kraft der obersten Vernunft von aller Vermittlung löst, dadurch leer und so der gnadenhaften Überformung durch Gott in Christus offen wird. Eckhart zielt denn auch in seinem ganzen Werk auf diese Befreiung (vgl. S. 564,6-14), die er mit den Begriffen Gelassenheit und Abgeschiedenheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14) charakterisiert. Sie bilden den Gegenpol zur Ordnung des ›Warum‹ bzw. der *eigenschaft*, die angesichts der dem Menschen in der Gnade gegebenen Möglichkeit des Übersteigens der Kreatur als etwas zu betrachten ist, was der Mensch selbst schafft. Insofern er sich nicht unmittelbar auf Gott zurückbezieht, sondern den Weg zu Gott als etwas durch irdisches Wirken Vermit-

teltes begreift, sieht er sich als Element der Naturordnung, nicht der Heilsordnung. Er versteht sein Heil dann als etwas durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln Vermitteltes und nicht als Unmittelbarkeit zur Fülle seines Ursprungs. Dadurch setzt er sich in die Welt, intendiert in seinem Handeln nichts als sich selbst und beraubt sich so der Freiheit, da er sich in die Ordnung des Vermittelnden, der Gültigkeit bestimmter Weisen der Verwirklichung einbindet und sein Dasein somit zeitlichen und räumlichen Bestimmungen und Repräsentationsformen unterwirft (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 338,22-340,16). Diese Einbindung, die der Unmittelbarkeit beraubt, meinen die »Kaufmannschaft«, das »Warum« und der Begriff »Eigenschaft«. Eckhart betont, daß diese Begriffe nicht auf die Sünde zu beziehen seien, sondern allein die Unvollkommenheit des Lebens bezeichnen (siehe dazu weiter S. 28,7f. und Anm. 18,2-9). Die geltend gemachte Struktur der Unfreiheit thematisiert Eckhart auf der ontologischen, der ethischen und der erkenntnistheoretischen Ebene: Im Blick auf das Sein, insofern der Mensch das Sein der Kreatur als eigenständiges Sein begreift, im Blick auf das Handeln, insofern der Mensch sein Heil als selbstvermitteltes begreift, und im Blick auf das Erkennen, insofern dieses an die Vermittlung durch Erkenntnisbilder gebunden bleibt (vgl. Anm. 402,18-404,7). Diese drei Ebenen sind im »Sein aus Gott«, im »Handeln ohne Warum« und im »Erkennen ohne Bilder« auf Gott hin zu übersteigen, was nur in der *abegescheidenheit* bzw. *gelâzenheit* gelingen kann. Im Zentrum der drei Ebenen steht dabei der Begriff des kreaturhaften Ich, der als intentionale Vermittlungsinstanz (das Ich will das Heil erwirken) den Fokus der Entfremdung vom Ursprung bildet. Die zentrale Forderung Eckharts besteht denn auch darin, das kreaturhafte Ich zu überwinden (vgl. Anm. 18,2-9). – Eckharts Kritik an bestimmten Lebensformen ist daher generell Kritik an der Vorstellung, daß es eine einzige bestimmte Lebensweise gebe, die zum Heil führe (siehe Anm. 140,14-27).

12,16 *vergebene*] Der Mittelbarkeit der Naturordnung (de-

ren Grundzüge in Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31 erläutert sind) enthebt die Gnade – als *gratia gratis data* (»umsonst geschenkte Gnade«) – den Menschen. Der Mensch erlangt durch die Gnade, die ihm in Christus zuteil wird, die Möglichkeit, die Mittelbarkeit zu überschreiten, die das Werden der Natur auf ihre Vollendung hin charakterisiert. Siehe dazu Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18.

12,28 *ein lieht in im selber*] Die Vorstellung Gottes als Licht beinhaltet die Unzugänglichkeit und die Selbstmitteilung, die dem Licht wie Gott eigen sind. Demgegenüber ist die Kreatur Nacht, wie Eckhart in der Pr. 71 ausführlich darlegt. Vgl. 1 Tim. 6,16 und dazu Pr. 3, S. 38,30f.: *sprichet Paulus: ›got wonet in einem liehte, dâ niht zuoganges enist‹*. Im Exoduskommentar führt er weiter aus: *⟨Esse est⟩ in se fervens et in se ipso et in seipsum liquescens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique ⟨. . .⟩ Propter hoc Ioh. 1 dicitur: ›In ipso vita erat‹. Vita enim quandam dicit exseritionem, qua res in seipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam ebulliat extra.* (»⟨Das Sein ist⟩ in sich brausend und in sich und auf sich fließend und wallend, Licht, das in Licht und zu ⟨neuem⟩ Licht ⟨erstrahlt⟩, das sich selbst ganz durchdringt, das von allen Seiten ganz auf sich selbst zurückfließt und -strahlt ⟨. . .⟩ Daher heißt es: ›in ihm war das Leben‹ (Joh. 1,4). Leben nämlich bedeutet eine Art Überquellen, wodurch etwas in sich selber anschwillt und sich zuerst ganz und gar in sich selbst ergießt, jedes Teilchen mit sich selbst durchdringend, bevor es sich ausgießt und überwallt.« *In Exod.* n.16) Und bei der Auslegung von Joh. 1,5 (*In Ioh.* n.70-81) notiert Eckhart: *Nono: ›lux in tenebris lucet‹ quia principium universaliter in se ipso latet absconditum, sed in principiato lucet et manifestatur, utpote in suo verbo.* (»Neuntens: ›Das Licht leuchtet in der Finsternis‹. Denn ganz allgemein ist der Ursprung in sich selbst verborgen, aber er leuchtet und wird offenbar in dem aus ihm Entsprungenen als seinem Wort.« *In Ioh.* n.75.) Auf der anderen Seite ist das göttliche Licht daher auch mit der Wahrheit in einen unmittelbaren Zusammenhang gesetzt,

der über den ontologischen Gehalt der Selbstmitteilung Gottes als Seinsverleihung hinaus (vgl. *In Ioh.* n.81) auf die Präferenz des Erkennens vor allen anderen Seelenvermögen und auf die Einung im Erkennen verweist (vgl. Anm. 108, 35-112,23). In diesem Sinne ist der *intellectus inquantum intellectus*, also die absolute Intellektualität Gottes Licht, demgegenüber alle Kreatur Nacht ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 84,30, im Anschluß an Joh. 1,5 und 9).

Die Metapher des Lichts, die in eine eigentliche Lichtmetaphysik eingebettet ist (vgl. *In Ioh.*), ist auf verschiedenen Ebenen von Belang: 1. In ihr wird einerseits das Motiv des *Deus absconditus*, des verborgenen und ganz in sich selbst verschränkten unnennbaren Gottes aufgegriffen (vgl. Anm. 72,16-21). Die Gottheit wird als unzugängliches Licht bezeichnet, das ganz in sich ist, also nicht aus sich heraustritt und deshalb Dunkelheit ist (vgl. S. 180,6; S. 264,22: *diu verborgen vinsternisse der êwigen gotheit*; S. 484,18-26, S. 548,1-18; Bd. II dieser Ausgabe, S. 64,27-66,7, S. 84f.). 2. Gleichzeitig greift die Metapher des Lichts das ontologische Motiv der Seinsmitteilung Gottes auf: Gott teilt allem Geschaffenen das Sein mit, ohne daß dieses im Geschaffenen Wurzeln schlagen kann (vgl. Anm. 52,16-22). Dies ist auch beim Licht der Fall: Das Medium, das erleuchtet wird, ist nur erleuchtet, solange die Lichtquelle es erleuchtet. Es wird also nicht zum selbständigen Träger des Lichts und deshalb auch nicht selbst zur Lichtquelle, bleibt also immer auf die Erleuchtung angewiesen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 606,22-24). 3. Mit dem Konzept der Selbstmitteilung des Lichts verbindet sich die auf das Erkennen bezogene Bedeutung der Lichtmetaphorik, die gleichzeitig zum Ausdruck bringt, daß das Licht Prinzip der Rückführung aller Dinge in ihren Ursprung ist. Insofern das Licht aus dem in sich verschränkten Dunkel der Gottheit heraustritt, entfaltet es sich absteigend in einer hierarchischen Ordnung, die vom göttlichen Licht über das Licht des Engels zum naturhaften Licht der Vernunft führt (S. 212, 6-12). Die Seele steht dabei *in der wegescheiden, in der hœhe, dâ die lieht zesamen stôzent*. An diesem Punkt spricht sich Gott un-

mittelbar in sie aus (S. 212,9-11). Dabei kommt dem natürlichen Licht der Seele – ihrer naturhaften Vernunft – die Funktion zu, die Kreatur zu erleuchten, während der Engel die Seele für das göttliche Licht vorbereitet (S. 214,16-20). Im Anschluß an Dionysius Areopagita (*De caelesti hierarchia* c.3 § 2 und c.4 § 2), dem sich neben Augustinus die Grundzüge seiner Lichtmetaphysik verdanken (zum Hintergrund vgl. Beierwaltes, *Licht*), gesteht Eckhart dem Licht des Engels eine Vermittlungsfunktion zu, die das naturhafte Licht der Vernunft reinigt und von oben herab entzündet (vgl. S. 228,28-33, S. 348,21-23, S. 622,6-8). Er greift dabei auf Augustinus zurück, der die Überformung durch das Licht am Beispiel von Morgen, Mittmorgen und Mittag erläutert (*De Genesi ad litteram* IV c.23 n.40): Das naturhafte Licht der Vernunft, das die Kreatur im Erkennen auf ihr wahres Sein – ihre *ratio* – zurückführt (vgl. S. 218,31f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 90,19-92,14), ist das Licht des Morgens; das Licht des Engels, das das Licht der Vernunft in die Höhe führt, ist das Licht des Mittmorgens; das Licht Gottes schließlich, das die beiden vorigen Lichter in sich umfaßt, ist das Licht des Mittags (vgl. S. 218,31-220,15). Das Licht des Engels ist in seiner Funktion auf die Reinigung, Führung und *offenunge* der Seele beschränkt (S. 622,7f., im Anschluß an Dionysius). Es besitzt Offenbarungsfunktion, insofern Gottes Licht in ihm »klebt« (Bd. II dieser Ausgabe, S. 146,19ff.). Aber allein in der Überformung des Lichts der Vernunft durch das göttliche Licht entsteht im Licht der Gnade (S. 474,19-21; Bd. II dieser Ausgabe, S. 92,15-25, S. 118,30-32) das Licht des Glaubens (S. 360,13-19), das die Vernunft zum göttlichen Licht emporklimmen läßt. Darin offenbart sich Gott, denn *des liehtes natûre ist offenbarunge* (»Das Wesen des Lichts besteht darin, sich zu offenbaren.« S. 602,23f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 60,30-32). Die Seele wird dann – im Licht der Glorie – selbst zu Licht (S. 588,10-15; Bd. II dieser Ausgabe, S. 506,1f.) und empfängt *lieht von dem liehte* (S. 278,19). In letzter Konsequenz ist diese Überformung durch das göttliche Licht Überformung ins lichthafte Dunkel der Gottheit, das

keinen Zugang hat: *Dâ diu bekantnisse und diu begerunge endet, dâ ist ez vinster, dâ liuhtet got* (S. 450,31f.). Dann ist, führt Eckhart die von Augustinus übernommene Reihe Morgen – Mittmorgen – Mittag weiter, das Licht der Welt abgefallen, und es ist Abend (S. 222,18f., S. 234,10-18, S. 384,8-26).

Die Metapher des Lichts ist insofern von der Metapher der Wärme zu unterscheiden, als sich die Wärme dem Erwärmten in einer anderen Weise als das Licht mitteilt: Die Wärme bleibt ja zurück, auch wenn die Wärmequelle weg ist, und teilt sich weiter anderen Dingen mit, die wiederum zu Wärmeträgern werden. Dies ist beim Licht nicht der Fall: Ist die Lichtquelle weg, wird es dunkel. Ebenso: Entzieht Gott der Kreatur das Sein, wird sie zunichte (vgl. Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 85f.). Insofern die Wärme jedoch zunimmt, insofern die Sonne im Lauf des Tages Wärme spendet und im Lauf des Jahres die Erde erwärmt, läßt dies Eckhart wiederum auf das Beispiel des Tagesablaufs zurückgreifen und das Bild des Lichts mit dem Bild der Erwärmung zusammenbringen: So führt der Mittag die Erwärmung während des Morgens auf einen Höhepunkt, während wiederum schließlich Morgen und Mittag in der Hitze des Abends eingeschlossen und aufgehoben sind. Dasselbe spielt sich im Laufe des Jahres ab. Die kontinuierliche Erwärmung der Erde durch die Sonne erreicht im Monat August einen Höhepunkt, in dem die ganze Wärme aufgehoben ist. Allein die Zeitlichkeit des Irdischen macht, daß der Abend bzw. der Monat August vorübergeht und so die Hitze wieder verschwindet. In der Seele jedoch, und hier verbindet sich das Paradigma der Hitze mit dem Paradigma der Erleuchtung, ist der Abend gleichzeitig vollkommene Überwindung alles Kreaturhaften im göttlichen Licht – also Abend im Sinne des ersten Beispiels – und absolute Fülle aller Dinge – also Abend im Sinne des zweiten Beispiels. Eckhart nennt dies den »Tag der Seele«, in dem die Ruhe des Abends in der göttlichen Dunkelheit »heißeste göttliche Liebe« ist (vgl. S. 384,8-26, S. 390,3-24).

Literaturhinweise zum Begriff des Lichts: Beierwaltes,

Licht; Borella, *Le symbolisme*; Davy/Renneteau, *La lumière*, S. 303-312; Hedwig, *Sphaera lucis*; Koch, *Über die Lichtsymbolik*; Koch, *Zur Analogielehre*; M. Schmidt, *Lumière*.

12,33-14,7 *Got ‹. . .› glîch*] Gott wirkt in sich in absoluter Freiheit, die in seinem Wesen begründet ist. Insofern Gott absolute Aktualität – *actualitas omnium actuum* (»Verwirklichung aller Wirklichkeit«) – ist, kann er kein Ziel haben, dem sein Wirken unterworfen wäre. Diese Freiheit, in der Gott sich intentionslos verströmt, ja immer verströmen muß (vgl. Anm. 50,1f.), verwirklicht der Mensch, der sich vom *warumbe* und von der *eigenschaft* in seiner Selbstentäußerung, dem *ledic stân* (S. 14,9), gelöst hat und in Gott eingeht. Diese Freiheit meint Einheit mit Gott und mit dem Wirken aus Gott. Dadurch wird das Werk des Menschen befreit und sein Verhältnis zu Gott jeder Hierarchie enthoben (Kobusch, *Mystik als Metaphysik*, S. 56-59; vgl. unten Anm. 126,22-24). Ruh hebt hervor, daß Eckhart mit diesem emphatischen Freiheitsbegriff in die Nähe der Brüder und Schwestern vom Freien Geist gerate (*Meister Eckhart*, S. 192f.; vgl. Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff*). Der Freiheits- und Gleichheitsbegriff Eckharts enthält denn auch eine antihierarchische Spitze, die jedoch nie sozialpolitisch formuliert wird. Sie bezieht sich vielmehr auf die Gleichheit des Seins aller Dinge in Gott und des Verhältnisses des in Gott eingegangenen Menschen zu Gott. – Zum Freiheitsbegriff Eckharts siehe weiter: Kobusch, *Freiheit*; Oltmans, *Meister Eckhart*; zum Hintergrund vgl. Grundmann, *Freiheit*.

14,29 *eigenschaft*] Siehe S. 18,2-9 und Anm. zu diesem Kernbegriff des Denkens Eckharts.

16,30f. *über die wîse der engel und aller geschaffener vernunft*] Die Überlegenheit des Menschen ist begründet in der Freiheit, in der Unbestimmtheit, dem Dasein *âne wîse* (vgl. Anm. 46,7-19), das die Seele, bleibt sie auch im Erkennen und in der Liebe den Engeln vergleichbar, von diesen abhebt. Hinsichtlich der naturhaften geistigen Vollkommenheit sind Engel und Menschen gleich (S. 400,23-29 und S. 216,32f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 22,17-28), im Blick auf die

Einung mit Gott in Christus, d. h. in der Gottesgeburt, vermag die Seele hingegen *über natûre* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 22,29) hinauszugehen, also gnadenhaft die Hierarchien der Engel zu übersteigen. In diesem Gedanken kommt ein wesentlicher Aspekt der negativen Theologie Eckharts zum Zug: Wie Gott nicht benennbar und nicht bestimmbar ist, ist es auch die Seele in ihrem Grunde nicht. Sie übersteigt darin alles Geschaffene und alles Sagbare. Wenn Eckhart hier von der »geschaffenen Vernunft« spricht, meint er damit das Seelenvermögen, nicht den Seelengrund, den er gelegentlich ebenfalls als »Vernunft« bezeichnet (siehe Anm. 32,26-36,5 und 108,35-112,23.) Zum Begriff des Engels und zum Verhältnis des Menschen zum Engel siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

18,2-9 *Swenne diu sêle ‹. . .› ê daz si got hât understanden]* In der Aufgabe des Eigenen, des *proprium* (vgl. *In Ioh.*, n.290: *abnegare personale, abnegare proprium*; Bd. II dieser Ausgabe, S. 80,9: *sich verzîhen*; Bd. II dieser Ausgabe, S. 578,5f.: *abnegare se ipsum et tollere crucem suam et sequi deum, vivere deo, non sibi*; Bd. II dieser Ausgabe, S. 610,1-3: *Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est, creatura est.*), die Eckhart im Begriff der *gelâzenheit* im engen Anschluß an verschiedene Bibelstellen dem Menschen abfordert (vgl. Anm. 318,15-24), verliert die Seele ihr geschaffenes individuell-personales Sein gänzlich (Vgl. Haas, . . . *das Persönliche*). Sie wird in der *abnegatio* des Eigenen zunichte und nur durch Gottes Ungeschaffenheit erhalten: *understân* ist die deutsche Übersetzung für lat. *substare*. Diese Forderung Eckharts ist zuerst vor dem Hintergrund seiner Ontologie zu verstehen: Da nur Gott das Sein im eigentlichen Sinne zukommt und die Kreatur dieses allein in der Seinsmitteilung Gottes verliehen erhält (vgl. Anm. 52,16-22), ist Eckharts Postulat der Überwindung alles Eigenen als Weg der Rückkehr des Menschen in die göttliche Fülle des Seins zu sehen. Dieser Rückkehr in die Unmittelbarkeit Gottes steht eine Struktur der Behinderung entgegen, die das zeitliche, kreaturhafte Dasein des Menschen kennzeichnet. In den Be-

griffen *proprium*, *warumbe*, *eigenschaft*, deren Gegenpart die Begriffe *sunder warumbe*, *gelâzenheit* und *abegescheidenheit* zum Ausdruck bringen, analysiert Eckhart diese Struktur der Behinderung. Sie besteht darin, daß der Mensch sich von seinem Ursprung entfremdet, wenn er sich und die Welt *mit eigenschaft* begreift (S. 24,20). Diese Entfremdung ist als eine bestimmte Form des Umgangs mit sich und der Welt zu verstehen, in der sich ein Ich konstituiert, das nicht mehr auf seinen Ursprung zu rekurrieren und nicht mehr die Transparenz der Dinge auf Gott hin zu erkennen vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 338,22-340,16).

Es ist also der Mensch selbst, der sich seiner Freiheit beraubt in seinem Verhältnis zur Welt. Dies ist dadurch charakterisiert, daß der Mensch sein Heil und seine Verwirklichung als etwas begreift, das vermittelbar ist und erkauft werden kann. Jede Vermittlung ist jedoch Entfremdung, da der Mensch sich selbst darin nicht unmittelbar begreift, sondern über ein Mittel, also innerhalb einer Ordnung der Repräsentation, die Gültigkeit beansprucht. Diese Ordnung der Repräsentation zwingt den Menschen, sich selbst und die Dinge, mit denen er umgeht, der Ordnung der Repräsentation zu unterwerfen und sein Dasein in der Welt und seinen Umgang mit der Welt als eine Selbstverwirklichung zu verstehen, die schließlich Heil und Erfüllung vermittelt. Der Mensch tritt so aus der Unmittelbarkeit des Augenblicks heraus, indem er sich zeitlich zu entfalten und darin die Fülle seines Daseins zu verwirklichen sucht. Zeitliche Entfaltung heißt aber immer Entfremdung und Freiheitsverlust, da sie Verwirklichung nicht der Freiheit des Ursprungs, sondern der Repräsentationsordnung ist, in der der Mensch das gute Werk wirkt, weil es gut ist und Erfüllung verspricht (S. 26,24-28,10). Diese Selbstentfremdung in der menschlichen Intentionalität, die Erfüllung in der Verwirklichung menschlicher Wertordnung verspricht, drückt der Begriff der *eigenschaft* aus. Ihr steht das paradoxe Postulat gegenüber, der Mensch solle eine Jungfrau sein, die eine Frau ist (S. 28,1). Damit ist gemeint, daß die Selbstvernichtung, die den Men-

schen der Entfremdung enthebt, nicht als Absage an die Welt zu deuten ist. Eckhart versucht, in dieser Paradoxie die Freiheit des unmittelbaren Wirkens in der Welt denkbar zu machen: Als Jungfrau begreift der Mensch sein Dasein als etwas Unmittelbares. Er wirkt darin nicht mit einem bestimmten Ziel und versteht sein Dasein nicht aus diesem zeitlichen Wirken auf ein Ziel hin. Er geht also nicht in der menschlichen Repräsentationsordnung auf, sondern wirkt unmittelbar aus der Gegenwart seines Ursprungs heraus. Die Gegenwart dieses zeitlosen Ursprungs ist als Gottesgeburt in der Seele zu denken, die sich ereignet, wo die Seele von *eigenschaft* frei ist (vgl. Anm. 82,21-86,7). In der Gottesgeburt, an der die freie Seele mitgebärend teilhat (S. 28,19f., S. 30,1), wird denn auch die Seele fruchtbar in unmittelbarer Weise. Sie wirkt nicht mehr, um mittels eines Werks etwas zu erlangen, sie ist nicht mehr in der Weise da, daß sie ihr Dasein vermittelt begreift, und sie erkennt nicht mehr in der Weise, daß sie die Wahrheit bildhaft begreift. Sie ist vielmehr reines Empfangen, Geboren-Werden und Gebären zugleich (S. 14,29-16,6). Somit ist sie Jungfrau und Frau, insofern sie unmittelbar aus ihrem eigenen Ursprung in sich wirkt, also die Erfüllung in jedem Augenblick verwirklicht und nicht in der Zeit und im Umgang mit der Welt zu erlangen sucht. Exemplarisch stehen für diese Form des Lebens die hl. Elisabeth (vgl. Pr. 32), die hl. Martha (vgl. Pr. 86) und der hl. Franziskus (vgl. Pr. 74). Die von ihnen gelebte Einheit des Menschen mit Gott, die jenseits der Repräsentationsordnung steht, in der sich das Dasein, das Handeln und das Erkennen kreaturhaft und zeitlich begreifen, ist zeitlos und umfassend. Der Mensch wohnt darin im göttlichen Licht und wirkt unmittelbar daraus (S. 30,18-24). Er begreift sein Dasein nicht als etwas in der Zeit Entfaltetes und immer der Erfüllung Harrendes, das darin auf Vermittelndes angewiesen ist, sondern als überzeitliche Fülle in einem *nû* (S. 30,13-17).

Der Begriff der *eigenschaft* ist zweifellos vielschichtig (vgl. die im Register nachgewiesenen Stellen), doch markiert er in der dargelegten Weise den Einheitspunkt der drei Ebenen,

auf denen der Gegensatz zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, zwischen menschlicher und göttlicher Ordnung zu denken ist: Auf der ontologischen Ebene heißt dies, daß das Dasein des Menschen ganz auf die Fülle des Seins in Gott zurückbezogen werden muß, auf der moralischen Ebene heißt es, daß das Handeln unmittelbar diesem Bezug entspringen, also ›ohne Warum‹ sein muß, auf der erkenntnistheoretischen Ebene heißt es, daß die Vernunft alle vermittelnden Erkenntnisbilder übersteigen muß. Diese drei Ebenen sind gegenwärtig, wenn Eckhart dem Menschen in seiner spekulativen Deutung des evangelischen Gedankens der Nachfolge Christi abfordert, sein Ich zu vernichten: Er zielt darauf, die verschiedenen Momente zu überwinden, durch die sich ein Ich kreaturhaft konstituiert, und sie durch eine Vorstellung des Ich zu ersetzen, die ganz in der Unmittelbarkeit Gottes gründet. Dies ist nur dort der Fall, wo das Ich ganz repräsentationsfrei gedacht wird, also nichts ist und bestimmungslos aus seinem Ursprung hervorgeht, der immer schon Erfüllung ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 140,2-142,30). Vgl. dazu: Haas, . . . *das Persönliche.*

Eckharts Konzeption des Lebens ›ohne Eigenschaft‹ hat unter anderen Robert Musil (*Der Mann ohne Eigenschaften*. Siehe: J. Schmidt, *Ohne Eigenschaften*; Eckert, *Eckhart-Rezeption*; Goltschnigg, *Mystische Tradition*) und Ingeborg Bachmann beeinflußt (*Das dreißigste Jahr*, in: *Erzählungen. Werke*, Bd. 2, München 1982, S. 94-137, bes. S. 115f.). Auch Erich Fromm greift in seinem Buch *Haben oder Sein* auf Eckharts Begriff der *eigenschaft* zurück (vgl. Niles, *Über die Armut*).

Literaturhinweise zum Begriff *eigenschaft*: Haas, *Sermo*, S. 156ff.; Haas, *Nim din*, S. 29f.; Hernandez, *Studien*; Largier, *Zeit*, S. 102f., S. 120ff.; Mieth, *Die Einheit von vita activa*, S. 155f.

18,15-20,4 *Sehet ⟨. . .⟩ allez, daz in dem worte ist]* Der S. 14, 2-8 ontologisch gefaßte Gedanke absoluter Abhängigkeit des Menschen von Gott wird im Schlußteil der Predigt trinitätstheologisch entfaltet: Im Sohn spricht der Vater sich

selbst, alle Dinge, alles Vernunftbegabte aus; vorerst in sich selbst, dann insofern es aus ihm hinaustritt und die Möglichkeit hat, aus Gnade wieder eins zu werden mit ihm. Dieses Einswerden vollzieht sich im Sprechen Jesu in der Seele, also in der Gottesgeburt in der Seele (vgl. Anm. 82,21-86,7). Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

20,11 *veterlîche hêrschaft]* Appropriation des Vaters (*potestas*, *potentia*). Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* I d. 34 c. 3 n. 309 und Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q. 39 a. 8: *secundum Augustinum Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spritui sancto bonitas* (»Nach Augustinus weist man dem Vater die Macht, dem Sohn die Weisheit, dem Geist die Gutheit zu.«). Im Anschluß vor allem an Augustinus (vgl. *De trinitate* XII c. 11 n. 18) verwendet Eckhart die folgenden Trinitätsformeln: *potentia – sapientia – bonitas* (vgl. S. 20f., S. 38,21-25, S. 164,9-16, S. 350,19-25, S. 354,3f., S. 644,14-17; Bd. II dieser Ausgabe, S. 24,18), *memoria–intellectus–voluntas*, *unitas – aequalitas – nexus/concordia* (vgl. S. 38,21-25, S. 208,21-33; Bd. II dieser Ausgabe, S. 262,27-264,5).

20,24 *wîsheit]* Appropriation des Sohnes (*sapientia*). Insofern der Sohn als Weisheit erleidend und empfangend ist, haftet ihm ein Zug von Weiblichkeit und Mütterlichkeit an (vgl. S. 432,28-33 und Anm.).

22,2 *süezikeit und rîcheit]* Appropriation des Hl. Geistes (*bonitas*). Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

22,9-11 *der ûzer mensche ‹. . .› alle zît]* *Proc. Col. I* n. 63 (ed. Théry, S. 180; ed. Sturlese, S. 221). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n. 142; vgl. *Proc. Col. II* n. 123 (ed. Théry, S. 258). Diese im *Proc. Col.* inkriminierte Stelle drückt einen Leitgedanken der Predigten Eckharts aus: Mit Nachdruck versucht Eckhart den in der platonisch-paulinischen Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Menschen immer latent vorhandenen Dualismus zugunsten einer trinitarisch und in der Gottesgeburt fundierten Einheit des Menschen zurückzudrängen. Eckhart betont denn auch immer die Einheit von Leib und Seele (vgl. Anm. 88,24f.).

PREDIGT 2

Die Predigt ist in 15 Hss. und im BT (296ra) ganz, in sechs Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Auf ein neuentdecktes Fragment weist L. Kurras hin (*Ein Eckhart-Fragment*, S. 216). Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. VIII, S. 42-47. Johannes Wenck (siehe Anm. 34,22-36,2) und der unbekannte Verfasser des Traktats *Von den drin fragen* (siehe Anm. 24,13 und S. 28,11-20) zitieren den vorliegenden Text. Auch die Traktate *Von der sêle werdikeit* und *Von lyden* verwerten einzelne Stellen. – Ruh folgt Pahncke in der von Quint zurückgewiesenen Annahme, »daß die Predigt in dieser, den Kölner Inquisitoren wie uns geläufigen Form das Produkt eines Redaktors ist, der zwei Predigten ineinander geschoben hat: DW I 24, 1-31,8 u. 38,6-45,3 (»Rahmenpredigt«) ⟨hier: S. 24,2-28,25 u. S. 32,22-36,9⟩ und 32,1-38,2 (»Binnenpredigt«) ⟨hier: S. 28, 26-32,22⟩, deren erste Hälfte uns nicht bekannt ist.« (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 143. Vgl.: Pahncke, *Meister Eckharts Predigt über Luc. 10,38*; Pahncke, *Neue textkritische Eckhart-Studien*. Dagegen argumentiert: Quint, *Zu Max Pahnckes neuen Editionsversuchen*.) Die Annahme Ruhs und Pahnckes kann erklären, warum Eckhart im *Proc. Col.* (vgl. ed. Théry, S. 204) die Authentizität des ihm vorgelegten Texts nicht anerkannte, ohne sich jedoch inhaltlich von der inkriminierten Stelle zu distanzieren. Vgl. dazu auch P.-G. Völker, *Die Überlieferungsformen*, S. 221f.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 32,26-36,5 und 34,22-36,2.

Literaturhinweise: Egerding, *Got bekennen*, S. 46-80; Karrer, *Das Göttliche*, S. 82-85; Kobusch, *Freiheit*, S. 192f.; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 105; Kremer, *Das Seelenfünklein*; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 195-199; Mieth, *Christus*, S. 13-20; Mieth, *Meister Eckhart*, S. 113-121; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 143-149 (Rahmenpredigt); Schürmann, *Maître Eckhart*, S. 28-98; Seppänen, *Studien*, S. 114; Theisen, *Predigt*, S. 252-254; Welte, *Meister Eckhart*, S. 31ff., S. 133ff., S. 147ff., S. 160.

Das Leitzitat Luk. 10,38 steht im Evangelium der Festtage der hl. Martha und Mariä Himmelfahrt (15. August). Mit der hsl. Überlieferung ist sie wohl dem zweiten Termin zuzuweisen.

Bereits im Referat des Schrifttexts nimmt Eckhart den entscheidenden Gehalt seiner Predigt vorweg: Ihn interessiert nicht die historische Situation, sondern die allegorische Bedeutung von *castellum* (»Burg«) und *mulier* (»Frau«). Letzteres wird eigenwillig paradox übersetzt als *juncvrouwe, diu ein wîp was* (S. 24,7f.). Die Predigt vergegenwärtigt darin den Festinhalt: Die Jungfräulichkeit Marias findet ihren Sinn allein in der Mutterschaft; ihre leibliche Aufnahme in den Himmel wird ausgelegt als Rückkehr ins Sein des Menschen, *als er was, dô er niht enwas*, also ins Sein in Gott (S. 24,12f.). In der Koppelung der Jungfräulichkeit an die Mutterschaft, des Leerwerdens an die Fruchtbarkeit und der Kontemplation an die Gottesgeburt begegnet ein Ansatz, der das Ideal klösterlicher Askese, das die zeitgenössischen Schwesternbücher oft erkennen lassen, kritisch in Frage stellt (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 149). Die Rahmenpredigt besteht aus zwei Teilen: der Auslegung von *mulier*, die in die Gleichstellung von *juncvrouwe*, *wîp* und *vrîheit* mündet (S. 24,9-28,25), und der Auslegung von *castellum*, die in der Aussage mündet, Gott und Seelengrund seien *glîch* (S. 32,18-36,6). Die Schlußbitte führt zurück zum Beginn: Im *bürgelîn* soll Jesus empfangen und dadurch die Jungfrau zur Frau werden (S. 36,7ff.). Zwischen die zwei Rahmenteile schiebt der zeitgenössische Redaktor der vorliegenden Fassung, wohl anstelle eines in der Vorlage fehlenden oder verdorbenen Mittelteils (vgl. die Rückverweise innerhalb der Predigt), eine Erörterung der Seelenvermögen Vernunft und Wille (S. 28,26-32,18).

24,13 *als er was, dô er niht enwas]* Vgl. Zeile 26. Mit dieser Wendung, die Eckhart gelegentlich gebraucht, ist die Präexistenz des Menschen – und aller Dinge – als Schöpfungsidee – *ratio*, *logos* – in Gott gemeint (ebenso: S. 530,11f., S. 550,27-29, S. 552,33; Bd. II dieser Ausgabe, S. 434,10f.; ähn-

lich: Bd. II dieser Ausgabe, S. 454,11f.; Pfeiffer, Tr. XIV, S. 533,19ff.). Angesprochen ist damit das Urbild, das *exemplar* aller Dinge, also auch des Menschen in Gott. Im Traktat *Von abegescheidenheit* führt Eckhart dazu aus: *Und alsô hât got in sînem êrsten êwigen anblicke alliu dinc angesehen, und got würket nihtes niht von niuwem, wan ez ist allez ein vorgewürket dinc.* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 444,23ff.) Begründet wird der Gedanke dort mit Augustinus in der Zeitlosigkeit Gottes, die alle Dinge, insofern sie Gott schaut, der Zeitlichkeit enthebt (*De trinitate* V c.16 n.17; XII c.7 n.10; siehe Anm. 406,31-408,26), und mit der Feststellung Isidors von Sevilla, daß die Welt *etsi in re non erat, in æterna tamen ratione et consilio semper erat* (*Sententiae* I c.8 n.4). Eckhart führt dies genauer aus in seiner ersten Pariser *Quaestio* und im ersten Kapitel des *Johanneskommentars*: Gott ist demnach nicht einfach Ursache im Sinne naturhafter Ursächlichkeit, sondern als *causa essentialis* in spezifischer Weise Grund (*grunt*) alles dessen, was aus ihm hervorgegangen ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550, 7-12). Als *causa essentialis* ist er denn auch Fülle, *plenitudo* alles dessen, was hier in Zeit und Raum entfaltet ist und kreaturhaft auf ein Ziel hin wird. Die Rückkehr in den Grund des Seins ist das Motiv der Forderung Eckharts nach Abgeschiedenheit, geistiger Armut und Gelassenheit. Erst wenn der Mensch die Bindung an Raum und Zeit überwindet, wenn er seiner Kreaturhaftigkeit abstirbt, wird er – in Christus – eins mit dem Grund, in dem alles *vorgewürket* ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14). – Die Rezeption der Wendung Eckharts *als er was, dô er niht enwas* zeugt davon, daß diese offenbar diskutiert wurde: Marquart von Lindau zitiert sie im *Dekalogtraktat* (S. 84,23-25); die Zeilen 25,2-26,5 greift der Traktat *Von den drin fragen* auf (S. 142,15-143,1); das *Buch von geistlicher Armut* setzt sich kritisch von Eckhart ab: *Etliche sprechent daz daz sy die hœheste armuot und die nehste abegescheidenheit, daz der mensche also sy, als er waz, do er nit enwaz ‹. . .› daz were war, mœht es alsus gesin, wan die wile der mensche het ein creatürlich wesen so muos er ouch haben ein würcken* (»Einige sagen, die höchste Armut und die tiefste Abgeschiedenheit des

Menschen bestehe darin, daß er werde, was er war, als er nicht war ⟨. . .⟩ Dies wäre richtig, wäre es möglich. Da aber der Mensch ein Leben als Kreatur führt, muß er auch ⟨in der Welt⟩ handeln.« Ed. Denifle, S. 3,21-26; ed. Largier, S. 8). Hart kritisiert auch Ruusbroec, *Vanden XII beghinen*, die Aussage, wobei hier wohl bereits eine – vielleicht freigeistige (vgl. Anm. 328,16) – vermittelnde Rezeptionsstufe anzusetzen ist: *Nu merct dese valsche propheten, opdat ghi niet bedroghen en wert. Si segghen: dat sie zijn Gods wesen, boven die godlijke Persone; ende dat si zyn alsoe ledich als ochte si niet en waren.* (»Nun achtet auf die falschen Propheten, damit ihr nicht fehlgeleitet werdet. Sie behaupten, mit Gott eins zu sein oberhalb der göttlichen Personen, und daß sie frei seien, als ob sie nicht wären.« *Werken* IV, S. 41,9ff.)

24,21-26 *eigenschaft ⟨. . .⟩ niht enwas]* Vgl. Anm. 18,2-9. Quint bemerkt zu Recht, daß der Begriff, der dem nhd. ›Eigentum‹ näher steht als dem abstrakten ›Eigenschaft‹, »oft nur umschreibend verdeutlicht« werden kann. (DW I, S. 26.) Dennoch ist er in seiner Bedeutung philosophisch präzise: Er meint den Bezug des Menschen, in dem dieser sich in der Welt vermittelnd konstituiert und sich in dieser Vermittlung – ontologisch, moralisch, noetisch – von der absoluten Spontaneität seines Ursprungs in Gott entfremdet.

24,31 *meister]* Boethius, *De institutione arithmeticae* II c. 1

26,5-13 *Sol er vruhtbære werden ⟨. . .⟩ in daz veterliche herze]* In der Gottesgeburt im Menschen empfängt der Mensch den Sohn Gottes in sich und gebiert ihn gleichzeitig zurück in Gott. Er ist so gleichzeitig Jungfrau und Frau, insofern er empfängt und insofern er gebiert. Daß der Mensch den Sohn Gottes in diesen zurückzugebären vermag, ist im Gedanken begründet, daß der Vater dem Sohn alles mitteilt, der Mensch also im Sohn auch an der Vaterschaft teilhat. In diesem Zurückgebären Gottes und in der darin gewonnenen Freiheit des Wirkens löst sich die Paradoxie der Identität von Jungfrau und Frau auf (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm. zur Gottesgeburt).

28,7f. *ûz eigenschaft ⟨. . .⟩ und niht von vrîheit]* Die Gegen-

überstellung macht deutlich, daß *eigenschaft* Freiheitsberaubung bedeutet, da sie den Menschen in eine Ordnung der Mittelbarkeit stellt, durch die er das Heil erlangen soll. Gerade diese Ordnung jedoch ist das Hindernis, da sie sich zwischen den Menschen und seinen Ursprung stellt. Eckhart betont, daß diese Ordnung der Mittelbarkeit nicht mit der Natur zu identifizieren sei, sondern daß sie sich dadurch konstituiert, wie der Mensch sich selbst zur Welt verhält (siehe Anm. 18,2-9).

28,11-20 *Ein juncvrouwe ‹. . .› mitgebernde]* Die Stelle ist frei zitiert im Traktat *Von den drin fragen*, S. 143,7-19.

28,26-30,2 *ein kraft in der sêle ‹. . .› vaters]* Auch wenn Eckhart hier von einer *kraft* spricht, handelt es sich dabei nicht um ein Seelenvermögen, sondern um die oberste Vernunft. Diese ist mit dem Seelengrund identisch (vgl. Anm. 32,26-36,5). Die oberste Vernunft ist die *kraft*, in der Gott seinen Sohn gebiert; sie hat selbst teil daran als *mitgebernde*. Vgl. zur Geburt Gottes in der Seele: S. 82,21-86,7, zum Begriff der Vernunft weiter Anm. 108,35-112,23.

30,17 *ein nu]* Zum »Augenblick« siehe Anm. 406,31-408,26.

30,21 *alliu dinc stânt weselîche in im]* In Gott sind alle Dinge in ihrer Fülle, das heißt in ihrem Grund (vgl. Anm. 24,13 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12) idealiter da, ohne auf etwas hin zu werden. Sie sind bar alles Akzidentellen, d. h. seinshaft, also *weselîche*. Zum Begriff des Akzidens und zum Gegensatz *zuoval – wesen* siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,1f.

30,25 *Noch ein kraft]* Nachdem die Vernunft auf Christus bezogen wurde, ist vom Willen die Rede, der dem augustinischen Ternar *memoria* (Vater) – *intellectus* (Sohn) – *voluntas* (Geist) entsprechend auf den Hl. Geist zu beziehen ist. Eckhart ordnet im Blick auf die Einung mit Gott den Willen generell der Vernunft unter (vgl. Anm. 108,35-112,23).

32,26-36,5 *ein kraft ‹. . .› ein huote ‹. . .› ein lieht ‹. . .› ein vünkelîn ‹. . .› niht]* *Proc. Col. I* n.69 (ed. Théry, S. 183; ed. Sturlese, S. 223f.); *Proc. Col. II* n.121 (ed. Théry, S. 253). –

Eckharts Lehre vom Seelenfunken bildet, neben seiner Lehre von der Gottesgeburt, mit der sie konstitutiv verknüpft ist, ein Kernthema seines Denkens. Er spricht damit das Innesein Gottes im Menschen an, das die Metaphern »Funke«, »Hut«, »Licht«, »Grund«, »Burg«, *munt der sêle* (der sich Gott im Kuß eint, S. 568,29ff.), *vünkelîn der redelicheit* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 128,8), manchmal, doch eher selten auch »Kraft« der Seele treffen sollen. Daneben begegnet einmal, im Rekurs auf Origenes, das Wort »Same« (Bd. II dieser Ausgabe, S. 316,13, S. 318,4 und S. 318,12ff.) Lateinische Äquivalente sind *scintilla*, *essentia animae*, *supremum animae*, *sinderesis*, *aliquid*, *castellum*, *lumen*, *custodia*, aber auch *virtus*. Was mit der vorliegenden Textstelle festzuhalten ist, ist zuerst die Unbenennbarkeit dieses *vünkelîns*, die Unnennbarkeit, in der es Gott hinsichtlich seiner Freiheit, seiner Einheit und seiner absoluten Innerlichkeit, die alles umfaßt, gleich ist. In diesem Innersten der Seele nun ist Gott *blüejende und grüenende*, das heißt: Er entfaltet sich dort trinitarisch, indem er sich selbst im *vünkelîn* der Seele, das *vernünftigez leben* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 128,21) der Seele ist, gebiert (vgl. Anm. 82,21-86,7). Der Funke ist also Ort des Lebens Gottes, insofern dieser in seiner trinitarischen Entfaltung im Vater, Sohn und Geist als Einheit *wærlîche lebet*. Dieses *vünkelîn*, das *bürgelîn*, hebt Eckhart weiter hervor, ist der Vernunft (S. 34, 17ff.) und dem Willen (S. 34,19ff.) absolut unzugänglich, da es vollkommen *ein und einvaltic* ist. Es ist also jedem kreaturhaften, geschaffenen Vermögen und aller Zugänglichkeit (*wîse*, *zuoganc*, vgl. Anm. 46,7-19) enthoben, das heißt, es kann nicht in der kreaturhaften Weise verwirklicht werden, die in ihrer Verwirklichung immer auf Mittel, auf Vermittlung angewiesen ist. Es ist nicht *aliquid animae*, sondern *aliquid in anima*, wie Eckhart ausführt (Laurent, *Autour*, S. 345; vgl. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 181ff.). Es steht über jeder Entfaltung, so daß es selbst Gott unzugänglich ist, insofern dieser trinitarisch verstanden wird (vgl. neben der vorliegenden Stelle: S. 128,26-34; S. 280,3ff.). Es ist also *sunder wîse und sunder eigenschaft*, Einheit über aller benennbaren Ausfal-

tung des Einen, reines Erleiden göttlicher Überformung (Bd. II dieser Ausgabe, S. 188,5-23). Der Begriff des Seelengrundes koinzidiert denn auch mit der *wüesti*, der Stille, der »einfaltigen Einheit« der Gottheit, die gänzlich namenlos ist (vgl. S. 322,9-17 und Anm. 72,16-21). Er ist ein *waz*, doch weder *diz noch daz*, hat also ein Sein, das sich jeder kategorialen Erfassung schlechthin entzieht. Und er ist, schließt Eckhart die vorliegende Predigt, der Ort, wo Gott in die Seele eintritt, der Ort, wo die Seele Gott ganz gleich ist.

Festzuhalten ist folgendes: Mit vielfältigen Metaphern versucht Eckhart hier etwas zu treffen, das als Innerstes der Seele das Innesein Gottes in der Seele ausdrücken soll. Dieses ist der Gottheit ganz eins, darin ist Gott verborgen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 362,4f.) und darin gebiert sich Gott als seinen Sohn in der Einheit mit allen Dingen (Bd. II dieser Ausgabe, S. 128,8-25). Der Seelengrund ist also gleichzeitig eins mit der Gottheit und geht aus dieser in der Weise der Gottesgeburt hervor (vgl. S. 506,27f.). Der Seelengrund ist denn auch von den Vermögen der Seele, ja von allen kreaturhaften Vermögen verschieden und diesen unzugänglich (vgl. S. 226,32-228,11, S. 506,30-508,5, S. 556,12-29; zum Verhältnis des Seelengrundes zum Begriff der Vernunft siehe Anm. 108,35-112,23 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 328, 2-29). Die Gnade, die der Mensch empfängt, empfängt er im Seelengrund, nicht in den Vermögen der Seele (Bd. II dieser Ausgabe, S. 610,5-20). Der Seelengrund ist mithin der Ort der unmittelbaren gnadenhaften Überformung des Menschen in der Gottesgeburt, in der sich Gott dem Menschen ganz, also mit allem, das er ist, mitteilt. So ist denn der Seelengrund auch »alle Dinge«, und zwar in der Weise, in der diese in Gott sind (S. 258,4-11 und Anm.). In ihm schafft Gott alle Dinge, wie er sie in sich auf zeitlose Weise schafft (S. 338,26-340,4; Bd. II dieser Ausgabe, S. 128,17-25).

Eckhart bezeichnet den Seelengrund als Gott *glîch* und, scheinbar noch verwegener, an anderen Stellen selbst als *ungeschaffen und ungeschepfelich* (vgl. S. 158,16f., S. 506,24). Eckharts Konzeption des Seelenfunkens wurde denn auch in den

Kölner Verfahrensakten inkriminiert (vgl. Kremer, *Das Seelenfünklein*) und die Aussage, der Seelengrund sei unerschaffen und unerschaffbar, wurde in der *Bulle* (Zusatzartikel 1) verurteilt (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 90f.). Gleichzeitig hat Eckhart in seinen Werken aber auch immer wieder hervorgehoben, das Seelenfünklein sei geschaffen (vgl. etwa S. 226,33, S. 240,4f.; an der Stelle des BgT, Bd. II dieser Ausgabe, 236,20-31 spricht Eckhart, entgegen der Annahme Kremers, *Das Seelenfünklein*, S. 15, nicht vom Seelenfunken, sondern von den oberen Seelenvermögen) und das Seelenfünklein sei im spezifischen Sinne *concreatum*, also »mitgeschaffen« (Laurent, *Autour*, S. 345). Das Verständnis dieser scheinbar unklaren, gelegentlich widersprüchlichen Position, die Eckhart hier einnimmt, hat von der Bedeutung des Wortes *glîch* auszugehen: Es bezeichnet das Hervorgehen von etwas in der Weise der Geburt, der *generatio.* Auf diese Weise geht der Sohn unmittelbar aus Gott dem Vater hervor, der sich in ihm ganz ausdrückt. Auf dieselbe Weise geht das Wort aus Gott und das Bild Gottes, das der Mensch ist, aus Gott hervor (vgl. Anm. 186,28-190,27). Mit dem *increatum et increabile* will Eckhart genau diese Weise des Hervorgehens kennzeichnen und sie von der anderen Weise des Hervorgehens unterscheiden, die das Hervorgehen der übrigen Kreatur charakterisiert. Der Seelenfunke ist demnach aus Gott hervorgegangenes Bild, und zwar im Hervorgehen trinitarisches Bild, im Ursprung aber, der sich selbst ganz im Bild ausspricht, auch eins mit der übertrinitarischen Einheit. Entscheidend bleibt dabei, daß das Bild, also der Seelengrund, sein Sein nur in diesem Bezug zum Ursprung hat und sein Leben nur aus diesem Bezug zum Ursprung entfaltet. Fällt der Bezug zum Ursprung weg, ist auch das Bild nicht mehr Bild, der Seelengrund nicht mehr eins mit der Gottheit. Die Unmittelbarkeit dieses Bezugs denkt der Begriff des Seelengrunds, während die Bildhaftigkeit sich in den Seelenvermögen *memoria – intellectus – voluntas* der Trinität analog entfaltet (vgl. Anm. 108, 35-112,23). Der Bezug zum Grund also, der die Einheit als

Einheit zugleich konstituiert und auch wirklich *ist*, bleibt das Entscheidende. Dieser ist jedoch, insofern er sich jedem kreaturhaften Vermögen und also der Naturordnung entzieht, allein im Begriff der Gnade zu denken. Durch die Gnade ist der Mensch Sohn, und durch die Gnade ist der Seelenfunke eins mit der Gottheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 610,4-7). Wie im Falle der Gottesgeburt ist auch hier die Formel des Maximus Confessor anzuwenden, die besagt, daß »der Mensch aus Gnade wird, was Gott von Natur ist« (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18; Wéber, *Eléments*, S. 213; Wéber, *Maître Eckhart*, S. 101f.).

In dieser Einheit mit dem Sohn, die eine Einheit aus Gnade ist, kann denn der Seelengrund auch als oberste Vernunft, als *intellectus* gefaßt werden (vgl. S. 158,15-25; Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache*, S. 78f.). Dies ist vor allem bei denjenigen Predigten der Fall, die in die Sammlung des *Par. an.* aufgenommen wurden: So ist etwa in der Pr. 20B, die darin aufgenommen wurde, von *vernünfticheit* die Rede (S. 238,27-240,11), während in der Pr. 20A von Vernunft nicht die Rede ist (S. 226,32-228,11). Wenn Eckhart von der »obersten Vernunft« spricht und damit den Seelenfunken bezeichnet, überbietet er den als Seelenvermögen betrachteten Begriff der Vernunft im Sinne einer Unbenennbarkeit (S. 198, 13-18), die den Begriff der Vernunft von allem Naturhaften löst. In dieser Überbietung koinzidiert der *intellectus* mit dem Grund der Seele, und zwar nicht als aktives Prinzip, sondern als vollkommene Leere, als reine Möglichkeit der Überformung (vgl. Anm. 108,35-112,23). Eckhart bezeichnet diese Vernunft, das *vünkelîn der vernünfticheit* (S. 402,6), als Jungfrau (S. 158,15-25) und bezieht sie gelegentlich auf den Begriff des *intellectus possibilis*, der der aristotelischen Erkenntnislehre entstammt (vgl. Anm. 402,18-404,7). Er drückt damit eine Bedingung der Möglichkeit der Überformung durch Gott aus, die dem Menschen gnadenhaft gegeben ist: Insofern Gott als Intellekt gefaßt ist – wie in der *Quaestio Parisiensis I*, aber auch im *Johanneskommentar* (*In Ioh.*) und an anderen Stellen des Werks –, tritt die Seele in der Vernunft in die

Intellektualität Gottes ein und wird *intellectus*, wie der Sohn *intellectus* ist. Nur darin, in der Überformung durch den göttlichen *intellectus*, ist der Mensch denn auch in seinem Grunde *intellectus inquantum intellectus*, also Intellekt als solcher, wie Gott Intellekt als solcher ist. In dieser Hinsicht ist aber der Intellekt des Menschen »nichts«, das heißt, absolute Unbestimmtheit, die der gnadenhaften Überformung harrt. In der theologischen Formulierung dieses Gedankens zeigt sich, daß die Einheit des Seelengrundes mit dem Grund der Gottheit außerhalb der Lehre von der Gottesgeburt gar nicht gedacht werden kann: In ihr ist das Einssein gnadenhaft begründet. In ihr ist auch das Einssein als intellektueller Aufstieg zu denken, insofern Christus als Inkarnation der *ratio* Gottes zu betrachten ist. Auch die Lehre vom Seelenfunken ist daher als Interpretament, als Explikationsversuch der Inkarnationslehre zu betrachten, die das ganze Denken Eckharts umgreift.

Wie in seiner Lehre von der Gottesgeburt greift Eckhart auch in seiner Lehre vom Seelengrund auf eine lange theologische und philosophische Tradition zurück: Zu nennen sind hier die in der Theologie des Mittelalters verbreiteten Begriffe *abditum mentis*, *essentia animae*, *archa animae*, *acumen mentis* , *apex mentis*, *scintilla rationis* und *sinderesis*, die alle ein Höchstes der Seele bezeichnen, das unmittelbar zu Gott steht. In diesen Begriffen verbinden sich eine ganze Reihe von Traditionssträngen, die neben christlichen auch platonische und stoische Quellen umfassen (vgl. die unten verzeichneten Studien von Beierwaltes, Ivánka, Hof, Meerpohl und Tardieu). Bei Eckhart kommen verschiedene Elemente zusammen: Der Begriff *scintilla* bzw. *vünkelîn*, den er am liebsten verwendet, steht in einer theologischen und philosophischen Tradition, die Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ, magistral aufgearbeitet hat. Hervorzuheben ist hier sicher der Einfluß des Hieronymus, *In Hiezechielem* I c.7 (*scintilla rationis*) wobei – neben Petrus Lombardus, *Sententiae* II d.39 c.3 n.3, der die Stelle aufgreift – durchaus auch vermittelnde Quellen angenommen werden dürfen. Daneben stützt sich

Eckhart für den Begriff des Seelengrundes explizit auf Origenes: Im *BgT* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 318,4 und S. 318, 12-17) spricht er vom *sâme gotes in uns*, und verweist dafür – neben den heidnischen Meistern Cicero und Seneca – auf Origenes. Wie Rahner (*Gottesgeburt*, S. 82f.) zu zeigen vermochte, kann er damit nur dessen *Homilia IV in Psalmum XXXVI* gemeint haben. Ob indes die Formel *unum in nobis*, die auf Proclus (*In Parmenidem*) zurückgeht, Eckhart bekannt war, bleibt fraglich, obwohl Koch, *Platonismus*, S. 31, dies bejaht (vgl. Libera, *Introduction*, S. 31 und S. 278f.; zum *unum in nobis* vgl. Beierwaltes, *Der Begriff*; zur Rezeption des proclischen Gedankens bei Tauler siehe Sturlese, *Tauler*). Diese punktuellen Traditionsbezüge verbinden sich mit dem augustinischen Begriff der *essentia animae* und des *abditum mentis*, also mit der von Augustinus mit Nachdruck hervorgehobenen Innerlichkeit Gottes (vgl. *De trinitate* XIV c.8 n.11; siehe auch S. 462,30-464,1) und mit seiner Vorstellung des intellektuellen Aufstiegs (*regressus in rationem*; vgl. Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 38-46). Die von Augustinus im Buch XIV des *Traktats über die Dreifaltigkeit* entwickelte Sichtweise bestimmt denn auch Eckharts Verständnis der Unterscheidung des Seelengrundes (Partizipation und Einheit des *abditum mentis*) von den Seelenkräften (Bildhaftigkeit von *memoria*, *intellectus* und *voluntas*). Diese zentrale Bedeutung von Augustinus verbindet sich in der deutschen Dominikanerschule bereits bei Albertus Magnus mit einem starken Einfluß des Dionysius Areopagita, des *Liber de causis* und der *Elementatio theologica* von Proclus. Dietrich von Freiberg, um den wichtigsten Albertus-Schüler vor Eckhart zu nennen, sucht in seinem *Traktat über die beseligende Schau* (*De visione beatifica*) Elemente der aristotelischen Intellekttheorie mit dem *abditum mentis* von Augustinus, der Vorstellung des Intellekts bei Proclus und Reflexionen des Averroes zu verbinden und so die philosophisch nicht hintergehbare Intellektualität des »Einen in uns« zu denken. Auch er geht dabei von Augustinus, *De trinitate* XIV aus und bekräftigt so nochmals die große Bedeutung des Augustinus für die Kölner

Dominikanerschule (vgl. *De visione beatifica*, prooemium 3ff.; Libera, *Augustin*; Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts*; Mojsisch, *Dynamik*, S. 135f.; zur Abgrenzung Eckharts von Dietrich: Largier, *Zeit*; Mojsisch, *Meister Eckhart*; Mojsisch, *Dynamik*, S. 137f.). Zweifellos ist Eckhart in seinem Begriff des Seelengrundes, in der Vorstellung der intellektuellen Überformung und im ontologischen Verständnis dieser Überformung von Albertus Magnus und den in seiner Schule entfachten Diskussionen um die Weise des intellektuellen Aufstiegs zu Gott entscheidend beeinflußt. Eckharts Denken verweist aber noch auf einen weiteren Einflußbereich, dessen Bedeutung nicht zu unterschätzen ist, da sicherlich darin ein Grund zu sehen ist, weshalb Eckhart – über Dietrich und Albertus hinaus – den intellektuellen Aufstieg und die Schau als *durchbruch* in die Gottheit und als vollkommenes Verschmelzen mit ihr in der Gottesgeburt denkt: Es ist dies der Einfluß der Frauenmystik (Hadewjich, Mechthild von Magdeburg, Beatrjis von Nazareth), der, auch wenn er historisch nicht eindeutig zu belegen ist, zweifellos großes Gewicht hat. Das starke Gewicht, das die »Empfänglichkeit« als wesentliches Charakteristikum des Seelenfunkens bei Eckhart erhält, wird zum Teil auf diese Tradition zurückzuführen sein (vgl. Davies, *Meister Eckhart*, S. 51-84; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 50ff.; Ruh, *Meister Eckhart und die Spiritualität*).

Heben wir die Konturen des *vünkelîns* bei Eckhart vor dem Hintergrund dieser Traditionen heraus, treten mehrere Aspekte in den Vordergrund: 1. Im Ausgang von Augustinus' Entwurf einer radikalen Innerlichkeit der Begegnung des Menschen mit Gott denkt Eckhart im Begriff des Seelenfunkens die Partizipation des Menschen am göttlichen Sein. 2. Diese ist intellektuelle und seinshafte Partizipation an der göttlichen Fülle. 3. Sie erschließt sich nur über den Begriff der Inkarnation und ist mithin nur über den Begriff der Gnade zu denken. 4. In dieser Hinsicht meint der Seelenfunke Einheit mit Gott, insofern er, wie der Sohn, aus Gott hervorgeht und, wie der Sohn, in Gott zurückkehrt. 5. Im

Hervorgehen aus Gott ist der Seelengrund nicht geschaffen, sondern geboren, im Einssein mit Gott ist er weder geschaffen noch geboren. 6. Er *ist* jedoch nur im Menschen, insofern der Mensch Sohn Gottes ist, das heißt insofern er aus Gnade adoptiert ist (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 148). Es ist deshalb falsch zu sagen, die Gnade setze das Sein des Seelenfunkens voraus (so Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 31), denn insofern er aus Gott hervorgeht, geht er gnadenhaft aus ihm hervor. Er ist aus Gottes *barmherzicheit* (S. 92,19ff.). 6. Insofern Gott *intellectus inquantum intellectus* ist, ist dies auch der Seelenfunke. Er ist es jedoch nur in der Einheit und Überformung Gottes. Vom Menschen her betrachtet ist der *intellectus* reine Möglichkeit dieser Überformung, reine Empfänglichkeit, also »nichts«. 7. Insofern der Seelengrund sich dem Grund der Gottheit eint – hier begegnet die zweite wichtige Autorität Eckharts neben Augustinus, nämlich Dionysius Areopagita –, insofern er im Hervorgehen aus Gott dem Grund der Gottheit immer schon eins ist, ist er im selben Sinne unnennbar, wie Gott unnennbar ist (vgl. Zum Brunn, *Maître Eckhart*). 8. In dieser Unnennbarkeit des Seelenfunkens vollzieht sich der *durchbruch*, das Verschmelzen mit der Gottheit, das selbst die Gnade übersteigt (vgl. Anm. 560,9-562,21).

Der wichtigste Zug an Eckharts Begriff des Seelengrundes ist die Verbindung des Gedankens der Innerlichkeit Gottes mit dem trinitarisch interpretierten – und sowohl ontologisch wie intellekttheoretisch explizierten – platonischen Element der Partizipation und der negativen Theologie dionysischer Provenienz. Diese Verbindung erlaubt es, die Einung mit dem Einen der Gottheit christlich, das heißt, in der Sohnschaft zu denken. Vorausgesetzt bleibt dabei denn auch immer die Schöpfung des Menschen als Bild Gottes einerseits, die hypostatische Union, die Adoption des gefallenen Menschen durch Gott andererseits (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 280ff.).

Literaturhinweise: Beierwaltes, *Der Begriff*; Comoth, *He-*

gemonikon; Dietsche, *Der Seelengrund*; Haas, *Meister Eckhart*, S. 41-52; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 281ff.; Hof, *Scintilla animae*; Ivánka, *Apex mentis*; Kremer, *Das Seelenfünklein*; Langer, *Zum Begriff*; Langer, *Meister Eckharts Lehre*; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 273-278; Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre*; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 139-144; Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ; Wéber, *Eléments*, S. 210-213; Welte, *Meister Eckhart*, S. 145-171; Zum Brunn, *Maître Eckhart*.

32,31 *ein waz]* Dieselbe Wendung begegnet auch als Aristotelischer Begriff, vgl. S. 178,25.

34,17-19 *disiu edele kraft ‹. . .› und ouch diu ander kraft]* Die Rede ist wieder von der Vernunft, dann vom Willen.

34,22-36,2 *rehte ein ‹. . .› bürgelîn in der sêle] Proc. Col. I* n.69 (ed. Théry, S. 183; ed. Sturlese, S. 223f.). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.147 (ed. Théry, S. 201). Die Stelle zitiert Johannes Wenck, *De ignota literatura*, ed. Vansteenberghe, S. 25,5-14. Vgl. Haubst, *Nikolaus von Kues*, S. 80f.

34,31-33 *namen ‹. . .› einvaltic ein]* Der Begriff *einvaltic ein* kennzeichnet die Gottheit in ihrer Namenlosigkeit jenseits der trinitarischen Entfaltung (vgl. dazu S. 72,16-21 und Anm.).

PREDIGT 3

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (285va) ganz überliefert, in zwei weiteren Hss. mit einem von der vorliegenden Fassung abweichenden Schluß. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXV, S. 97-99; Wackernagel, Pr. LXI, S. 161ff. Einige Stellen der Predigt wurden vom *Lehrsystem* übernommen (siehe Anm. 38,21-25, 38,32-40,4, 40,21-27, 40,28-30 und 42,10-13). Inhaltliche Gründe sprechen für die Nähe der vorliegenden Predigt zu den *Quaestiones Parisienses* (Imbach, *Deus*, S. 165). Sie wird kurz nach Eckharts erstem Pariser Magisterium entstanden sein (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 42,22f.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 242, S. 255; Egerding, *Got bekennen*, S. 97-111; Imbach, *Deus*, S. 165, S. 195; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 127ff.; Theisen, *Predigt*, S. 238-241.

Das Leitzitat Apg. 12,11 steht in der Epistel der Festtermine der Apostel Peter und Paul (29. Juni) und Petri Kettenfeier (1. August). BT weist die Predigt dem zweiten Termin zu.

Mit der Umkehrung der Aussage des Petrus wird das Schwergewicht der Auslegung auf das Erkennen und die vermittelnde Funktion des Engels gelegt. Da der Engel zu Petrus kam, ist dieser zum Erkennenden geworden. Diese Feststellung liegt der allegorischen Auslegung des Namens Petrus als *bekantnisse* (»Erkennen«) zugrunde. Im Rückgriff auf früher gemachte Erläuterungen zum selben Thema hebt Eckhart die Bedeutung des Erkennens hervor: Das Erkennen eint mit Gott, denn es berührt das reine Sein und durchbricht alles andere, auf daß Gottes Sohn geboren wird. Da das Erkennen – so die naturphilosophische Erklärung – auf der Gleichheit von Erkennendem und Erkanntem beruht, ist Einheit mit Gott im Erkennen nur dem Sohn Gottes möglich (S. 38,8-25). Dieser Begriff des Erkennens wird präzisiert in der dreiteiligen Begründung des *wærlîche*, die nun folgt: Das Erkennen ist göttliches Licht; es ist rein und durch nichts bestimmt, d. h. frei von Akzidentellem; es ist unwandelbar, d. h. weder räumlich noch zeitlich gebunden (S. 38,26-40, 16). Mit einem Neueinsatz beim Leittext stellt sich die Frage nach der vermittelnden Funktion des Engels. Vor die Antwort schiebt Eckhart eine kurze psychologische Erörterung: Das Erkennen ist die höchste Kraft der Seele, die alles durchdringt und das Gefundene dem Willen, den übrigen Seelenvermögen, durch diese der Natur und dadurch schließlich den physischen Sinnen mitteilt. Über dem Erkennen steht jedoch immer das *lûterste* der Seele, in das jenes vordringt, das jedoch namenlos bleibt. Hinsichtlich dieses Namenlosen ist die Seele *nâch got* gebildet. Der Engel ist ein Bild Gottes, insofern er als Ganzer nächst Christus Gott am ähnlichsten

ist. So ist der Engel das Glied zwischen Christus und der Seele, da er diese zur *glîcheit* mit Gott hinführt. In ihm erst ruht die Seele, und in ihm erst sind alle Dinge gleich (S. 40, 17-42,8). Die gängige Aussage, in Gott seien Erkennen und Sein identisch, überbietet Eckhart. Wiederum ist es der Begriff der *lûterkeit*, in dem er das Namenlose über allem Erkennen und Sein zu fassen sucht. Dort ist ein *lûter înstân in im selber*, wo noch keine Scheidung zwischen Einem und Vielem stattgefunden hat (S. 42,9-29). In Gott wird deshalb alles überformt: Es verliert die Dimensionen des Zufälligen, des Zu- und Abnehmens, und wird zu Gott, zum Einen. Dies geschieht mit allen Dingen, also um vieles mehr mit der Seele, die Bild Gottes ist (S. 42,30-44,6).

38,9-14 *Pêtrus ⟨. . .⟩ gotes einborner sun]* Zur Auslegung des Namens Petrus vgl. auch die Pr. 45. Eckhart lehnt sich bei der Deutung an Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 65,18 und S. 70,16 an. – Zur Bedeutung des Erkennens bzw. der Vernunft in Eckharts Denken siehe Anm. 32,26-36,5 und 108,35-112,23.

38,15 *meister]* Gemeint ist der Satz, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt. Vgl. Aristoteles, *De anima* I c.2 (I c.2 404b17), und Thomas von Aquin, *De anima* I lect. 4 n.43ff. Siehe dazu: A. Schneider, *Der Gedanke*.

38,17 *meister]* Aristoteles referiert die Meinung des Empedokles in *De anima* I c.2 (I c.2 404b12ff.) und entwickelt dagegen seine eigene Theorie, auf die Eckhart hier Bezug nimmt, III c.8 (III c.8 431b21). Vgl. den Kommentar bei Thomas von Aquin, *De anima* I lect. 4 n.45f. und III lect. 18 n.788f.

38,21-25 *Die heiligen ⟨. . .⟩ sun]* Den Satz des Augustinus, *De doctrina christiana* I c.5 n.5: *In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatis concordia*, verbindet der Prediger hier mit der zweiten verbreiteten Formel der Trinitätsattribute: *potentia*, *sapientia*, *voluntas* (vgl. Anm. 20,11). Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 125,3-8; ed. Cadigan, S. 218,21-219,10).

38,28 *lieht]* Die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit – was als Einung mit dem Sohn zu verstehen ist (vgl. Anm. 372, 20-28) – ist durch drei Aspekte charakterisiert: Licht Gottes (vgl. zur Lichtmetaphorik bei Eckhart Anm. 12,28), Bloßheit der Seele und Zeitlosigkeit (siehe Anm. 406,31-408,26).

38,31 *meister]* Vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.89 a.5f. Auch wenn Eckhart der Meinung zustimmt, daß die erworbene Weisheit bleibe, spricht er ihr jede Bedeutung ab. Es geht ihm darum, im Rekurs auf Paulus 1 Kor. 13,8 das Konzept des Bloßseins als Bedingung der Erkenntnis der Wahrheit, die ganz und allein von Gott kommt, hervorzuheben. Das Bloßsein bildet die zweite Bedingung wahrer Erkenntnis.

38,32-40,4 *Paulus ‹. . .› treit]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 296,18-298,3).

40,1 *meister]* Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VII c.11 (VII c.12 1152b24ff.).

40,5 *zuoval]* Mhd. Übersetzung des Terminus *accidens*. Das Zufällige, Akzidentelle charakterisiert des Werden der Dinge in ihrem Streben nach Vollendung ihres Seins. Zum Begriff des Akzidens siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,1f.

40,16 *gegenwertic]* Die dritte Bedingung wahrer Erkenntnis ist die Unwandelbarkeit und Zeitlosigkeit (vgl. Anm. 532,27-534,10).

40,21-27 *bekantnisse ‹. . .› lîplîchen sinnen]* Das Verhältnis des Erkennens zum Willen erörtert Eckhart öfter: vgl. Anm. 108,35-112,23. Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 118,6-13; ed. Cadigan, S. 110,14-111,8).

40,28-30 *Diu sêle ist als edel ‹. . .› gibet]* Die Seele ist in ihrem Grunde wie Gott sprachlich und begrifflich nicht faßbar (vgl. Anm. 32,26-36,5). Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 165,14-19).

40,30 *meister]* Der Satz meint, daß neben dem Sohn Gottes, der Gott natürlich am ähnlichsten ist, der Engel das nächstnähere Bild Gottes darstelle. Vgl. dazu: Thomas von Aquin, *Sententiae* I d.3 q.3 a.1; Albertus Magnus, *Sententiae* II

d.2 a.1; *Liber de causis* prop. 2, 4, 6. Eckhart kommt verschiedentlich im Anschluß an Avicenna (siehe Anm. 98, 20-25) – auf den er sich wohl auch hier bezieht – darauf zurück und betont die Nähe des Engels zu Gottes erstem *ûzbruch*, ohne indes eine seinsvermittelnde Rolle des Engels im Schöpfungsprozeß zu akzeptieren.

42,5-8 *Wan ‹. . .› ander]* Die Seele vermag in ihrer Rückkehr in den Grund, in dem alle Dinge aufgehoben sind, alle Dinge zu erkennen, insofern sie darin mit dem Ursprung aller Dinge geeint ist. Dies setzt voraus, daß das Erkennen sich von allen vermittelnden Bildern löst und in dieser absoluten Unbestimmtheit eins mit der *ratio*, der Idee der Dinge wird. Darin muß die Seele jedoch das naturhafte Erkennen übersteigen und mit Gott eins werden, der ihre Vernunft überformt (vgl. S. 176,6-180,16 und Anm. 402,18-404,7).

42,9-18 *meister ‹. . .› ebenmæzicheit]* Das Problem des Verhältnisses von Sein und Erkennen in Gott diskutiert Eckhart eingehend in der *Quaestio Parisiensis I*. Vgl. dazu Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 472,15-474,9 und 542,24f. Er scheint an der vorliegenden Stelle dem Sein eine klare Priorität über das Erkennen zuzugestehen, wobei aber im Auge zu behalten ist, daß die Wendungen *ein überswenkende wesen*, *lûtere weselicheit* oder *istic wesen* (vgl. S. 158,22-25) doch wohl mit der *puritas essendi* gleichzusetzen sind, von der Eckhart in der *Quaestio Parisiensis I* sagt, sie sei mit dem *intelligere* identisch (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 548,27 und Anm.).

42,10-13 *swaz ‹. . .› bekantnisse]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 128,7-9; ed. Cadigan, S. 140,1-10).

42,13 *êgester]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 23, S. 270,24ff.

42,22f. *swaz in gote ist, daz ist got]* Ebenso S. 42,34. *Proc. Col. II* n.119f. (ed. Théry, S. 252). Der Satz tönt in der Formulierung des Zensors – *omne quod est, hoc est deus* (»Alles was ist, ist Gott.«) – pantheistisch, während die deutsche Version durchaus der scholastischen Lehre entspricht, in Gott seien *quod est* und *quo est* dasselbe.

42,23-27 *heiden meister ‹. . .› gevallen]* Mit den *kreften* sind die Intelligenzen gemeint. Vgl. *Liber de causis* prop. 16 und Anm. 98,20-25.

42,28 *himel]* Das Beispiel bezieht sich auf die aristotelische Vorstellung von der Unvergänglichkeit und Zeitlosigkeit des Himmels. Vgl. Aristoteles, *De generatione et corruptione* I t.45 (I c.6 323a). Auch Augustinus lehrt die Zeitlosigkeit – aber nicht die Ewigkeit – des Himmels (siehe Anm. 576,5).

42,31 *ez gât sîn selbes abe]* Der Ausdruck *abegân* ist auf die Überwindung alles *warumbe* und aller *eigenschaft* zu beziehen, durch die sich der Mensch in der Welt konstituiert (vgl. Anm. 18,2-9).

44,4-6 *Sît ‹. . .› hât]* Der Schlußsatz findet sich nur im BT. Quint merkt dazu an: »Daß der Prediger mit einer rhetorischen Frage geschlossen haben sollte, ist wohl kaum wahrscheinlich. ‹. . .› Das Thema scheint mir jedoch am Schluß des überlieferten Textes inhaltlich erschöpft zu sein.« (DW I, S. 57 Anm. 2.)

PREDIGT 4

Der Text ist in sechs Hss. und im BT (259vb) ganz, im KT (221ra) mit stärkeren Abweichungen, in zehn weiteren Hss. in gekürzter, stark abweichender oder fragmentarischer Form überliefert. Die Predigt ist für Eckhart hsl. bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XL, S. 134-137. Jordanus von Quedlinburg (vgl. Anm. 52,16f. und 54,20-24) und Johannes Wenck (vgl. Anm. 54,20-24) beziehen sich auf Stellen der Predigt. Sollte sich der Rückverweis S. 48,30f. tatsächlich auf die RdU beziehen, wäre die Predigt in Erfurt gehalten worden. Dafür sprechen auch verschiedene inhaltliche Übereinstimmungen (vgl. Quint, DW V, S. 341 Anm. 210.)

Prozeßdokumente: siehe Anm. 46,7-19, 46,12-21, 50, 22-26, 52,16-22 und 54,20-24.

Literaturhinweise: Kopper, *Die Metaphysik*, S. 45, S. 61, S.

106; Lücker, *Meister Eckhart*, S. 54f.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 136; Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption*, S. 33; Theisen, *Predigt*, S. 144-148; Welte, *Meister Eckhart*, S. 130ff., S. 177ff., S. 205ff.

Das Leitzitat Jak. 1,17 steht in der Epistel des dritten Sonntags nach der Osteroktav (Cantate).

Die Predigt legt den Leittext in vier Schritten aus, um schließlich (S. 56,15) wieder zum Ganzen des Satzes zurückzukehren: *daz allerbeste* (S. 46,7-48,26), *alle gâbe* (S. 48,27-54,9), *vom vater der liehte* (S. 54,10-26), *von oben her abe* (S. 54,27-56,14) bilden die ausgelegten Elemente. Der Text setzt mit der Erläuterung ein, inwiefern die Gabe Gottes die beste Gabe ist. Dies definiert sich allein aus dem Bezug des Menschen zu Gott: Insofern der Mensch gelassen ist und einzig dem Willen Gottes zu folgen sucht, nimmt er das, was ihm widerfährt, als Gabe Gottes, mithin als Bestes an. Dem möglichen Einwand der Zuhörer, Gottes Willen nicht zu kennen, begegnet Eckhart mit der Aussage, daß alles, was ist, Gottes Wille sei. Daher soll der Mensch im Wissen, daß es Gottes Wille ist, den Schmerz nicht als Schmerz empfinden, sondern seine *wollust* daran haben. Wie Liebende sich zu gefallen suchen, indem sie den Willen des anderen tun, so sollen die Menschen sich Gott gegenüber verhalten. Darin erfüllt sich das im Vaterunser gesprochene »Herr, Dein Wille geschehe«. Erst dort, wo die Einheit im Wollen der Liebenden da ist, findet sich der versprochene Friede (S. 46,7-48,26). Definiert sich das Gutsein der Gabe im Bezug des Menschen zu Gott, das heißt, in der Konformität des Willens, wird im nächsten Schritt ihre Größe als Intensität, als Innigkeit gefaßt: Im *aller eigenst und aller innigest*, im Innersten der Seele ist das Individuelle und Besondere überwunden auf das Sein hin, das allem gemein ist und die Seele mit allen Kreaturen verbindet. In diesem Allgemeinen ist auch die Nächstenliebe verankert: Nur wenn die Liebe nicht auf etwas Besonderes intentional bezogen ist, kann sie allgemein sein, d. h. nicht Liebe um des Lohnes, sondern um Gottes Willen. Wer hingegen das Ei-

gene sucht, kann Gott nicht finden, denn die Kreatur ist ein *lûter niht* und entbehrt als solche des Seins. Das Sein der Kreatur hängt ab von der Gegenwart Gottes, die ihr das Sein verleiht. Deshalb tut derjenige Mensch mehr, der tausend Mark für nichts hält, als derjenige, der damit Klöster und Kirchen baut; denn der Weg zu Gott führt über die Seele, das Ebenbild Gottes, die sich des Eigenen – des Kreaturhaft-Nichtigen – entblößt hat und Gott – das Sein – als ihr Urbild empfängt (S. 48,27-54,9). Diese Ausführungen werden im nächsten Schritt der Auslegung des Leitverses mit der Lehre von der Gottesgeburt verbunden: In der entblößten Seele gebiert der Vater seinen Sohn; ja, er muß seinen Sohn darin gebären, denn sein Sein besteht im trinitarischen Prozeß der Sohngeburt und des »Ausblühens« des Hl. Geistes (S. 54, 10-26). Die Lehre von der Gottesgeburt wird im letzten Schritt nochmals in einen moralischen und in einen eschatologischen Horizont eingebettet: Vom Menschen her erfordert die Gottesgeburt absolute Demut, das heißt Leere, um zu empfangen; aus der Perspektive der Heilsgeschichte ist die Gottesgeburt Fülle der Zeit, das heißt, ihre Überführung in die Ewigkeit Gottes (S. 54,27-56,14).

46,7-19 *die menschen ⟨. . .⟩ niht enhâst*] *Proc. Col. II* n.102f. (ed. Théry, S. 245). Angesprochen ist zu Beginn der Predigt mit der Thematik der *wîse* eines der Grundprobleme im Denken Eckharts. Er hebt mit Nachdruck hervor, daß es keine allgemeinverbindliche und für alle gültige Weise der Einung mit Gott geben könne, daß diese vielmehr nicht bestimmbar und dem Menschen je eigen sei. Eckhart spricht denn auch – in Anlehnung an Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo* c.1 n.1 und c.6 n.16 – von der *wîse ane wîse* (S. 106,7f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 20,25), denn das *ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse und gât in die breite* (S. 106,6f.). Verbindlich ist einzig die im Kernwort *lâzen* angesprochene Haltung, die in der vorliegenden Predigt thematisiert wird und die es dem Menschen ermöglicht, eins mit dem Sohn Gottes zu werden. Grundsätzlich ist das Problem der Weiselosigkeit der Einung

mit Gott im Zusammenhang dreier Aspekte des Denkens Eckharts zu sehen: 1. Alle Weise ist immer Bild und Form, das heißt bestimmte und in bestimmter Weise erkannte Verwirklichung menschlichen Lebens, mithin also auch immer Vermittlung des Heils. Jede Vermittlung ist aber ans kreaturhafte Selbst des Menschen gebunden, dessen Selbstverwirklichung sich auf Mittel stützt, kraft deren er sich auf ein durch ihn selbst bestimmtes Ziel hin verwirklicht. Erscheint Gott innerhalb dieser Ordnung kreaturhafter Selbstverwirklichung als Ziel, wird er der Intention der Kreatur unterworfen und seiner göttlichen Freiheit beraubt. Dadurch beraubt sich auch der Mensch seiner Freiheit, die er gnadenhaft in Gott zu erlangen vermag, denn er nimmt nicht Gott wahr, sondern eine bestimmte Weise des Lebens, an die er sich bindet (S. 64,8-11). Soll der Mensch sein Heil in Gott erringen, muß er hingegen frei werden, sich von der kreaturhaften Bildhaftigkeit des Heils lösen und bildlos, also weiselos werden. Letztlich ist diese Forderung der Weiselosigkeit des Menschen in der negativen Theologie Eckharts begründet: Soll der Mensch sich Gott zu einen vermögen, muß er seinen Selbstbezug und die darin konstituierten Bilder des Selbst, der Welt und des Heils überwinden, um ganz vom bildlosen Gott überformt zu werden. 2. Eckhart denkt die Einung mit Gott im Begriff der Gottesgeburt. Diese ist durch absolute Zeitlosigkeit gekennzeichnet, während alle menschliche Weise der Selbstverwirklichung sich in Zeit und Raum entfaltet. Eine bestimmte Weise und die Vorstellung des Wegs an sich beziehen sich denn auch immer auf einen Prozeß, der zeitlich ist und sich auf ein Ziel hin bewegt. Dies kann jedoch immer nur Vorbereitung der Gottesgeburt, nie diese selbst sein, da diese sich der Zeit ganz enthebt. So ist also die Gottesgeburt ganz weiselos, und so muß auch der Mensch, in dem Gott gebären soll, ganz weiselos sein. 3. Daneben spielt der Gedanke des Überschreitens aller Maße (vgl. auch S. 528, 5-530,12 und Anm., sowie S. 640,12f.) in der Weiselosigkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen eine wichtige Rolle. Wie der Arzt kein Maß hat, wie gesund er den Kranken

machen will, sondern ihn so gesund macht, wie er es kann, hat unsere Liebe kein Maß, sondern liebt, wie sie es kann (S. 106,8ff.). Gottes Wirken ist durch dieselbe Maßlosigkeit charakterisiert, in der er sich mitteilt. Soll die Seele daher für Gottes Selbstmitteilung offen werden, muß sie selbst all ihr Maß verlieren und bestimmungslos werden. Überschreitet sie *die wîse der engel und aller geschaffener vernunft* (S. 16,30f.), vermag sie Gott und in Gott alle Dinge maßlos zu lieben.

Bei allen drei Punkten steht der Gedanke im Vordergrund, daß es keinen Zugang oder Weg zu Gott geben kann (Bd. II dieser Ausgabe, S. 52,1ff.): Er steht über aller Vorstellung und Intention des Menschen, über dem kreaturhaften Werden und über allem Maß, das das Seiende in seiner kreaturhaften Entfaltung bestimmt. Das Eingehen der Seele in Gott ist daher als Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes zu denken, die sich ereignet, wenn der Mensch seine kreaturhafte Bestimmung ablegt und in die ursprüngliche Bildhaftigkeit Gottes findet (Bd. II dieser Ausgabe, S. 62, 2-19). Die Offenbarung Gottes ist als Überformung durch das göttliche Licht zu denken, das plötzlich und unvermittelt, also ohne Zugang, die Seele umgreift (Bd. II dieser Ausgabe, S. 64,27-66,11). Die Bedingung der Möglichkeit der Seele, alle Weisen zu überschreiten, besteht in der Gegenwart Gottes in der Seele, im Seelengrund, dem Gott gnadenhaft unmittelbar präsent ist (S. 658,4-660,14). Aus dieser Perspektive, die dem Menschen, der sich Gott zu einen vermag, alle bestimmte Weise abspricht, kann Eckhart denn auch die Pluralität der Lebensweisen bejahen, die alle zu Gott führen können: Gott hat das Heil des Menschen an keine bestimmte Weise gebunden, und deshalb soll man niemandes Lebensweise verachten, da nicht alle Menschen ihr Heil auf dieselbe Weise finden können (Bd. II dieser Ausgabe, S. 386, 1-18). Entscheidend ist vielmehr, daß jeder seine eigene Weise – im Überschreiten der Weise – findet und darin alles Gute zu verwirklichen vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 386,19-28). Das einzige Maß bildet auch hier die Nachfolge Christi, doch nicht die körperliche Nachfolge – es ist unsin-

nig, vierzig Tage zu fasten –, sondern die geistige Nachfolge. Darin wird der Mensch demütig und vermag alle bestimmten Weisen der Nachfolge zu überschreiten (Bd. II dieser Ausgabe, S. 386,29-388,24). Dies gelingt dort, wo der Mensch sich in einer Weise Gott nähert, diese auf Gott hin überschreitet und so Gott in allen Weisen, das heißt in allen Dingen zu erkennen vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 412, 30-414,28). Nur wenn der Mensch alle Weisen des Lebens und der Vorstellung überschreitet, wird es ihm schließlich möglich, Gott in allen Dingen zu finden und sich in allen Dingen Gottes zu erfreuen (Bd. II dieser Ausgabe, S. 592, 23-594,7). Wer dies vermag, betont Eckhart, der bedarf auch keiner Predigt mehr, die ja immer eine Weise der Vermittlung der Offenbarung ist (S. 114,17ff.).

46,12-21 *Swie ⟨. . .⟩ beste]* Vgl. *Proc. Col. I* n.74 (ed. Théry, S. 184; ed. Sturlese, S. 225f.). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.151 (ed. Théry, S. 205). Vgl. auch *Proc. Col. II* n.102 (ed. Théry, S. 245f.).

46,23-48,10 *wille gotes ⟨. . .⟩ ein anderz]* Vgl. S. 440,9-25 sowie unten S. 48,16-21 und Anm.

48,16-21 *Ich pflige ⟨. . .⟩ vride]* Möglicherweise bezieht sich Eckhart hier auf die Pr. 25, S. 286,16-18 zurück. Vgl. die Anm. 552,27-554,16 zur Konformität des Willens des Menschen mit dem Willen Gottes, die den Verzicht des Menschen auf seinen Eigenwillen voraussetzt, ihn in die Verfassung des Leidens und Empfangens setzt und so die Gottesgeburt ermöglicht. Dieses Konzept ist in der vorliegenden Predigt an die Leitidee gebunden, daß erst derjenige Mensch auf Gott hin frei sein kann, der seinen Eigenwillen aufgegeben hat und demütig ist. An anderen Stellen rückt im selben Zusammenhang das Leerwerden stärker in den Vordergrund und gibt dem Leiden eine spezifischere Bedeutung, die die Überformung des abgeschiedenen Menschen durch Gott meint (vgl. S. 148,20off. und Bd. II dieser Ausgabe, S. 276,1-24). Generell läßt Eckharts Argumentation erkennen, daß er eine Leidensmystik im strengen Sinn nicht kennt, sondern den Begriff des Leidens in der Überwindung des Eigenwillens als

das Moment des Empfangens in der Abgeschiedenheit im Blick auf seine Seinslehre und Intellekttheorie zu fassen sucht.

48,25 *vride]* Siehe S. 88,8-12 und Anm.

48,30f. *Ich ⟨. . .⟩ kleine]* Die Stelle, die Eckhart im Auge hat, könnte ein Abschnitt der RdU (Bd. II dieser Ausgabe, S. 374,33-376,5) sein, wo Eckhart das Problem im Kontext der Reue abhandelt und die hier vertretene Ansicht erklärt. Zu Eckharts Begriff der Sünde siehe S. 608,13f. und Anm.

50,1f. *wan ⟨. . .⟩ gebe]* Daß Gottes Wesen darin bestehe, zu geben, ist ein Leitgedanke Eckharts, der seinen stärksten Ausdruck in der Wendung findet, daß Gott geben »müsse«, wenn der Mensch sich ihm öffne. Dies ist im Gutsein bzw. in der Liebe Gottes, im Wesen der Gottheit begründet, die sich – nach Dionysius, *De divinis nominibus* c.8 § 6 und nach dem *Liber de causis* prop. 21 – selbst verströmt. Alle Aussagen über die Selbstmitteilung Gottes sind vor dem Hintergrund von Röm. 5,5 zu sehen: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz durch den Hl. Geist, welcher uns gegeben ist.« (*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*). Eckhart hebt aus dieser Perspektive das Überfließen der Gottheit hervor (S. 172,21-24), die sich in der Seinsverleihung allem mitteilen muß, da ihr Wesen darin besteht, sich demjenigen mitzuteilen, was offen ist für Gott. Das Gutsein ist der Aspekt Gottes, unter dem er sich mitteilt und unter dem er der Kreatur das Sein verleiht (vgl. S. 108, 10-12 und S. 112,4-6). Insofern sich Gott der Kreatur mitteilt, muß er sie auch lieben, denn die Liebe besteht ja in der Beziehung zwischen Gleichem. Gott teilt also sich selbst in seinem Gutsein der Kreatur mit, ja, er muß sich, insofern er das Gutsein ist, der Kreatur mitteilen, und er liebt die Kreatur, insofern er sich ihr mitgeteilt hat (S. 666,17-26 und S. 676,3-5). So läßt sich denn sagen, daß sein ganzes Gottsein von dieser Selbstmitteilung »abhängt«, da es in nichts anderem besteht: *Und ich spriche, daz sîn gotheit hanget dar ane, daz er sich gemeinen müge allem dem, daz sîn enpfenclich ist; und engemeinete er sich niht, sô enwære er niht got.* (Bd. II dieser Ausgabe,

S. 94,20-22). In dieser Selbstmitteilung befruchtet Gott den Menschen wie der Himmel die Erde (S. 504,18-30), und er bietet sich geradezu dem Menschen feil (S. 498,14f. und S. 616,24f.; vgl. Dionysius, *De divinis nominibus* c.5 § 2). Gott verhält sich, wenn er sich so der Kreatur mitteilt, wie ein Pferd, das sich auf einer Wiese austobt (S. 146,26-148,7). Insofern sich Gott in dieser überquellenden Weise ewig mitteilt, kann die Seele Gott zwingen, sich ihr zu schenken: Dies geschieht, wo die Seele abgeschieden und ganz empfänglich ist für den Einfluß Gottes (vgl. S. 154,13f., S. 166,26-36, S. 168,9-20 , S. 260,20-27, S. 504,18-30; Bd. II dieser Ausgabe, S. 96,31-98,4; Pfeiffer, Pr., S. 19,34ff., S. 22,14, S. 27,22f.). Insofern Gott eins und also unteilbar ist, muß er sich denn auch immer ganz mitteilen. Empfänglich dafür ist die Seele aber nur in der absoluten Demut, in der sich Gott in ihr gebiert (S. 134,22f.). So geht auch hier alle Aktivität von Gott aus: Dieser zwingt die Seele zuerst, ihn zu lieben, indem er sich ihr schenkt und sie ihm ähnlich macht; erst dann zwingt die Seele in ihrer Abgeschiedenheit Gott, sich ihr zu schenken (Bd. II dieser Ausgabe, S. 434,22-436,7). In ihrem abgeschiedenen Leersein empfängt sie schließlich die Fülle Gottes, der sie in sich hineinsaugt (S. 352,21-32). Es ist also immer Gott, der zuerst den Menschen sucht (S. 300,32-302,3) und begehrt (S. 308,7), die Seele aber, die, sobald sie empfänglich ist für Gott, diesen zwingt, sich ihr ganz zu schenken. Sie vermag dies aber wiederum nur, insofern ihr von Gott vorgängig, das heißt immer schon die *glîcheit* verliehen ist, in der er sie liebt.

Es ist hier von einer umfassenden Komplementarität auszugehen, in der alles von Gott her immer ermöglicht ist, selbst die Abgeschiedenheit, in der die Seele Gott zwingt, sich ihr zu schenken. Doch bringt gerade die Komplementarität zum Ausdruck, daß es immer um eine Dynamik geht, in der Gott und die Seele innigst aneinander gebunden sind, in der alles Wirken von Gott ausgeht, in der aber trotzdem die Seele konstitutiv mitwirkt, insofern sie sich von der Welt zu lösen vermag. So läßt sich denn auch durchaus ge-

wagt formulieren, daß Gottes Sein vom Rückbezug der Seele abhänge (S. 76,30f.). Dies ist nur so zu verstehen, daß Gott, insofern er sich der Seele mitteilt und ihr das Sein verleiht, sich selbst in ihr ausspricht und auf diese Weise *ist*, da ja sein Wesen in der Selbstmitteilung besteht. Wendet die Seele sich von diesem konstitutiven Bezug ab, *ist* sie denn auch nicht mehr und zerstört so in ihrem Stolz die Gleichheit, ja das Sein Gottes, das dieser ihr immer schon mitgeteilt hat (vgl. S. 56, 4-7). Vgl. zu diesem Problemkreis weiter die folgenden Stellen: S. 54,1f., S. 56,4-7, S. 58,22f., S. 108,17-31, S. 286,8-15, S. 300,28-302,8, S. 446,18-21; Bd. II dieser Ausgabe, S. 334, 22-336,7; *Sermo VI/1* n.56; *Sermo XLV* n.455f.; Pfeiffer, Pr., S. 131,16-134,2 und S. 149,9-22. – Literaturhinweise: Ueda, *Über den Sprachgebrauch*; zum Hintergrund vgl. Beierwaltes, *Denken*, S. 412f.

50,4-6 *engel ⟨. . .⟩ zal sî]* Vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.50 a.3. Zu Eckharts Verständnis der Engel siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

50,8-14 *Ich ⟨. . .⟩ hœhsten]* Es ist nicht auszumachen, auf welche Stelle in seinem Werk sich Eckhart hier genau bezieht. Vgl. die folgenden Stellen: S. 254,26-30, S. 340,14-18, S. 406, 19-24 und Pfeiffer, Pr., S. 18,39ff., wo jeweils die Analogie des Entstehens des Wortes in der Vernunft zur Geburt des Sohnes in Gott herausgearbeit ist und das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein Interaktionsgefüge der wechselseitigen Beziehung von zwei Sprechenden erscheint. Die Gegenwart aller Dinge im Innersten der Seele ist in der Gegenwart des Wortes Gottes begründet, in dem alle Dinge ausgesprochen sind. Diesen Gedanken führt Eckhart sehr klar in der Pr. 49 (S. 514,23-518,19) und im *Johanneskommentar* aus: *impossibile est aliquem loqui nisi prius formata in ipso specie et imagine quae proles est et filius est expressivus sui ipsius totius, in quantum loquens est. Adhuc autem impossibile audire aliquem loquentem et intelligere, nisi formata prius in ipso audiente specie et imagine, prole ipsa ad eandem per omnia quae est in loquente ⟨. . .⟩ dicere enim dei generare est, audire ipsum generari est.* (»ist es unmöglich, daß jemand spricht, ohne daß er vorher in sich

ein Abbild und Bild, als Sproß und Sohn, formt und dadurch sich selbst vollständig als Redner zum Ausdruck bringt. Ferner ist es aber unmöglich, jemanden reden zu hören und zu verstehen, wenn nicht vorher im Hörenden ein Abbild und Bild geformt wurde, das als Sproß in allem dem entspricht, was im Sprechenden ist ‹. . .› Gottes Sagen ist nämlich Zeugen, ihn hören ist Gezeugtwerden.« (*In Ioh.* n.486. Vgl. dazu: *In Ioh.* n.4-8 und n.642; *In Gen. II* n.48-51; *In Eccli.* n.69.) Das vom Menschen gesprochene Wort ist demgegenüber nicht ein *volkomen wort* – da es ja der Zeit und der Vielfalt unterworfen ist –, sondern *bezeichenunge* (Pfeiffer, Pr., S. 335,22) oder *offenbarunge* (S. 406,23) des ewigen Wortes, das sich im Innersten der Seele, in der *vernünfticheit* (S. 406,27) gebiert. – Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

50,14 *bevindest]* Mhd. *bevinden* bezeichnet den Bereich der Erfahrung, hier das innere Hören des Wortes, in dem Gott sich und die Schöpfung ausspricht. Die Gotteserfahrung als Erfahrung im Sinne der *cognitio dei experimentalis* und der Akt der Schau interessieren Eckhart kaum. Das Schwergewicht seines Denkens liegt denn auch nicht darauf, einen Weg zur kontemplativen Schau Gottes zu weisen, sondern vom Inkarnationsgeschehen her die fundamentale Transformation der menschlichen Existenz in der Gottesgeburt zu verstehen (vgl. Anm. 82,21-86,7). Doch stellt auch diese Transformation eine Erfahrung dar, die als Erfahrung vorerst unsagbar ist, da in ihr der Mensch in seinem unnennbaren Innersten (vgl. Anm. 32,26-36,5) auf den unnennbaren Gott trifft (vgl. Anm. 72,16-21). Es entsteht so ein Spannungsverhältnis zwischen unsagbarer Erfahrung und Sprache, das bei Eckhart immer präsent ist und sich vor allem auch im Rückgriff auf paradoxe Sprechweisen äußert (vgl. dazu: Haas, *Die Problematik*; Haas, *Sermo*, S. 19-36, S. 136-185; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 193-238; Haas, *Gottleiden*, S. 201-240; Haas, *Überlegungen*; Haug, *Das Wort*; Quint, *Mystik*; Ruh, *Überlegungen*).

50,15-21 *Sô ‹. . .› ist]* Eckhart legt hier eine hierarchische

Stufung dar, die vom Besonderen zum Allgemeinen führt und die in der Vielheit entfaltete Welt der Dinge auf Gott zurückführt. Das Allgemeinste ist die Liebe, denn sie hebt alle Differenz, alle Abgrenzung des Besonderen gegenüber dem Einen auf (vgl. S. 60,20-30, S. 304,11-306,5, S. 640, 18-27). Siehe *In Sap.* n.34: *amor enim amantem transformat in amatum.* (»Die Liebe verwandelt den Liebenden in den Geliebten.«), und Thomas von Aquin, *Sententiae* III d.27 q.1 a.1: *Per amorem amans fit unum cum amato.* (»Kraft der Liebe wird der Liebende eins mit dem Geliebten.«) Zum Begriff der Liebe siehe weiter Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5. – Zur Vorzugsstellung des Himmels, der nach mittelalterlicher Anschauung die höchste Stellung innerhalb der Hierarchie des Körperlichen innehat, vgl. Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

50,22-26 *daz man ⟨. . .⟩ sich selber]* *Proc. Col. I* n.66 (ed. Théry, S. 181; ed. Sturlese, S. 222). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.145 (ed. Théry, S. 203f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.104f. (ed. Théry, S. 247). Im *Johanneskommentar* führt Eckhart zum Begriff der Nächstenliebe folgendes aus: *Tertio docemur quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habitare debet diligere proximum tamquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium. Diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et omnia in ipso. In uno autem nulla est distinctio nec Iudaei etiam nec Graeci, in uno neque magis nec minus.* (*In Ioh.* n.290. »Drittens lernen wir: wer Sohn Gottes werden will, wer will, daß das Fleisch gewordene Wort in ihm wohne, muß den Nächsten lieben wie sich selbst, das heißt so sehr wie sich selbst, und muß das Persönliche und Eigene verleugnen. Denn wer die Liebe hat, liebt in keiner Weise den Nächsten weniger als sich selbst; denn er liebt in allem den einen Gott und alles in ihm. In dem Einen gibt es aber keinen Unterschied, auch nicht den zwischen Juden und Griechen ⟨vgl. Röm. 10,12⟩; in dem Einen gibt es weder mehr noch weniger.«) Entscheidend ist auch hier der Gedanke, daß der Mensch sich in der Gelassenheit und Abge-

schiedenheit – *abnegatione sui* (»durch seine Selbstverneinung«. *Sermo XXXVII* n.375; vgl. Anm. 18,2-9) – Gott bzw. der göttlichen Liebe einen muß, bevor er den Nächsten wie sich selbst zu lieben vermag. Eckhart weist dabei die Meinung zurück, daß der Mensch seinen Nächsten auf ein gemeinsames Gut hin, also intentional zu lieben habe. Er interpretiert das Liebesgebot des Neuen Testaments daher auch nicht im Sinne eines »Gebots«, sondern aus der Perspektive der im Text später entwickelten Lehre von der Gottesgeburt im Sinne einer Einheit des Menschen mit der Liebe Gottes. Erst in dieser Einheit, in der der Mensch die *glîcheit* Gottes in sich findet, vermag er den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Diese Liebe ist nicht intentional, kennt also kein ›Warum‹, da sie aus der Selbstmitteilung Gottes unmittelbar erwächst und sich aus der Gegenwart Gottes in der Kreatur entfaltet (S. 50,29ff.). So ist die Liebe unmittelbar und nicht auf ein Ziel gerichtet (S. 316,17-318,1). Die Nächstenliebe ist denn auch in der Gemeinsamkeit der Menschen, in der Menschnatur verankert, die Christus angenommen hat (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2), und setzt deshalb voraus, daß der Mensch seine kreaturhafte Individualität überwindet und jeden Menschen aus dem gemeinsamen Grund heraus liebt (S. 68,6-16). Erst dann liebt der Mensch den Nächsten nicht aus Eigenliebe (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 110,13-112,24) und ist den anderen Menschen ein Licht (Bd. II dieser Ausgabe, S. 594,12f.). Zum Begriff der Nächstenliebe vgl. weiter die Pr. 27 und die folgenden Stellen: S. 60,9-17, S. 144,9-25, S. 344,25-346,5; *Sermo XXX* n.312f.; *In Exod.* n.69, n.99 und n.193. Zu Eckharts Begriff der Liebe siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

52,7-9 *suochest ‹. . .› suochest]* Vgl. S. 12,33-14,7 und Anm.

52,16f. *Alle crêatûren ‹. . .› lûter niht]* Vgl. *Proc. Col. I* n.73 (ed. Théry, S. 184; ed. Sturlese, S. 225). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.150 (ed. Théry, S. 205). *Gutachten* a.6 (ed. Pelster, S. 1112); *Bulle* a.26 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 88ff.). Jordanus von Quedlinburg (*Opus I or* 50A) bezieht sich auf die vorliegende

Stelle. Vgl. den folgenden Kommentarabschnitt und S. 62,5f.

52,16-22 *Alle crêatûren ⟨. . .⟩ aleine hæte] Proc. Col. II* n.106f. (ed. Théry, S. 247). Vgl. *Proc. Col. II* n.27f. (ed. Théry, S. 218), *Proc. Col. II* n.79f. (ed. Théry, S. 236), *Proc. Col. II* n.111 (ed. Théry, S. 249). Eckhart merkt hier zu seiner Verteidigung an: *Ad decimum quintum, cum dicitur: omnes creaturae sunt unum purum nichil etc., dicendum quod hoc pura, devota, et utilis veritas est, valens ad informationem morum, ad contemptum mundi, ad amorem dei et ipsum solum amandum. Hujus autem oppositum sentire, error est inperitie et, sine dubio, periculosa heresis, si temere defendatur. Hoc est quod dicitur Io 1: ›omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nichil‹.* (»Zu Punkt fünzehn, wo gesagt wird, die Kreatur sei ein reines Nichts, ist zu sagen, daß dies eine reine, demütige und nützliche Wahrheit ist, die der Sittlichkeit, der Weltverachtung und der Gottesliebe dient. Das Gegenteil zu behaupten ist ein Irrtum und die Verteidigung dieser Behauptung zweifellos eine gefährliche Häresie. Deshalb wird Joh. 1,3 hervorgehoben: ›Alles ist durch Ihn gemacht, und ohne Ihn ist nichts‹.« Ed. Théry, S. 205.)

Wenn Eckhart der Kreatur alles Sein abspricht, knüpft er damit an die Frage an, in welchem Sinne vom Geschöpf und von Gott ausgesagt werden kann, sie »seien«. Es geht also dabei zunächst um eine Frage der Prädikation: Sein, Gutsein, Wahrheit und Gerechtigkeit lassen sich von der Kreatur und von Gott nicht in derselben Weise aussagen, da sie Gott in absoluter Weise, der Kreatur aber nur in eingeschränkter Weise zukommen. Trotzdem besteht hier ein Verhältnis der Gemeinsamkeit, das als Teilhabe, als Partizipation verstanden werden kann. Insofern die Kreatur gut, wahr und gerecht ist, partizipiert sie an der Einheit des Seins, des Guten, des Wahren und des Gerechten, das heißt an den Vollkommenheiten Gottes, wobei gleichzeitig festzuhalten bleibt, daß das Sein, Gutsein, Wahrsein, Gerechtsein von der Kreatur nicht im selben Sinne wie von Gott ausgesagt werden kann. Dieser Unterschied der Prädikation wird in der Scho-

lastik als Analogie gefaßt: Der Begriff steht in der Mitte zwischen der Univokation, bei der ein Begriff bei verschiedenen Subjekten stets im selben Sinne ausgesagt wird (z. B. »Baum« von Eiche und Tanne, die auf der Ebene der Gattung eins, als Spezies aber unterschieden sind), und der Äquivokation, bei der keine Gemeinsamkeit der Bedeutung vorliegt (»Hahn« kann »Wasserhahn« und »männliches Huhn« bedeuten). Als Beispiel für die Erläuterung der Analogie zieht man seit Aristoteles gerne die »Gesundheit« heran: Es läßt sich sowohl vom Lebewesen wie vom Nahrungsmittel, der Medizin oder dem Harn des Patienten sagen, sie seien »gesund«. Die »Gesundheit« kommt dabei jedoch nur dem Lebewesen substantiell zu, während sie von allem anderen in analoger Weise ausgesagt wird. Der Analogielehre kommt aber in der Scholastik auch eine andere Bedeutung zu: Sie wird nicht nur im logischen Sinn zur Charakterisierung einer Art der Aussage verwendet, sondern auch im ontologischen Sinn zur Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Geschöpf und Schöpfer. So wird sie zu einem Kernstück der Metaphysik und Theologie.

Hier liegt denn auch Eckharts Interesse an der Analogielehre. Er äußert sich dazu am ausführlichsten im Ecclesiasticuskommentar: Ausgehend von der Feststellung, daß alles, was ist, nach der Fülle des Seins strebt (*illud, quod sititur, esuritur, quaeritur et appetitur ab omnibus, est esse.* »Alles, wonach die Kreatur dürstet, strebt und hungert, ist das Sein.« *In Eccli.* n.44) hebt er hervor, daß kein Seiendes mit dem Sein selbst identifiziert werden kann (*Nullum autem ex entibus est esse, nec in ipso est radix esse.* »Kein Seiendes ist das Sein, noch ist in ihm das Sein verwurzelt.« n.44). Das Seiende ist also im eigentlichen Sinne seinslos und so durch den Mangel an Sein gekennzeichnet, der sich im Streben und Begehren nach Sein äußert. Das Geschaffene ist dadurch ganz auf das höhere Sein ausgerichtet, das Gott ist (vgl. *Prol. gen.* n.12; Bd. II dieser Ausgabe, S. 472,15-474,9 und Anm.; zu den folgenden Ausführungen siehe Albert, *Meister Eckharts These*, S. 179-185). Dieses Verlangen des Geschaffenen nach

Sein wird ständig durch Gott erfüllt, insofern dieser dem Geschaffenen gegenwärtig ist. Das Geschaffene erhält das Sein somit nur durch die Gegenwart Gottes, des *ens absolutum*. In sich, aus sich selbst, ist das Geschaffene nicht. Es läßt sich daher mit Eckhart sagen, es sei »Nichts«, »Finsternis«, »Lüge« (Bd. II dieser Ausgabe, S. 606,26ff.) oder *ein lûter bôsheit* (S. 674,26). Das Geschaffene besitzt die *potentia ad esse, quae potentia appetitus est et sitis ipsius esse* (*In Eccli.* n.45), es ist also »Möglichkeit zum Sein« und als solche »Verlangen und Durst nach dem Sein«. Eckhart erläutert dies am Beispiel des Lichts, das sich mitteilt, ohne daß dabei das erleuchtete Medium selbst zum selbständigen Lichtspender wird (vgl. Koch, *Zur Analogielehre*, S. 339f. und Anm. 12,28). Ebenso hat das Geschöpf das Sein nur vom Sein und im Sein, nur von einem anderen und in einem anderen (*esse ab altero et in altero*, *In Gen. II* n.25). Eckhart erläutert diesen Bezug nun mit Hilfe der Analogielehre. Er greift dabei auf das schon bekannte Beispiel von der Gesundheit zurück und ergänzt dieses durch ein zweites: Wie der Kranz (oder der Faßreifen?, vgl. Brunner, *L'analogie*, S. 343f.; Albert, *Meister Eckharts These*, S. 184f.), der vor dem Wirtshaus hängt und den Wein im Keller des Wirtshauses signalisiert, nichts vom Wein in sich hat, den er doch »bedeutet«, so hat auch das Nahrungsmittel nichts von der Gesundheit in sich, auf die es bezogen wird. Dennoch bezieht sich der Kranz vor dem Wirtshaus auf nichts anderes als auf den Wein und bekommt sein Sein, seine Bedeutung ganz durch den Wein (vgl. *In Eccli.* n.52; *In Exod.* n.54; *Sermo XLIV/3* n.446). Den Schlüssel zum Verständnis dieses Sachverhalts liefert der Begriff der Analogie: Der Wein ist nur im Weinkeller, und dennoch ist er auch im Kranz, aber nur in analoger Weise. Ebenso verhält es sich mit »Sein, Eines, Wahres, Gutes, Licht, Gerechtigkeit und dergleichen«, die alle nur in Gott sind, vom Geschöpf aber in analoger Weise ausgesagt werden. Das Sein kann deshalb im Geschaffenen keine Wurzeln schlagen, da es ihm nicht eigentlich zukommt, also auch nicht vom Geschaffenen weitergegeben werden kann. Positiv formuliert heißt dies aber auch,

daß das Sein Gottes und das Sein der Kreatur ein Sein ist. Mit der Analogielehre gelingt es Eckhart, wie vor ihm Thomas, »die pantheistische Fehldeutung des *esse est deus* und der entsprechenden Thesen zu den übrigen Transzendentalien abzuwehren« (Albert, *Meister Eckharts These*, S. 185): Die Analogielehre denkt die Einheit des Seins, die zwischen dem *esse divinum* und dem *esse creatum* besteht, unterscheidet aber die Art und Weise, wie das Sein dem *divinum – per se –* und dem *creatum – ab altero et in altero –* zukommt. Die Kreatur »ist« nur, läßt sich zusammenfassend sagen, insofern ihr Gott »gegenwärtig« ist (vgl. S. 98,17-100,4; Bd. II dieser Ausgabe, S. 32,23f.). Sonst ist sie, wie Eckhart wiederholt hervorhebt, »nichts« (vgl. Register, Stichwort »Kreatur«).

Ein zweiter Punkt ist hier hervorzuheben: Die Gegenwart Gottes ist zeitlose Gegenwart und Seinsverleihung, während die Kreatur als *esse hoc et hoc* der Zeitlichkeit untersteht. Doch ist die Seinsverleihung Gottes nicht punktuell, sondern als dauernde Partizipation des in der Zeit Geschaffenen am Sein zu verstehen. Dies ist der Bereich des Werdens, in dem dem Geschöpf dauernd das Sein verliehen wird (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 494,20). Aus dieser Perspektive, die besagt, daß allem Geschaffenen – im Grund des Seins – die Fülle des Seins immer schon verliehen ist, daß ihm aber auch – im zeitlichen Werden – das Sein immer verliehen wird, läßt sich ein *duplex esse* alles Geschaffenen denken (Haas, *Gottleiden*, S. 172-188): Im Sein im Grunde, in Gott, ist alles Geschaffene Gott und dem Sein Gottes eins, in der zeitlichen Entfaltung des Geschaffenen kommt diesem das Sein aber nur in analoger Weise zu, also nur, insofern es darin an der göttlichen Mitteilung des Seins partizipiert (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 524,16f.). Auch dieses Konzept ist mit demjenigen der Abgeschiedenheit zusammen zu sehen: Insofern der Mensch allem Kreaturhaften abstirbt, wird er so dem Ursprung des Seins ganz eins (vgl. S. 18,2-9 und Anm.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.).

Zur Analogielehre Eckharts siehe: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 172-189; Brunner, *L'analogie*; Haas, *Geistliches*

Mittelalter, S. 266ff.; Haas, *Sermo*, S. 229ff.; Haas, *Meister Eckhart*, S. 45ff.; Koch, *Zur Analogielehre*; Libera, *Le problème*; Lossky, *Théologie négative*, S. 320-345; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 42-56; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 78-87. Zum Hintergrund vgl. Kluxen, *Analogie*.

52,23f. *Alle ‹. . .› mê]* Vgl. *In Eccli.* n.44: *Secundo notandum quod illud quod sititur, esuritur, quaeritur et appetitur ab omnibus est esse, tam in natura quam in arte. Ad hoc enim et propter hoc laborat ars et natura quod effectus sit et esse habeat; sine esse enim non valet plus totum universum quam musca nec plus sol quam carbo nec sapientia plus quam ignorantia.* (»Zweitens ist zu bemerken: das, wonach alles dürstet, hungert, sucht und verlangt, ist das Sein, wie in der Natur so in der Kunst. Denn dazu und deshalb mühen sich Kunst und Natur, daß ihre Wirkung sei und Sein habe. Denn ohne Sein ist das ganze Weltall nicht mehr wert als eine Mücke, die Sonne nicht mehr als die Kohle und die Weisheit nicht mehr als die Unwissenheit.«) Vgl. auch S. 100,20-23 und Anm. 52,16-22. Zu den Grundzügen dieses Bildes der Ausrichtung der Naturprozesse siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

52,29-32 *Dô ‹. . .› möhte]* Vgl. S. 10,13ff.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 68,22, und Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 344, 3ff.

54,1 *Got muoz]* Vgl. Anm. 50,1f.

54,12 *ein lûter gebern]* Siehe S. 82,21-86,7 und Anm. zur Gottesgeburt in der Seele.

54,17f. *sprach ich]* Eckhart bezieht sich hier vielleicht auf die Pr. 31, S. 348,26-30, wo er Ähnliches zur überzeitlichen Ewigkeit der Geburt des Sohnes in Gott sagt. Er faßt sowohl die *creatio* wie die *incarnatio* als kontinuierliche, das heißt der historischen Zeit enthobene, aber in ihr als Ewiges anwesende Prozesse (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 442,27-446,27 und Anm.).

54,20-24 *der vater ‹. . .› rehte erben]* Vgl. *Proc. Col. I* n.50 (ed. Théry, S. 176; ed. Sturlese, S. 215). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.128ff. (ed. Théry, S. 197ff.). *Gutachten* a.18 und a.19 (ed. Pelster, S. 1117). *Bulle* a.20, a.21, a.22 (vgl. Suárez-

Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 78ff.). Jordanus von Quedlinburg (*Opus Ior* 51A) und Johannes Wenck (*De ignota litteratura*, ed. Vansteenberghe, S. 30, 17-18) beziehen sich auf die vorliegende Stelle.

56,4-7 *Gotes ⟨. . .⟩ in]* Vgl. S. 50,1f. Die Demut des Menschen wird hier der Ordnung des Eigenwillens – der *superbia*, dem Stolz – gegenübergestellt, die den Menschen unfähig macht, zu empfangen und so Gott für den Menschen tötet: Vorausgesetzt wird also ein Abstieg, dem der Aufstieg zu Gott folgt. Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552, 27-554,16 und Anm.

56,12-14 *Ich ⟨. . .⟩ sêle]* Eckhart führt diesen Gedanken in der Pr. 11, besonders S. 132,17-23, aus, auf die er sich hier vielleicht zurückbezieht. Er verweist dort auf eine weitere Stelle, möglicherweise Pr. 38, S. 406,31-408,26. Zur »Fülle der Zeit« vgl. die Anm. zur letztgenannten Stelle.

PREDIGT 5A

Die Predigt ist in vier Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Da die Herstellung eines kritischen Texts aufgrund der ausschließlich fragmentarischen Überlieferung nicht möglich ist, folgt der vorliegende Text den zwei Hss., die jeweils einen Teil der Predigt in verläßlicherer Form bringen. Wie weit Umfang und Wortlaut der Predigt ursprünglich sind, läßt sich nicht entscheiden. Jordanus von Quedlinburg bezieht sich auf inkriminierte Gedanken der vorliegenden Predigt (vgl. Anm. 58,14-22). Vgl. auch die Anm. zu Pr. 5B.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 58,14-22, 58,22-24, 58, 24f., 58,30-60,4, 60,4-7, 60,9-17, 62,5f., 62,16-18 und 62, 31-64,2.

Literaturhinweise: Kopper, *Die Metaphysik*, S. 77; Quint, *Eine unbekannte echte Predigt*, S. 173-192 (Vergleich der Pr. 5A und B); Theisen, *Predigt*, S. 172-175.

Das Leitzitat 1 Joh. 4,9 steht in der Epistel des ersten Sonntags nach Dreifaltigkeit. Vgl. die Pr. 5B.

Ausgehend vom Leitzitat geht es in der Predigt vorerst um die Erhöhung der menschlichen Natur in der Inkarnation. Indem Gott in Christus die menschliche Natur – nicht die Person – an sich genommen hat, hat Gott alle Menschen adoptiert und in die Ewigkeit Gottes, das heißt in sich selbst zurückgeführt. Der Mensch, der sich von der Sünde – die Trennung ist – löst und allen Menschen gleich wird, wird daher Christus und in ihm Gott gleich (S. 58,4-60,17). Diese Gleichheit – führt der zweite Schritt der Predigt aus (S. 60, 18-30) – stellt sich ein in der Liebe und – so der dritte Abschnitt (S. 60,31-62,11) – in der Reinheit, das heißt in der Abgeschiedenheit, der Loslösung von der Kreatur. Unter dieser Perspektive faßt Eckhart im nächsten Schritt der Auslegung des Leitverses (S. 62,12-64,32) das Leben und Wirken des Menschen ins Auge: Der Mensch wirkt aus seinem Innern, und ist dieses Innere in der Abgeschiedenheit eins mit Gott, wird der Mensch eins mit diesem umfassenden Wirken. In dieser Hinsicht hat der Mensch teil an allen guten Werken und nimmt Gott in allen Dingen wahr. Dies schließt denn auch eine bestimmte, definierte und abgegrenzte Weise des Lebens aus. Eine bestimmte Weise wäre wiederum menschliche Behinderung des göttlichen Wirkens im Menschen und kein reines Empfangen in der Selbstvernichtung. Diese hingegen ist das einzige, was Mensch und Gott zusammenführt.

58,8 *menscheit*] Siehe S. 58,13-23 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2

58,9 *meister*] Das Meisterzitat ist in der Pr. 5B klarer abgegrenzt. Vgl. S. 66,10-14 und Anm.

58,14-22 *daz der ⟨. . .⟩ im*] Vgl. *Proc. Col. I* n.60f. (ed. Théry, S. 179; ed. Sturlese, S. 218f.); *Proc. Col. II* n.55f. (ed. Théry, S. 226ff.). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.139f. (ed. Théry, S. 201f.). *Gutachten* a.21 (ed. Pelster, S. 1119). *Bulle* a.11 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische In-*

terpretationen, S. 64-67). Vgl. auch Jordanus von Quedlinburg, *Opus Postillarum* 10A und *Opus Ior* 50C und 51E. – Daß Christus in der Inkarnation die menschliche Natur, nicht aber die menschliche Person angenommen hat, bildet einen wesentlichen Aspekt der Inkarnationslehre Eckharts. In seiner Lehre von der hypostatischen Union ist denn auch der Gedanke begründet, daß der Mensch Christus gnadenhaft eins werden kann, insofern er seine kreaturhafte Individualität ablegt und ganz der von Christus angenommenen *menscheit* eins wird. Darin ist der Mensch, wie die vorliegende Stelle hervorhebt, ganz eins mit Gott, denn Gott hat in Christus auf die Einung des Menschen mit Gott gezielt. Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

58,22-24 *wann ⟨. . .⟩ teilen]* Vgl. *Proc. Col. II* n.57f. (ed. Théry, S. 228). Zur Selbstmitteilung Gottes vgl. S. 50,1f. und Anm.

58,24f. *und nit ⟨. . .⟩ ewikeit]* Vgl. *Proc. Col. II* n.59-74 (ed. Théry, S. 229). Gottes Gabe ist – wie Gott selbst im Gegensatz zur Kreatur – einfach, das heißt, nicht der zeitlichen und räumlichen Entfaltung ins Viele und Veränderliche unterworfen.

58,27 *Jn der ewikeit sind alle ding gegenwirtig]* Zur absoluten Gegenwart Gottes siehe Anm. 406,31-408,26.

58,30-60,4 *Got ⟨. . .⟩ sygen]* Vgl. *Proc. Col. II* n.75f. (ed. Théry, S. 235). Zum Auge Gottes und zum Sehen Gottes und der Seele siehe S. 148,26-34 und Anm., zum Begriff der Sünde S. 608,13f. und Anm. Vgl. auch *In Sap.* n.220f.

60,4-7 *und alle ⟨. . .⟩ würke]* Vgl. *Proc. Col. II* n.77f. (ed. Théry, S. 235). Entscheidend ist hier der Gedanke, daß der Mensch, der unmittelbar zu Gott steht und in dieser Unmittelbarkeit von Gott empfängt, auch an allen guten Werken partizipiert, da diese, insofern sie gut sind, immer schon aus dieser Unmittelbarkeit heraus gewirkt werden. Vgl. dazu S. 62,16-18, S. 420,18-422,10; Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278, 4-22.

60,9-17 *wer ⟨. . .⟩ geschehe]* Zur Nächstenliebe siehe S. 50, 22-26 und Anm. Vgl. auch *Proc. Col. I* n.66f. (ed. Théry, S.

181; ed. Sturlese, S. 222) und Eckharts Antwort *Proc. Col. I* n.145 (ed. Théry, S. 203f.), sowie *Proc. Col. II* n.36 (ed. Théry, S. 221).

60,19 *grossen wellt ‹. . .› insehend]* In der Parallelpredigt unterscheidet der Text zwischen der äußeren und der inneren Welt, die der *grossen wellt* entspricht. Siehe S. 70,6-10 und Anm.

60,21f. *Augustinus ‹. . .› liebe]* Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos* tr.2 n.14. Vgl. S. 50,15-21 und Anm.

60,31 *wellt‹ ‹. . .› ›mundum‹]* Eckhart stellt etymologisierend den Bezug her zwischen *welt* (lat. »mundus«) und *rein* (lat. »mundum«). Über die *munditia* handelt Eckhart an verschiedenen Stellen: vgl. etwa S. 246,3-6; *In Sap.* n.137ff. In Pfeiffer, Pr. L, S. 166,11-17, führt Eckhart aus: *Werlt sprichet als vil als reine; er meinet die sêle. Boetius sprichet: dar umbe heizet diu werlt der sêle reine, want si gebildet ist nâch der reiner schöner werlt, diu in gote ist. Unde got ist diu sêle, diu dâ în getreten ist in daz lûter bilde, daz dâ gebildet ist nâch der gotheite werlte und allez in ime belîbende ist und niht ûz luogende ist und ze mâle gesundert ist von der ûzern werlte, stille gestênde in der liehten werlt in gote.* (»Welt‹ bedeutet ›Reinheit‹. Er meint damit die Seele. Boethius sagt: Die Welt der Seele wird rein genannt, weil sie nach der reinen Welt in Gott gebildet ist. Und die Seele ist Gott, wenn sie eingegangen ist in das reine Bild, das nach der Welt der Gottheit gebildet ist und das ganz in Gott bleibt, nicht aus ihm hervorragt, sondern getrennt von der äußeren Welt still in der hellen Welt Gottes steht.«)

62,1 *gebirt]* Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

62,5f. *alle ‹. . .› ùtz]* Vgl. *Proc. Col. II* n.79f. (ed. Théry, S. 236). Zum Nichts der Kreatur siehe S. 52,16-22 und Anm.

62,13 *beger ‹. . .› lebens]* Vgl. S. 80,22ff. und Anm.

62,16-18 *also ‹. . .› in]* Vgl. *Proc. Col. II* n.81f. (ed. Théry, S. 236). Daß der Mensch Gutes im eigentlichen Sinne nur aus der Abgeschiedenheit, das heißt aus der Einheit mit Gott in der Gottesgeburt wirken kann, ist ein Grundzug des Denkens Eckharts. Vgl. dazu Pr. 39, besonders S. 420,18-422,10 und S. 424,24-26; Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

62,30 *er ist in allen dingen glich]* Daß der Mensch Gott in allen Dingen wahrnehmen soll, ist einerseits im Gedanken begründet, daß keine bestimmte *wîse* zu Gott führe, andererseits im Gedanken, daß Gott als Grund, Ursprung und Idee allen Dingen immer gegenwärtig ist (vgl. S. 338,14 und Anm.).

62,31-64,2 *Man ⟨...⟩ niemen]* *Proc. Col. II* n.83f. (ed. Théry, S. 237). Zur Weiselosigkeit siehe S. 46,7-19 und Anm.; zum *glich niemen* vgl. S. 48,16-21 und Anm.

64,9 *in kainer wyse]* Siehe S. 46,7-19 und Anm. Die Forderung, Gott in keiner bestimmten Weise wahrzunehmen, verbindet sich in der vorliegenden Predigt explizit mit derjenigen, Gott in allen Dingen zu finden.

64,26-28 *wir ⟨...⟩ gehütt]* Zum Gedanken, daß der Mensch seine Hindernisse Gott gegenüber selbst verschulde, siehe die Ausführungen zum Begriff der *eigenschaft*, Anm. 18, 2-9.

PREDIGT 5B

Die Predigt ist in acht Hss. und im BT (266va) ganz, in zehn Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt, aber doch wohl als Bearbeitung oder schlechtere Nachschrift der ursprünglicheren Pr. 5A anzusehen. Vgl. Pfeiffer, Pr. XIII, S. 64-67. Tauler hat die vorliegende Predigt gekannt (vgl. Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 262,34ff. zu S. 72,26-33). Vgl. auch die Anm. zu Pr. 5A.

Prozeßdokumente: Es sind nur vage Entsprechungen zu denjenigen Punkten festzustellen, die bei der Pr. 5A nachgewiesen wurden. Siehe Anm. 66,24-27, 70,14-18, 70,24-72,3 und 72,22f.

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 280f.; Mieth, *Meister Eckhart*, S. 121ff.; Quint, *Neue Funde*, S. 179-182; Theisen, *Predigt*, S. 175-178; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 57f.

Das Leitzitat 1 Joh. 4,9 steht in der Epistel des ersten Sonntags nach Dreifaltigkeit. Vgl. die Pr. 5A.

Die vorliegende Predigt, in der möglicherweise eine Bearbeitung der Pr. 5A oder einer gemeinsamen Vorlage zu sehen ist, scheint die inkriminierten Stellen der ursprünglichen Predigt etwas zu glätten (Quint, DW I, S. 84). Sie weicht in wenigen Punkten von den Grundgedanken der Pr. 5A ab, ist jedoch durchweg ausführlicher und expliziter in den Erklärungen. Wiederum steht die Erhöhung der menschlichen Natur in der Inkarnation im Zentrum des ersten Teils der Ausführungen (S. 66,7-68,5), wobei nun im Gegensatz zur Pr. 5A hinsichtlich der Vergegenwärtigung dieser allgemeinen Menschnatur das Schwergewicht nicht auf die Liebe (vgl. S. 60,14-30), sondern auf die Einfaltigkeit im Ablegen des Personseins (S. 68,6-16) und – hier wieder wie in 5A – auf die Abgeschiedenheit, die Loslösung vom Nichts der Kreatur (S. 68,17-70,3) gelegt ist. Ausführlicher wird im folgenden auch die Einheit im Grund der Seele und das Wirken *âne warumbe* aus diesem Grund heraus (S. 70, 4-72,3) sowie das Problem der Weiselosigkeit des Wirkens dargestellt (S. 72,4-10), wobei auch hier in auffälliger Weise die Selbstverneinung der eigenen Person als Bedingung der Gottesgeburt und des guten Wirkens in den Vordergrund rückt (S. 72,11-25). Durchaus konsequent schließt sich so der Bogen der behandelten Thematik: In der Gottesgeburt entspringt im ›Ausblühen‹ des Hl. Geistes der freie, unmittelbare Wille, der das Wirken aus der Unmittelbarkeit erlaubt. In diesem Zusammenhang fügt der Text die Frage an – sie fehlt in der Pr. 5A –, ob dieser freie Wille sich dort gänzlich verliere, wo er der Kreatur zuneige; eine Frage, die verneint wird, da der Wille und mit ihm alle seine zeitliche Entfaltung in Gott zurückgeführt sind, sobald jener sich seinem Ursprung zuwendet (S. 72,26-33). Die Predigt schließt mit der Wiederholung der Feststellung, daß dieser Ursprung im Innern jedes Menschen seinshaft gegenwärtig sei.

66,10-14 *meister ⟨. . .⟩ vaters]* Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* III q.57 a.5.

66,21 *menschliche natûre]* Vgl. S. 58,14-22 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

66,23-27 *meister ⟨. . .⟩ natûre]* Vgl. Thomas von Aquin, *Sententiae* II d.32 q.2 a.3. Zur Menschnatur Christi vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

66,29 *Kristum hœhen]* Eckharts Perspektive verneint ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mensch und Gott und zwischen Herr und Knecht. Siehe S. 82,2-7 und Anm., S. 126, 22-24 und Anm.

68,2 *gebirt]* Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

68,3 *ein]* Zum Einen und zum Einssein Gottes vgl. S. 72, 16-21 und Anm.

68,7f. *blôzheit ⟨. . .⟩ ûzgegangen sîn]* Die Bloßheit bezieht sich hier auf das Ablegen des kreaturhaft individuierten Menschseins. Siehe dazu Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28, 17-30,2.

68,10 *guotes günne]* Zum Begriff der Nächstenliebe, der hier deutlich in der durch die allgemeine Menschnatur gegebenen Einheit begründet ist, vgl. S. 50,22-26 und Anm.

68,19-22 *Ez ⟨. . .⟩ brinnet]* Zum Höllenfeuer vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, supplementum q.70 a.3 und q.97f. Der Eigenwille, die *voluntas deliberativa* des Verdammten ist – im Gegensatz zur *voluntas naturalis*, die auf Gott ausgerichtet bleibt – nur auf das Schlechte bezogen (Thomas, *Summa theologica*, supplementum q.98 a.1). In dieser Spannung erlebt der Verdammte die ewige Höllenqual, indem er im Willen die Qual seiner Bosheit erfährt (Petrus Lombardus, *Sententiae* IV d.50 c.1 n.3). Eckhart setzt sich hier und S. 68,33-70,3 von dieser Vorstellung ab, indem er darüber hinausgeht: Qual ist letztlich nicht der dem Verdammten verbliebene böse Eigenwille, sondern das »Nichts«, das heißt die Differenz, die die Seele erfährt. Dies versucht das Kohle-Exempel verständlich zu machen: Nicht die Erfahrung der Hitze der glühenden Kohle ist der Schmerz, son-

dern die Erfahrung der Ungleichheit zwischen der Körperoberfläche und der Kohle, also die Erfahrung dessen, was der Seele fehlt, insofern sie der Kohle ungleich ist. Die Differenz, die Unterschiedenheit selbst ist das, worin der Schmerz und also auch die Höllenstrafe besteht. Diese Anschauung entspricht Eckharts Begriff der Sünde als Abfall ins Nichts im Verlust des Seins (siehe S. 608,13f. und Anm.). Zur Vorstellung über die Hölle führt der Traktat *Von der wirkenden und möglichen Vernunft*, der die Meinungen Dietrichs von Freiberg und Meister Eckharts über die Gottesschau referiert, folgendes aus: *Vrâget man danne, waz pîne ist und waz helle ist? Sô antwürtet man aber sus dar zuo und sprichet gemeinecliche, daz viur sî in der helle. Daz ist niht wâr, man muoz ez sagen groben liuten, die ez niht baz verstân. Sol ich aber sprechen, waz helle sî, sô spriche ich alsus, daz ein iegelich tôtlich sünde ist ein êwig mittel, daz beroubet der gesiht gotes unde des gebrûchens gotes, dâ von ich saelec solte sin.* ⟨. . .⟩ *alsô spriche ich von den vertymmeten, daz ist ir helle, daz sie über mitz tôtlicher sünde, die sie getân haben, in selber hânt beroubet, daz disiu überformunge in in niht ist geschehen. Wan als der mensch stirbet in sünden und dan der mensch in willen ist in sîner kêr zen sünden, sô kêrt er sich alsô dar zuo, daz er niemer mêr sich mac gekêren wider ze got* ⟨. . .⟩ *Und daz ist alles helle und êwic pîn wan dem menschen ist belîben diu bekantnisse sînes eigen sinnes.* (ed. Preger, S. 184ff. »Fragt man, worin die Strafe und die Hölle bestehe, so lautet die Antwort gemeinhin, das Feuer herrsche in der Hölle. Dies stimmt nicht, doch muß man es unverständigen Leuten auf diese Weise erläutern, da sie es nicht besser verstehn. Soll ich aber erläutern, was die Hölle sei, so anworte ich, daß jede Todsünde ein immerdauerndes Mittel ist, das ⟨sich zwischen die Seele und Gott schiebt und⟩ die Seele der Schau und des Genusses Gottes beraubt, in denen ich meine Seligkeit erlangen soll. ⟨. . .⟩ So sage ich, daß die Hölle der Verdammten darin besteht, daß sie sich durch die Todsünde, die sie getan haben, dieser Überformung ⟨durch die Seligkeit in Gott⟩ beraubt haben. Stirbt nun der Mensch in dieser willentlichen Hinwendung zur Sünde, ist er ihr in der Weise verhaftet, daß er sich nie mehr Gott zuzuwenden vermag. Und darin be-

steht denn auch die Hölle und die Pein, denn der Mensch besitzt ⟨nach dem körperlichen Tode⟩ weiter das Bewußtsein seines Eigensinns ⟨, in dem er der Sünde verhaftet bleibt⟩.«) Diese Meinung vertritt auch Eckhart: Diejenigen, die in der Hölle sind, partizipieren, insofern sie überhaupt sind, am Sein, das heißt an der universalen Selbstmitteilung Gottes, und streben naturgemäß nach der Fülle des Seins (vgl. S. 80, 25-28; *In Ioh.* n.226). Sie vermögen diese Fülle, die Seligkeit, jedoch nicht zu erlangen, da sie der Sünde verhaftet, das heißt, im Eigenen gefangen sind. Doch ist nicht das Eigene selbst die Pein, sondern die Ungleichheit, die die Seele des Verdammten den Seligen gegenüber erfährt: Sie ist gezeichnet vom »Nichts«, von der Differenz, und erfährt ihr Dasein insofern als qualvoll, als es naturgemäß die Fülle des Seins anstrebt, aber ewig davon unterschieden bleibt. Diese ewige Unterschiedenheit als Erfahrung ewiger Differenz zur Fülle ist die Hölle des Nicht-Selig-Seins. Das heißt auch, daß der Mensch schon jetzt in jeder Sünde die Hölle in schärfstem Maße erlebt, insofern er sich darin in eine Differenz zu Gott setzt und sich so den Schmerz der Strafe selbst zufügt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 104,5-18).

70,10 *inner werlt]* Siehe S. 60,19f. Zur Gottesgeburt im Menschen vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.

70,10f. *gotes ⟨. . .⟩ grunt]* Zur Identifizierung des Seelengrundes mit dem Grund Gottes siehe unten S. 72,16, wo der *grunt* als *einvaltigez ein* erscheint.

70,14-18 *Ûzer ⟨. . .⟩ unreht]* Siehe S. 62,16-18 und Anm.; zur Wendung *sunder warumbe* vgl. Anm. 12,4.

70,19-24 *Wan ⟨. . .⟩ bank]* Zu Eckharts Kritik an besonderen Weisen der Gotteserfahrung siehe Anm. 140, 14-27. Ziel ist die Gottesbegegnung *âne wîse*, wie in den folgenden Sätzen dargelegt wird.

70,24-28 *swer ⟨. . .⟩ leben]* Vgl. S. 46,7-21 und Anm.

70,24-72,3 *Wan ⟨. . .⟩ würke]* Siehe S. 12,2-16 und Anm. sowie S. 62,31-64,2 und Anm.

72,4-10 *Nû ⟨. . .⟩ în]* Das *ûzgân* ist als Befreiung von den Vorstellungs- und Erkenntnisbildern gefaßt, die den Zu-

gang zu Gott verstellen. Vgl. Anm. 72,16-21 und 108,35-112,23.

72,16-21 *ein einvaltigez ein ⟨. . .⟩ vrî]* Das *einvaltic ein* koinzidiert mit dem *grunt* (S. 70,10f.) und drückt den Ort aus, wo die Gottesgeburt stattfindet als *unum esse indivisum dei et animae* (»Ein ungeteiltes Sein Gottes und der Seele.« *Sermo XI* n. 117). Hervorzuheben ist hier, daß das »einfaltige Ein« als Äquivalent der Gottheit zu verstehen ist, die sich selbst ihrer trinitarischen Entfaltung enthebt und mit dem Menschen unmittelbar eins wird. In dieser Begegnung findet die Gottesgeburt als Entfaltung der Gottheit im Menschen statt, der darin zum Sohn wird und sich im ›Ausblühen‹ des Hl. Geistes auf Gott zurückbezieht. Vorausgesetzt ist dabei ein Aufstieg der Seele, in dem diese nicht nur die kategorialen Bestimmungen ihrer eigenen Existenz (Zeit und Raum), sondern auch die transzendentalen Bestimmungen Gottes (Wahrheit, Gutsein, Gerechtigkeit) überwindet, um mit der namenlosen Gottheit eins zu werden. Dies legt Eckhart in der Pr. 9 (vgl. Anm. 108,35-112,23) eingehend dar. Konstant hebt er denn auch hervor, daß die transzendentalen Bestimmungen Gottes (Sein, Gutsein, Wahrheit) ein *vel*, ein *kleit*, eine *zuolegunge* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 70,12-59) bilden, das Eine also noch immer verbergen (vgl. S. 108-116; vgl. auch *Die Blume der Schauung*, ed. Ruh, S. 67,385-387). Eckhart unterscheidet daher an vielen Stellen seines Werks zwischen Gottheit und Gott, zwischen der Einheit des Dreifaltigen und der Dreifaltigkeit als Entfaltung dieser Einheit. In diesem Sinne wird Gott – über der trinitarischen Entfaltung und dem transzendentalen Begriff – als »Nichts«, als »Abgrund« (S. 144,3), als »Wüste«, als »Einöde«, als »Grund« (S. 128,30f.), als »Stille«, als *unergrüntlich mêr* (S. 90,32), als *gruntlôse natûre* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 12,28), als der *gruntlôse got* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 160,19) und paradox als *wîse âne wîse* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 20,27), als *grunt âne grunt* oder als »dunkles Licht« bezeichnet. Es sind dies alles Begriffe, die vom apophatischen Gestus der negativen Theologie her als Versuche zu verstehen sind, Gottes Unnennbarkeit zum

Ausdruck zu bringen (vgl. S. 566,7-568,3). Dies zeugt von einem starken Einfluß der negativen Theologie des Dionysius Areopagita (siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 72,6-11, mit den folgenden paradoxen Formulierungen: *Got ist ein niht, und got ist ein iht. Swaz iht ist, daz ist ouch niht.* ‹. . .› *Got ist ein wâr lieht; swer daz sehen sol, der muoz blint sîn und muoz got al abenemen von ihte.* ‹. . .› *swer von gote redet bî deheiner glîchnisse, der redet unlûterlîche von im. Der aber bî nihte von got redet, der redet eigenlîche von im. Swenne diu sêle kumet in ein und sî dâ tritet in ein lûter verworfenheit ir selber, dâ vindet si got als in einem nihte.* Vgl. dazu: Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* c.5; Augustinus, *De trinitate* VIII c.2 n.3; *Liber XXIV philosophorum* prop. 23; weiter greift Eckhart im Kontext der negativen Theologie auf Maimonides, *Dux neutrorum* I c.51ff., und auf den *Liber de causis* prop. 6 und prop. 22 zurück). Gleichzeitig verbindet er mit dem von Augustinus übernommenen Begriff der Gottheit (vgl. Merle, *Deitas*) die aus der platonischen Tradition stammenden Begriffe der über allem – auch über dem Sein und dem Intellekt – stehenden Einheit Gottes und der grundsätzlichen Ununterschiedenheit Gottes: Ist die Kreatur, das aus dem Einen Grund Hervorgegangene, durch Mannigfaltigkeit und gegenseitige Unterschiedenheit charakterisiert, ist dies bei Gott gerade nicht der Fall. Er ist durch seine Ununterschiedenheit von allem anderen unterschieden (vgl. Anm. 104,19-24). Die Kreatur ist demgegenüber durch ihre »Andersheit« charakterisiert (vgl. Anm. 124,1-3). Die Gottheit erscheint vor diesem Hintergrund als absolute Lauterkeit, als Negation aller Unterscheidung, also als Negation der Negation, als *versagen des versagennes* oder als *nihtes niht* (vgl. S. 246,32-248,22, S. 270,25 und die Pr. 71). Als *einic ein* ist Gott gleichzeitig in und über allen Dingen (vgl. S. 542,21-544,20). Er ist gleichzeitig vollkommen in sich verschränkt und vollkommene Selbstmitteilung, in der er alles in sich schafft (vgl. S. 160,14-162,6 und Anm.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 584,15ff.). Gott ist daher *grunt* nicht im Sinne naturhafter Kausalität, sondern im Sinne der *causa essentialis*, die alle Dinge in sich enthält (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 542,2-544,20 und Anm. 550,7-12).

Auch hier greift Eckhart auf Dionysius zurück. Gott ist *puritas*, also *lûterkeit*, insofern er ganz vom Kreaturhaften frei ist und nicht in kreaturhaften Bildern geschaut werden kann, und er ist gleichzeitig Fülle, *plenitudo*, in der alle Dinge in überwesentlicher Weise aufgehoben sind (vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.5 § 4f. und *De caelesti hierarchia* c.2 § 3). Gott ist demnach, bei Dionysius und bei Eckhart, absolute Identität und absolute Differenz, Ähnlichkeit im Reich des Unähnlichen und absolute Unähnlichkeit im Sinne der Aufhebung alles Unähnlichen (vgl. dazu: Beierwaltes, *Andersheit*, S. 189-197). Die der Gottheit adäquate Form, führt Eckhart im Anschluß an Dionysius Areopagita, *De mystica theologia* c.1 § 1 aus, ist denn auch allein das Schweigen, das heißt der Verzicht auf alle Redeformen und Erkenntnisbilder, die im intellektuellen Aufstieg zu Gott überwunden werden müssen (vgl. Anm. 386,17-29). Aus dieser Perspektive erklärt sich auch der Gedanke, der Mensch müsse in der Einung mit Gott selbst die *glîcheit* überwinden, da diese immer Zweiheit impliziere (vgl. Anm. 154,29f.). Nur in der Namenlosigkeit und Bildlosigkeit der Seele und Gottes koinzidieren der Grund der Seele und der Grund Gottes. Sie verschmelzen darin zu einer unmittelbaren Einheit, in der die Seele in den Grund der Trinität zurückkehrt (vgl. S. 454,23-456,6). Eckhart exemplifiziert dies an der Figur Marthas, die in sich die Einheit von Gottheit und Trinität lebt. Sie ist in ihrem Grund der Gottheit über der trinitarischen Entfaltung geeint (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 216,16-25). Die Voraussetzung dieser Einheit bildet die *abegescheidenheit* des Menschen, in der dieser lauter und der Lauterkeit Gottes eins wird (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 436,1-6 und S. 442,6-26). Die Abgeschiedenheit ist denn auch der gemeinsame »Ort« Gottes und des Menschen, an dem der Mensch unmittelbar aus Gott zu wirken vermag.

Vor diesem Hintergrund ist die trinitarische Entfaltung der Gottheit folgendermaßen zu begreifen: In der Trinität tritt die Gottheit aus sich heraus, ohne sich dabei von sich zu unterscheiden. Sie bleibt der Natur nach gleich, gewinnt je-

doch als Dreiheit der Personen Gestalt (vgl. S. 608,8-11). Es ist also nicht zwischen einem abstrakten Wesen der Gottheit und den drei Personen zu unterscheiden, sondern zwischen zwei Aspekten der Gottheit, die vom Menschen her unterschieden werden. Sie benennen dabei das Leben der Gottheit, insofern dieses absolut Eins ist, sich aber gleichzeitig in der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist entfaltet und so in sich aus sich heraustritt (vgl. Lossky, *Théologie négative*, S. 341-345; Merle, *Deitas*, S. 19f.). Dieser Blickpunkt läßt das trinitarische Bild der Gottheit als Aspekt der Selbstmitteilung Gottes erscheinen, in der er sein ganzes Wesen ausspricht und dieses, insofern er es in sich selbst ausspricht, auch in sich zurückspricht. Eckhart nennt diese Bewegung der Gottheit auch das Ausfließen aus der Gottheit und das Zurückfließen in die Gottheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 602,14). Der Vater bezeichnet darin den Gesichtspunkt der *memoria*, in der alles ist, der Sohn den Gesichtspunkt des *intellectus*, in dem alles erkannt ist, der Hl. Geist den Gesichtspunkt der *voluntas*, der Liebe, in der alles geeint ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18). Christus bildet dabei den ersten *ûzbruch* der Gottheit, in dem gleichzeitig der Mensch gnadenhaft dasselbe Leben erhält, das Christus besitzt (vgl. S. 578,6-11). Die trinitarische Entfaltung ist im eigentlichen Sinne als das Leben der Gottheit zu begreifen, an dem der Mensch gnadenhaft partizipiert und in das er in seinem Grund vollkommen eingeht: *In disem lûtern bekantnisse bekennet die sêle got genzlîche, wie er ein ist an der natûre und drîvaltic an den persônen.* (S. 646,10ff.) Im Ausbruch selbst ist Gott, insofern er *unum* und *causa essentialis* ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 570,21-576,6), jedoch ganz weiselos und seinslos (Bd. II dieser Ausgabe, S. 76,33-78,9). Er ist darin ein »ungesprochenes Wort« bzw. *ungenatûrte natûre*, während er in Christus »ausgesprochenes Wort« bzw. *genatûrte natûre* ist (vgl. Pfeiffer, Tr. XV, S. 537,29ff.). In diesem Sinne ist die Einung des Menschen mit Gott, insofern sie Einung mit der Gottheit in Christus ist, letztlich immer als Überwindung des trinitarischen Schemas auf die Fülle des Lebens in der Einheit

hin anzusehen: Da sich Gott in Christus ganz ausspricht, spricht er sich in ihm auch als Einheit, als ungesprochenes Wort aus. Dadurch ist das als *glîcheit* bezeichnete Verhältnis des Menschen zu Gott in Christus immer schon in der in Christus unausgesprochen ausgesprochenen Einheit überwunden (S. 156,21-23). Diese Einung in Christus vollzieht sich in der Gottesgeburt im Seelengrund (vgl. die Anm. 32, 26-36,5 und 82,21-86,7). Ihre theologische bzw. soteriologische Voraussetzung ist einerseits die im Schöpfungsakt verliehene *glîcheit* (vgl. S. 146,26-148,7 und Anm.), andererseits die Adoption des gefallenen Menschen durch Gott in der Inkarnation (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2).

Literaturhinweise: Haas, *Gottleiden*, S. 218-233; Lossky, *Théologie négative*; McGinn, *Meister Eckhart*; McGinn, *The God*; Merle, *Deitas*; Stephenson, *Gottheit*. Zum Trinitätsbegriff siehe: Hauke, *Trinität*; Ruh, *Die trinitarische Spekulation*.

72,22f. *Alliu ‹. . .› niht]* Siehe S. 62,5f., insbesondere aber S. 52,16-22 und Anm.

72,26-33 *Nû ist ‹. . .› widerbrâht]* Der Text wirft die Frage auf, ob Werke, die im Zustand der Gnadenlosigkeit – d. h. des Eigenwillens – gewirkt wurden, verloren seien oder ob sie oder ihre Frucht beim Wiedererlangen des Gnadenstandes – d. h. dem Wirken aus Gott – wieder wirksam werden. Im Gegensatz zu Thomas von Aquin, *Summa theologica* III q.89 a.6, bejaht Eckhart diese Frage mit dem Argument, daß im Augenblick (zum »Augenblick« siehe Anm. 406,31-408,26), wenn sich die Seele und der Wille Gott zuwende, *alliu verlorne zît widerbrâht* werde, also alle »verlorene Zeit zurückkehre«. Im Hintergrund dieser Feststellung steht Eckharts Konzeption des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit und sein Verständnis der Fülle der Zeit (siehe Anm. 406,31-408,26). Auf die vorliegende Stelle bezieht sich wohl Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 262,34ff.

74,4 *in iu]* Zum inneren Menschen siehe S. 202,7-29 und Anm.

PREDIGT 6

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (303vb) ganz, in einer weiteren Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXV, S. 202-206. Jordanus von Quedlinburg bezieht sich auf Aussagen der Predigt (vgl. Anm. 84,10-13). Der Rückverweis in der Pr. 39 (S. 420,5) dürfte sich auf die vorliegende Predigt beziehen.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 76,14-17, 80,29-31, 82, 7-18, 82,25-27, 84,2, 84,5-9, 84,10-13 und 84,28-32.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 259f.; H. Fischer, *Grundgedanken*, S. 62-68; Kobusch, *Freiheit*, S. 191f.; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 101; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 185; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 5f., S. 70ff.; Mojsisch, *Eckharts Kritik*, S. 58f.; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 155-157; Theisen, *Predigt*, S. 297-300; Welte, *Meister Eckhart*, S. 87f., S. 123ff.; Zumkeller, *Ein Zeitgenosse*, S. 237f.

Das Leitzitat Weish. 5,16 ist der Epistelperikope entnommen, die an folgenden Heiligenfesten gelesen wird: Tiburtius, Valerian und Maximus (14. April), Nereus, Achilleus und Pancratius (12. Mai), Sieben Märtyrerbrüder (10. Juli), Abdon und Sennen (30. Juli). Nach dem BT wurde die Predigt an Allerheiligen gehalten, nach Theisen (*Predigt*, S. 297) am Fest von Abdon und Sennen. Vgl. die Pr. 39, die sich auf die vorliegende Predigt zurückbezieht. Enge inhaltliche Berührungen sind auch mit der Pr. 41 festzustellen. Im Sapientiakommentar behandelt Eckhart dieselbe Textstelle (*In Sap.* n.59ff.), wobei er dieselben Gedanken entwickelt.

Eckhart legt nacheinander die drei Elemente des Leitzitats: *gereht*, *leben* und *bî gote* aus, um im Anschluß an das letztere seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele zu entwickeln und abschließend die Einheit im Wirken Gottes und im Werden des Menschen herauszustellen. Ausgehend vom mittelalterlichen Rechtssatz, der die Gerechtigkeit als *suum cuique dare* (»jedem das Seine geben«) definiert, wird der

Gerechte vorerst als derjenige charakterisiert, der Gott, den Engeln und den Heiligen jeweils das gibt, was ihnen zusteht. Da Gott die Ehre zusteht, kann das Geben des Menschen, bezieht es sich auf die Ehre Gottes, nicht den Menschen und seine Profilierung vor Gott, sondern einzig die Ehre Gottes meinen. Der Gerechte gibt, was schon immer Gottes ist, also nichts, das dem Gerechten selbst zu eigen wäre. Dies heißt denn auch, daß der Gerechte Gott gibt, indem er auf sich selbst verzichtet. Darüber hinaus gibt der Gerechte, insofern er Gutes tut: Er erfreut dadurch die Engel, die Heiligen und Gott. Er hilft weiterhin denjenigen, die im Fegefeuer sind, und seinen Mitmenschen. Dieser Begriff der Gerechtigkeit wird in einem zweiten Schritt erweitert: Gerechtigkeit besteht im Empfangen. Entschlägt sich der Mensch seines Willens, nimmt er alle Dinge von Gott gleich hin, ist er vor Gott gerecht. Insofern besteht die Gerechtigkeit darin, keinen Willen zu haben, der sich aufs Eigene richtet. Im Gerechten verwirklicht sich nichts Eigenes, sondern die Gerechtigkeit, die den Gerechten Gott überstellt (S. 76,6-80,14). Auf diese Ausführungen folgt die Exegese des Textelements *leben*: Das Leben ist das höchste Gut. Der Mensch begehrt es um seiner selbst willen, da es unmittelbar aus Gott in die Kreatur fließt. Das Leben der Kreatur ist das Sein Gottes. Wie im Falle der Gerechtigkeit ist Eckhart auch beim Begriff des Lebens darauf aus, die Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Gott und die unhintergehbare Abhängigkeit des Lebens der Kreatur von Gott hervorzuheben (S. 80,15-32). Die Worte *gereht* und *leben* verweisen so beide auf das dritte ausgelegte Element des Leittexts: *bî gote*. Unter dieser Perspektive wird jedes hierarchische Moment negiert und die Gleichheit der Seele mit Gott unter der Bedingung menschlichen ›Lassens‹ herausgestrichen. Diese Gleichheit bildet den Grundbegriff der nun folgenden dreiteiligen Ausführungen: Gott gleich ist der Mensch, der nichts gleich ist, der also – wie Gott – nicht in bestimmter Weise als Bild oder Form faßbar ist und auf die Liebe zu dieser Welt, die immer Eigenliebe ist, verzichtet. In diesem Menschen ist Gott der Vater gegenwärtig und gebiert

den Menschen als seinen Sohn in differenzloser Einheit, das heißt im Hl. Geist. Diese Geburt ist zeitlos und nicht hierarchisch zu verstehen. Die Einheit von Mensch und Gott kennt kein Äußeres und kein Inneres, kein Oben und kein Unten, kein ›Warum‹, das heißt keine menschliche Intention, die sich auf Gott unter bestimmten Bedingungen ausrichten würde. Sie ist Einheit von Erkennen (Sohn) und Wollen (Hl. Geist), von Gottes Wirken und des Menschen Werden (S. 80,33-86,21).

76,7 *geschrift]* Ambrosius, *De officiis ministrorum* I c.24 n.115; vgl. Thomas, *Summa theologica* II II q.58 a.11. Siehe auch Bd. II dieser Ausgabe, S. 532,15ff. und Anm., wo auf weitere Quellen verwiesen ist, sowie *In Sap.* n.59.

76,10 *Gotes ⟨. . .⟩ êre]* Wie der Text ausführt, ist die Ehre Gottes allem intentionalen menschlichen Handeln entgegengesetzt, mithin der Zustand, in dem sich derjenige befindet, der sich von aller *eigenschaft* befreit hat. Vgl. Anm. 18,2-9.

76,14-17 *die niht ⟨. . .⟩ êre]* *Proc. Col. II* n.89f. (ed. Théry, S. 238); *Gutachten* a.15 (ed. Pelster, S. 1115); *Bulle* a.8 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 54ff.).

76,19-78,7 *engeln ⟨. . .⟩ lebent]* Den Gedanken, daß die Konformität des Wirkens des Menschen mit dem Wirken Gottes Gott seine Ehre erstatte, den Engeln und Heiligen Freude bereite, den Seelen im Fegefeuer helfe und die Mitmenschen erbaue, entwickelt Eckhart auch an anderen Stellen (vgl. insbesondere *In Sap.* n.59). – Zur Wendung, Gottes Sein *swebe* an diesem Rückbezug des Menschen auf Gott, worin der Mensch seinen Eigenwillen aufgibt und in den Willen Gottes eingeht, siehe S. 46,31 und 50,1f. und die Anm. Mensch und Gott sind hier komplementär aufeinander bezogen: Sie gehören zusammen, insofern es zum Wesen Gottes gehört, sich zu verströmen, zum Wesen des Menschen, zu empfangen. Diese ursprüngliche unmittelbare Einheit ist in der Abgeschiedenheit zurückzugewinnen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14). Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552,27-554,16 und Anm.

78,8-24 *Dirre ⟨. . .⟩ sî]* Vgl. S. 48,16-21 und Anm. sowie insbesondere S. 552,27-554,16 und Anm. zur Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen.

78,25-80,14 *gerehten ⟨. . .⟩ sage]* Der Gedanke, daß der Gerechte durch nichts der Gerechtigkeit enthoben werden könne (vgl. auch S. 438,15-31 und *In Sap.* n.62f.), sondern – insofern er eben gerecht ist – alles unwandelbar, d. h. in Abgeschiedenheit, aus der einen Gerechtigkeit heraus wirke, ist in Eckharts Lehre von den Transzendentalien begründet (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.). Das Zitat ist nicht Augustinus entnommen, sondern es steht bei Bernhard von Clairvaux, *Liber de praecepto et dispensatione* c.20 n.60. Eckhart erläutert es auch *In Ioh.* n.369f., wo deutlicher wird, daß es ihm hier essentiell um den Rückbezug auf Gott und die Gerechtigkeit geht, in dem die Seele überhaupt erst ist bzw. gerecht ist.

80,18 *geschrift]* Die Quelle Eckharts ist nicht bekannt.

80,22-29 *Umbe ⟨. . .⟩ leben]* Die Grundstruktur aller Kreatur – auch der Bewohner der Hölle, insofern sie sind (*In Ioh.* n.226, *In Gen. II* n.164; vgl. Anm. 68,19-22) – ist geprägt vom Begehren nach dem Leben, das man um seiner selbst willen begehrt, da es unmittelbar Gott entspringt. Diese Unmittelbarkeit zeichnet das Leben aus. Sie nähert gleichzeitig den Begriff des Lebens demjenigen des Seins an, so daß Eckhart betonen kann, daß Gottes Sein das Leben des Menschen sei. Grundsätzlich ist jedoch das Sein als Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur, das Leben als Rückbezug der Kreatur auf Gott gedacht (vgl. S. 62,12-30). Doch ist natürlich auch das Leben erst in Gott wirkliches, ungeteiltes, schmerzloses Leben. Zum Begriff des Begehrens vgl. Anm. 418,9-13, zur Ontologie Eckharts siehe Anm. 52,16-22 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 472,15-474,9.

80,29-31 *Gotes ⟨. . .⟩ mîn istîcheit] Proc. Col. II* n.91f. (ed. Théry, S. 240). Daß das Leben unmittelbar dem Sein Gottes entspringt und der Mensch also, insofern er lebt, unmittelbar zu Gott steht, heißt, daß das Sein Gottes und das Sein des Menschen zusammenfallen, besser: daß der Mensch gänzlich

transparent wird im Blick auf das Sein Gottes, der die einzige Quelle des Seins ist. So führt der *Johanneskommentar* aus: *Cum enim homo, ut dictum est, accipit totum suum esse se toto a solo deo, obiecto, sibi est esse non sibi esse, sed deo esse, deo, inquam, ut principio danti esse, et deo ut fini, cui est et cui vivit.* (»Denn wenn der Mensch, wie gesagt wurde, sein ganzes Sein gänzlich von Gott allein, seinem Gegenstande, empfängt, so ist für ihn das Sein nicht Für-sich-sein, sondern Zu-Gott-sein, zu Gott, sage ich, als Ursprung, der das Sein gibt, und zu Gott als Ziel, für das er ist und lebt.« *In Ioh.* n. 107.) Im Begriff *isticheit* ist an der vorliegenden Stelle die letzte Stufe einer Steigerung zu sehen, die vom *leben* über das *wesen* zur *isticheit*, vom *vivere* über das *esse* zum *esse purum per se subsistens* (Thomas) bzw. in Eckharts an Avicenna angelehnter Formulierung (*In Exod.* n. 15) zur *anitas* Gottes führt. Mit *isticheit* und *anitas* ist die *puritas essendi* gemeint, die in Gott mit dem *intelligere* zusammenfällt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 548,27). Zum Begriff *isticheit* vgl. auch S. 146,3-10 und Morard, *Ist, istic, istikeit.*

82,2-7 *bî ⟨. . .⟩ glîch]* Eckhart hebt hier und öfter hervor, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht hierarchisch zu denken sei; auch nicht als ein Verhältnis von Herr und Knecht, wie er weiter unten betont (S. 84,25-32; vgl. S. 126,22-24), sondern als Beziehung der *glîcheit*. Er bezieht die *glîcheit* sowohl auf das Verhältnis der Menschen zueinander wie auf das Verhältnis des – gelassenen – Menschen zu Gott. Er will denn auch im Bild der Schöpfung von Mann und Frau nicht zum Ausdruck bringen, daß sie sich glichen im Sinne der Ähnlichkeit, sondern daß sie gleich waren in der Beziehung, in der sie *bî* einander standen und eine Einheit bildeten, die alle Zweiheit aufhob. Dieses *bî* bringt ein Verhältnis der Univozität des Seins zum Ausdruck, demnach sich die zwei wohl der Person, aber nicht der Natur nach unterscheiden (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 492,18-27 und Anm.). Eckhart geht im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu Gott aber noch weiter: Er kritisiert die Anwendung des Begriffs der *glîcheit* auf das Verhältnis Gottes zum Men-

schen, um die Einheit herauszustreichen, die alle Zweiheit aufhebt, welche im Begriff der *glîcheit* immer noch mitgedacht ist (so unten S. 82,9-13 und S. 154,28-156,9, wo jeweils in der Negation der *glîcheit*, die letztlich doch immer Zweiheit bedeutet, die Einheit hervorgehoben wird). Diese Zurückweisung der *glîcheit* ist nur so zu verstehen, daß der Mensch die Gleichheit nicht in Begriffen der Ähnlichkeit, also kreaturhaft fassen, sondern in der Einung mit Gott letztlich überwinden soll. Das heißt, daß der Mensch auch die trinitarische Entfaltung, also das Sohnsein in Gott hinter sich lassen und eins mit der unfaßbaren Gottheit werden soll (vgl. S. 82, 10-12). Eckhart stellt die Form dieser Einheit öfter anhand des Wasser-Faß-Vergleichs dar: Einheit ist im Bereich des Körperlichen nicht wirklich, denn das Faß und das darin enthaltene Wasser sind nicht eins, sondern nur unmittelbar miteinander verbunden. Im Geistigen jedoch, im Intellekt, ist dasjenige, das enthalten ist, eins mit dem, das enthält. So ist der Gedanke eins mit dem Intellekt, der ihn denkt, denn das Denken ist die Wirklichkeit des Intellekts. Ebenso ist der in Gott eingegangene Mensch eins mit Gott (vgl. S. 186, 17-25, S. 630,21-27, S. 670,2-9 und S. 676,21-28). – An anderer Stelle führt Eckhart aus, daß der Mensch sich zum Wort Gottes wie ein *bîwort* verhalten solle, vgl. S. 112,26f. und Anm. Die Einheit Gottes und der Seele hebt Eckhart in der Pr. 63, S. 669,3-12 sehr deutlich hervor. Zum Gedanken, daß das Herr-Knecht-Verhältnis durch ein Freundschaftsverhältnis abzulösen sei, vgl. S. 126,22-24 und Anm.

82,7-18 *Alsô ⟨. . .⟩ guot]* *Proc. Col. II* n.93f. (ed. Théry, S. 240f.).

82,10-12 *glîch ⟨. . .⟩ glîch]* Zum Motiv der Überwindung der *glîcheit* siehe Anm. 82,2-7 und S. 154,29-156,9.

82,18f. *minne ⟨. . .⟩ eigenminne]* Siehe Anm. 50,22-26 und Anm. 262,29-264,5 im Bd. II dieser Ausgabe zur Liebe und Nächstenliebe.

82,20 *gelâzen]* Zum Begriff der Gelassenheit siehe S. 318, 15-24 und Anm., zum Begriff der Abgeschiedenheit Anm. 434,14 im Bd. II dieser Ausgabe.

82,21-86,7 *Der vater ‹. . .› wir sîn ein]* Eckhart legt hier seine Lehre von der Geburt Gottes in der Seele dar. Dabei stehen die folgenden Aspekte im Vordergrund: 1. Der Vater gebiert seinen Sohn zeitlos, also immer (*incarnatio continua*). Die Geburt Christi ist somit nicht primär als historisches Ereignis zu deuten, sondern als ewiges Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, als Ereignis zeitloser Plötzlichkeit im gegenwärtigen *nû* (vgl. Anm. 406,31-408,26). 2. Die Geburt des Sohnes ist auf jede menschliche Seele zu beziehen. Jeder Mensch ist darin Sohn Gottes, daß Gott sich selbst in seiner Seele gebiert. 3. In dieser Geburt teilt Gott sich, wie in Christus, dem Sohn und der Seele ganz mit. Es konstituiert sich darin ein Verhältnis der Gleichheit, in dem Gott ganz im Menschen ist und dem Menschen sein eigenes Sein und sein Leben ganz mitteilt. 4. Daß Gott dies tun *muß*, ist in seinem Wesen begründet, das darin besteht, sich mitzuteilen. Ja, es läßt sich sogar sagen, daß Gott sich in dieser Geburt verzehrt, daß er also ganz darin aufgeht (S. 424,29-426,4). 5. Diese Selbstmitteilung Gottes ist, insofern sich Gott in ihr dem Menschen ganz und mit allem, was er ist, mitteilt, Fülle des Seins und Fülle der Zeit (vgl. Anm. 406,31-408,26). 6. Die Erfüllung ist also ein dynamisches Geschehen zwischen dem zeitlosen Gott und dem zeitlichen Menschen zu verstehen. Diese Dynamik allein vermag den Menschen der Zeit zu entheben, insofern sie immer schon ist, immer schon Erfüllung des Zeitlichen ist. 7. Als dynamisches Geschehen, in dem Gott sich selbst in der Seele und so diese als sich selbst gebiert, ist die Gottesgeburt gleichzeitig »Eingeburt« und »Ausgeburt«: Gebiert Gott sich in die Seele, und wird diese in dieser Geburt eins mit dem gebärenden Gott, so gebiert sie Gott wieder in sich selbst zurück, da sich Gott in der Geburt der Seele ganz, also auch als Gebärender mitteilt. 8. Ort dieser zeitlosen Dynamik ist die Seele des Menschen, insofern sie offen ist für die Gottesgeburt: Ihr Vollzug im Menschen setzt einerseits die Gnade Gottes (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18), andererseits die Offenheit des Menschen voraus. Nur wo der Mensch vollkommen leer

wird, vermag er die vollkommene Fülle Gottes in sich zu empfangen. Dies ist der Mensch nur im Erkennen, denn nur darin vermag er sich von allen kreaturhaften Bestimmungen zu lösen und frei zu werden. Doch geschieht die Gottesgeburt nicht kraft des eigenen Erkennens des Menschen: Dieses schafft allein die Möglichkeit der Empfänglichkeit für das, was sich im Seelengrund vollzieht, in dem Gott gegenwärtig ist (vgl. Anm. 32,26-36,5 und 108,35-112,23). Die Gottesgeburt bildet denn auch den Kernpunkt im Denken Eckharts, der die Gottesschau in der Ewigen Seligkeit erklärt: Gottesschau ist ausschließlich von der Inkarnation her, also von der Erlösung des ganzen Menschen in der Adoption durch Gott her zu denken und nicht als Ereignis der Schau im strengen Sinne, sondern als vollkommene Überformung des Menschen in der in Christus begründeten Einheit mit Gott zu begreifen (Haas, *Sermo*, S. 204-208; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 291-307). So steht bei Eckhart auch im diesseitigen Leben nicht das rare Ereignis der Gottesschau, nicht die Kontemplation im Vordergrund, sondern die Transformation des Daseins in der Gottesgeburt (S. 490,7-19; *In Ioh.* n.673ff.; vgl. dazu: Largier, *Zeit*, S. 252-259; Mieth, *Gottesschau*).

Die Konzeption der Geburt Gottes im Menschen stellt eine Perspektive radikaler Innerlichkeit her: Wo der Mensch in sich, in seinem Innersten ist, trifft er auf Gott, nicht jedoch auf Gott als ein Gegenüber, sondern auf Gott als sich selbst, insofern er – der Mensch – dort unmittelbar aus Gott hervorgeht (Bd. II dieser Ausgabe, S. 120,24-122,9). Was dabei geschieht, ist der Einbezug des Menschen in die trinitarische Entfaltung der Gottheit. Die Geburt des Sohnes Gottes, die *gotes hœhstiu meinunge* (S. 132,9f.), als Selbstmitteilung also Gottes unmittelbarer Ausdruck ist, ist das Wort Gottes, in dem dieser sich (*sîn wesen und sîn natûre und alliu sîngotheit*) und gleichzeitig den Menschen ausspricht. Dieser ist daher im Innersten auf Gott hingeordnet. Korrelat der Geburt des Sohnes ist das Innerste des Menschen – das man sich nicht als Teil des Menschen vorstellen darf –, das nämlich, was Eck-

hart Seelengrund oder Seelenfunke nennt (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.). Eckhart geht jedoch in seiner Lehre von der Einung des Menschen mit Gott selbst über dieses trinitarische Moment hinaus. Gott ist, insofern er sich dem Menschen im Sohn mitteilt, ganz im Menschen. Er teilt sich in derselben Weise mit, wie er Einheit und Dreieinigkeit, namenlose Gottheit und dreifaltige Personalität ist. Die in der Geburt Gottes in der Seele dem Sohn geeinte Seele ist in diese Einheit von Gottheit und Dreifaltigkeit aufgenommen. Das heißt: Die Einung mit dem Sohn, die ihren Ausdruck in der *glîcheit* mit Gott findet, ist immer auch überschritten in der Einung mit der Gottheit, dem namenlosen Grund der Einheit Gottes. So läßt sich denn sagen, daß die Seele selbst die *glîcheit* hinter sich lasse, wenn sie in ihrem Grunde der Gottheit eins werde (vgl. Anm. 72,16-21). Der Grund der Gottheit wird darin mit dem Grund der Seele eins, und die Seele bzw. das Leben der Seele – das mit dem augustinischen Ternar der Seelenkräfte *memoria* (Vater) – *intellectus* (Sohn) – *voluntas* (Hl. Geist) in Analogie zur Trinität gesetzt ist – wird zum Ausdruck des Lebens der Trinität (vgl. S. 156,11-23, S. 534,10-18), das heißt des Lebens, in dem die Seele unmittelbar in Gott zurückfließt, aus dem sie aus dem Nichts hervorgegangen ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 72, 21-25). Gottesgeburt bedeutet mithin Rekonstitution der verlorenen Einheit auf allen Ebenen: auf der ontologischen, insofern der Mensch darin sein Sein unmittelbar erhält, auf der erkenntnistheoretischen, insofern darin Erkennendes und Erkanntes eins sind, auf der moralischen, insofern darin Gerechtigkeit Gottes und rechtes Wirken eins sind (Bd. II dieser Ausgabe, S. 122,14ff.). – Doch bezieht sich die Gottesgeburt nicht nur auf den Menschen, auch wenn diesem, insofern er unmittelbar in Gott zurückzukehren vermag, eine Vorzugsstellung vor der übrigen Kreatur zukommt. Die Geburt Gottes ist vielmehr, als Erfüllung und Erlösung aller kreaturhaften Entfaltung, universales Prinzip der Überführung der ganzen Kreatur in Gott: Insofern sich Gott ganz im Sohn ausspricht, spricht er auch die ganze Kreatur in

ihm aus; und insofern er sich auch als aussprechender Gott darin ausspricht, ist die ganze Einheit Gottes darin aufgehoben (S. 460,2-12). In dieser Einheit ist die ganze Kreatur als Fülle, als *logos* bzw. *ratio* aufgehoben und mithin vor und über ihrer zeitlichen Entfaltung in idealer Weise da. Inkarnation, Geburt des Sohnes meint denn auch gleichzeitig Erlösung des Menschen und Erlösung aller Kreatur, da diese im Sohn ihre Fülle findet, die ihr im zeitlichen Dasein abgeht (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 494,20).

In seiner Lehre von der Gottesgeburt wendet sich Eckhart gelegentlich gegen die »Pfaffen«, die den Sinn der Inkarnation relativieren, ihn also nicht in der Form radikaler Innerlichkeit und ewiger Gegenwärtigkeit deuten (S. 332,1-334,7). Trotz dieser Kritik greift Eckhart hier auf eine lange theologische Tradition und an erster Stelle auf Aussagen des Neuen Testaments (Joh. 1; Röm. 8,15; Gal. 4; 2 Kor. 3,18; vgl. Wéber, *Maître Eckhart*, S. 98f.) zurück, die er mit der Interpretation der Gottessohnschaft der griechischen Väter Origenes, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor verbindet. Von Origenes (*In Ieremiam* IX n.4 und *In Lucam* XXII n.3) übernimmt Eckhart das Motiv der Gottesgeburt in jeder Seele und das Motiv der Zeitlosigkeit der Gottesgeburt (vgl. *In Ioh.* n.117; Pr. 5B, S. 66,10-22; Pr. 41, S. 442,19-444,6; *In Eccli.* n.65; *In Sap.* n.55, n.67; *In Gen. II* n.191; *In Ioh.* n.341). Die Formel, daß Gott immer schon geboren ist und immer geboren wird, war bereits in die *Sententiae* des Petrus Lombardus eingegangen (I d.9 c.4f.). Von Dionysius Areopagita übernimmt Eckhart den Gedanken der Überformung des Menschen, der sich in der unmittelbaren gnadenhaften Partizipation des Menschen am Sein des Sohnes ausdrückt, und verbindet diesen mit der Formel des Maximus Confessor, daß »der Mensch aus Gnade werde, was der Sohn von Natur ist« (vgl. Wéber, *Maître Eckhart*, S. 100f.). Dieser Satz findet bei Eckhart seinen stärksten Ausdruck in den Überlegungen zum Verhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit (vgl. Anm. 232,26-236,12). Es ist dies also primär eine ontologische Perspektive der realen Einheit des Seins von Gott und Mensch,

die Eckhart mit Bildern illustriert, welche ebenfalls der in die griechische Patristik zurückreichenden Tradition entnommen sind: Der Mensch ist in Gott wie der Tropfen Wasser im Wein, der Mensch ist von Gott erleuchtet wie die Luft vom Licht. Diese Einheit gründet in der dem Menschen von Gott in der Inkarnation geschenkten Gnade, ist also eine theologisch begründete, wenn auch ontologisch verstandene Einheit. Beim Verständnis dieser ontologischen Einheit und des Konzepts der Partizipation kommen weitere Quellen hinzu, die das Denken der deutschen Dominikanerschule und Eckharts spezifisch beeinflußt haben: Es sind dies vor allem neuplatonische Einflüsse, so Proclus' *Elementatio theologica* und der *Liber de causis* (vgl. Imbach, *Le Néo-Platonisme*; Flasch, *Procedere*; Sturlese, *Proclo*; Wéber, *Eléments*). Sie werden auf drei Ebenen wirksam: auf derjenigen der Erläuterung der ontologischen Einheit, im Begriff Gottes als Einheit und in der Vorstellung der Intellektualität Gottes und des Aufstiegs des Menschen zu Gott, der der Gottesgeburt vorausgeht (zur Funktion des Intellekts in diesem Aufstieg siehe Anm. 108, 35-112,23).

Hinzuweisen ist hier auch auf die Ebenen der Metaphorik, die von der Lehre der Gottesgeburt ausgehen: Die Unmittelbarkeit, die darin postuliert wird, kommt im Paradox der »Jungfrau, die Frau ist«, zum Ausdruck (vgl. Pr. 2); weiter spricht Eckhart von der Gottheit als »Kindbett« der Seele, die im Sohn geboren und im Hl. Geist getauft wird (vgl. S. 156,23f., S. 332,24f., S. 640,24f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 134f.). Auch brautmystische Motivik kann sich mit der Gottesgeburt verbinden, wenn Eckhart diese – im Anschluß an den Hoheliedkommentar des Origenes und eine lange darauf aufbauende Tradition – als Kuß von Mund zu Mund faßt (S. 570,1f.). Er beschreibt denn auch den Seelengrund als *munt der sêle* (S. 568,29), der sich Gott im Kuß eint.

Literaturhinweise zum Thema Gottesgeburt: Balthasar, *Das Endspiel*, S. 398-407; Haas, *Nim din*, S. 31f.; Haas, *Sermo*, S. 204ff.; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 291-216; Haas, *Meister Eckhart*, S. 64ff.; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 279-

285; Largier, *Zeit*, S. 253-259; Lossky, *Théologie négative*, S. 367-369; Mieth, *Gottesschau*; Miquel, *La naissance*; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 135-139; Rahner, *Die Gottesgeburt*; Ueda, *Die Gottesgeburt*; Wéber, *Maître Eckhart*, S. 97-106.

82,25-27 *gebirt ‹. . .› leit]* *Proc. Col. II* n.95ff. (ed. Théry, S. 241). Siehe auch die in Anm. 84,2 nachgewiesenen Stellen.

84,2 *dar ‹. . .› underscheit]* Vgl. *Proc. Col. I* n.53 (ed. Théry, S. 177; ed. Sturlese, S. 216) und *Proc. Col. II* n.98 (ed. Théry, S. 242). *Gutachten* a.19 (ed. Pelster, S. 1117). *Bulle* a.22 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 79f.).

84,5-9 *Dar umbe ‹. . .› underscheit]* *Proc. Col. II* n.98 (ed. Théry, S. 242).

84,10-13 u. 17-20 *Wir ‹. . .› lîchame | Waz ‹. . .› enist]* *Proc. Col. I* n.54 (ed. Théry, S. 177; ed. Sturlese, S. 216). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.132 (ed. Théry, S. 199). Vgl. *Proc. Col. II* n.98f. (ed. Théry, S. 242f.). *Gutachten* a.20 (ed. Pelster, S. 1118). *Bulle* a.10 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 59-64). Jordanus von Quedlinburg, *Opus I or* 51A, bezieht sich auf die vorliegende Aussage.

84,28-32 *Ich gedâhte ‹. . .› lebene]* *Proc. Col. I* n.64 (ed. Théry, S. 181; ed. Sturlese, S. 221). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.144 (ed. Théry, S. 203). Vgl. *Proc. Col. II* n.100f. (ed. Théry, S. 244). *Gutachten* a.16 (ed. Pelster, S. 1116). *Bulle* a.9 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 57ff.).

84,33-86,5 *Ich sprach ‹. . .› in im]* Die Stelle kann wohl auf Pr. 5A, S. 62,13-18 zurückbezogen werden. Eckhart erläutert diesen Bezug aufs Innen, in dem Gott wirkt, ausführlicher in der Pr. 46, S. 492,21-29

86,7-11 *bekennenne ‹. . .› niht ein]* Zum Verhältnis von Intellekt und Wille vgl. S. 108,35-112,23 und Anm.

86,14 *gewürke ‹. . .› gewirde]* Das Hausbau-Exempel führt Eckhart öfters an, vgl. S. 496,28-498,1 und Anm.

86,15 *viur ‹. . .› in sich]* Auch dieses Beispiel zieht Eckhart öfter heran; siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

PREDIGT 7

Der Text ist in vier Hss. ganz, in einer weiteren fragmentarisch überliefert. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXII, S. 226-228; *Par. an.*, Pr. 19, S. 46-48; Jostes, Pr. 79, S. 84 (Text ungedruckt). Jordanus von Quedlinburg bezieht sich auf eine Aussage der Predigt (vgl. Anm. 88,24-90,2). Ein kurzer Abschnitt wurde vom *Lehrsystem* übernommen (vgl. Anm. 92,29-32). Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 88,24-90,2.

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 281; Mieth, *Christus*, S. 38-42; Mieth, *Einheit im Sein*, S. 127-132; Theisen, *Predigt*, S. 194-197; Welte, *Meister Eckhart*, S. 111ff.; Zum Brunn, *Dieu n'est pas être*, S. 107; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 188.

Das Leitzitat Hosea 14,4f. steht in der Epistel des Quatemberfreitags im September.

Der Aufbau der Predigt folgt den Worten des Leitverses, deren Reihenfolge Eckhart umkehrt: *daz in dir ist, des erbarme dich, des volkes.* In drei Abschnitten wird so zuerst das *in dir* auf die Seele des Menschen bezogen, dann das Wesen der Barmherzigkeit bestimmt und schließlich die Frage gestellt, inwiefern diese in der Seele gegenwärtig sei. Zum besseren Verständnis des *in dir* zieht Eckhart den Schrifttext Luk. 7,36 und 7,50 aus dem Tagesevangelium bei. Von den zwei Versen werden die Elemente *in den vride, mit im æze* und *pharisêus* ausgelegt. Eckhart legt dadurch die folgenden drei Aspekte des *in dir* frei: Das *in* ist erstens nicht statisch zu verstehen, sondern als Ort einer Bewegung, die außerhalb anfängt und sich immer weiter in den Frieden, das heißt in Gott, hineinbewegt. Nur soweit etwas in Gott ist, hat es Frieden. Das

zweite ausgelegte Textelement begründet diese Aussage: Wie die Speise mit dem Leib, wird der Leib mit der Seele vereint. Beide sind eine Einheit, die sich nicht gemeinsamem Wirken, sondern dem einen Sein, dem Sein der Seele in Gott verdankt. Die Auslegung von *pharisêus* bezieht sich auf die Seele: Soll die Seele, analog dem Einswerden der Speise mit dem Leib, im Sein eins werden mit Gott, muß sie sich von allem Körperlichen lösen, in sich eingezogen sein und an nichts haften, das heißt in Frieden versetzt sein. Eckhart legt also das *in dir* auf indirekte Weise aus. Er zielt darauf ab, es als Bewegung auf Gott hin, als Einheit im Sein in Gott und als Abgeschiedenheit der Seele zu fassen (S. 88,6-90,17). Im zweiten Schritt wendet sich Eckhart der Barmherzigkeit zu: Mit der Barmherzigkeit ist Gottes ursprünglichstes Wirken gemeint. Was immer Gott wirkt, ist in seinem Ursprung Barmherzigkeit. Insofern die Barmherzigkeit das Innerste und Lauterste betrifft, bildet sie das Äquivalent des im ersten Teil der Predigt dargelegten Inneseins (S. 90,18-92,2). Dieses Innesein wird im dritten Schritt nochmals problematisiert. Die Frage nach der Bedeutung des *volkes*, die Eckhart unter Beizug des Verses 1 Joh. 4,16 angeht, gestaltet er als Diskussion der Seelenvermögen Vernunft und Liebe. Der Text stellt fest, daß beide nicht die Innigkeit treffen können, von der im ersten und zweiten Teil der Predigt die Rede war, da Vernunft und Liebe Gott als etwas je Bestimmtes wahrnehmen. Gottes Barmherzigkeit hingegen entspricht allein der Grund der Seele. Dieser Ort, wo Gottes Barmherzigkeit und die Abgeschiedenheit der Seele sich treffen, ist als Grund der Seele unaussprechlich und dem natürlichen Verstehen unzugänglich (S. 92,3-94,5).

88,8-12 *Ez ‹. . .› vride]* Der Begriff des Friedens drückt hier – im Unterschied zu philosophischen Bildern der Ataraxia (vgl. Anm. 154,7-9) – einen eschatologischen Zielpunkt der Ruhe in Gott aus (*In Gen. I* n.142), der als *exitus de labore ad quietem* (»Übergang von der Mühsal zur Ruhe«, *In Gen.* n.263), ontologisch als Übergang vom Werden zum Sein, zu

begreifen ist; ein Zustand, der nur in Gott zu finden ist, der mit Gott identifiziert wird (S. 478,4; Pfeiffer, Pr. LXVII/1, S. 213,30) und mit den Konzepten der Gottesgeburt (*In Ioh.* n. 110f.) und der Fülle der Zeit zusammenfällt, also – wie die Predigt weiter ausführt – die Abgeschiedenheit voraussetzt. Friede beinhaltet – Eckhart orientiert sich im Begriff des Friedens an Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c. 11 § 1 (vgl. S. 606,15-18) – die Erfüllung der in der Welt zeitlich entfalteten Prozesse des Werdens und Vergehens in der Gegenwart Gottes. Er ist denn auch mit dem himmlischen Jerusalem zu identifizieren (S. 606,14-26: Der Friede umfaßt die Entfaltung der Kreatur und ihre Rückkehr in Gott).

Eckharts paradox klingende Wendungen, die gleichzeitig die Geburt aus dem Frieden, das Bestehen im Frieden und die Bewegung auf den Frieden hin einfordern, erklären sich aus seiner Schöpfungs- und Inkarnationslehre, in die die Lehre vom Werden und Vergehen der Dinge, mithin auch seine Lehre vom Sein im Frieden und vom Übergang in den Frieden eingebettet ist (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 442,27-446,27). Der anonyme Traktat *Von der sêle werdikeit* führt dazu aus: *Dâ von sprichet Dionysius: diu sêlikeit ist ein inblîben mit gote, alsô daz in diu sêle mêr gegenwürtic habe dan sich selber, unde diu sêle begrîfet got aller eigenlîchest, sô sî mit eime fridelîchen herzen zuo im loufet. Wan in dem fride ist sîn stat unde hât uns in dem fride zuo sînen kinden erwelt. Wan als got in dem gestirnten und umbeloufenden himel ein beweger ist, alsô ist er ouch hie in der sêle ein beweger der vrîheit unsers willen zuo im selber und zuo allen guoten dingen, in dem si geschouwen mac daz lieht in dem liehte unde vereinet werden mag in dem liehte mit dem liehte.* (»Darüber sagt Dionysius, die Seligkeit bestehe in der Innigkeit mit Gott, und zwar so, daß die Seele Gott mehr gegenwärtig hat als sich selbst. Am eigentlichsten begreift die Seele Gott so, wenn sie sich in friedvollem Herzen auf ihn zubewegt. Denn der Friede ist sein Ort und er hat uns im Frieden zu seinen Kindern erwählt. Und wie Gott der Beweger des gestirnten kreisenden Himmels ist, so ist er in der Seele der Beweger, der den freien Willen auf sich und auf das Gute ausrichtet, in

dem die Seele das Licht im Lichte zu schauen und im Licht mit dem Lichte geeint zu werden vermag.« Ed. Pfeiffer, S. 397,5-14.) Vgl. dazu auch Bd. II dieser Ausgabe, S. 342,3-11 und S. 432,5-13. Zum Begriff des Friedens: Kern, *Man sol loufen*; Largier, *Zeit*, S. 130ff. Zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit und zum Begriff der Fülle der Zeit, die mit dem Frieden zusammenfällt, siehe Anm. 406,31-408,26.

88,20 *himelischer mensche]* Zum *homo caelestis*, der mit dem edlen bzw. gelassenen Menschen gleichzusetzen ist und den Gegenpart des *homo terrenus* bildet, vgl. *In Gen. II* n.27 und n.38ff. sowie unten S. 96,15f.

88,20 *himel]* Zur Vorzugsstellung des Himmels und zur Hierarchie des Oberen und Niederen vgl. Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

88,24-90,2 *Mîn ‹. . .› æze]* *Proc. Col. I* n.70 (ed. Théry, S. 183; ed. Sturlese, S. 224). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.148 (ed. Théry, S. 204f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.112f. (ed. Théry, S. 249f.). Jordanus von Quedlinburg, *Opus Ior* 51A, bezieht sich auf die vorliegende Aussage.

88,24f. *Mîn ‹. . .› werke]* Die Einheit von Leib und Seele beruht nicht auf der Einheit im Wirken, sondern auf der Einheit im Sein, insofern die Seele »als Wesensform des Leibes unmittelbar und ganz den einzelnen Gliedern gegenwärtig ist und deswegen allen Gliedern Sein und Leben verleiht« (*In Ioh.* n.93; vgl. *In Ioh.* n.126, im Anschluß an Aristoteles). Die Seele ist also *forme des libes* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 190, 6). Keine Form der Einheit, führt Eckhart aus, ist größer als die Einheit von Leib und Seele. An verschiedenen Stellen stellt er die Analogie her, daß die Seele in allen Gliedern des Körpers gegenwärtig sei wie Gott in den Dingen (siehe S. 104,24-28 und Anm.). Er hebt weiter hervor, daß die Seele den Leib enthalte oder umfasse wie Gott alle Dinge (S. 118, 7-9; S. 202,3-5; *In Sap.* n.42; vgl. dazu: Thomas, *Summa theologica* I q.8 a.1 ad 2), daß Leib und Seele mehr in Gott seien als in sich selbst (S. 118,9) und daß Gott der Seele innerlicher sei als diese sich selbst (S. 118,11f.; vgl. Augustinus, *De trinitate* VIII c.7 n.11 und *Enarrationes in psalmos*

LXXIV n.9). Grundsätzlich ist hervorzuheben, daß die Seele nicht an irgendeiner Stelle im Leibe sitzt, sondern vollkommen ungeteilt den ganzen Leib erfüllt (S. 104,24-28 und Anm.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 470,20-28) und daß die Einheit von Leib und Seele die höchste Einheit in allem Geschaffenen darstellt (S. 162,4-6). Die Metaphorik des Essens, die Eckhart anführt, um diese Form der Einung zu illustrieren, begegnet an verschiedenen Stellen seines Werks als Bild der Verschmelzung des zuvor Unähnlichen ins Gleiche, d. h. der Verwandlung der dem Körper zuvor unähnlichen Nahrung in die Natur des Körpers. In der Anwendung auf das Verhältnis des Menschen zu Gott meint die Essensmetaphorik, daß die Seele des Menschen so in Gott eingehe und mit ihm eins werde, wie die Nahrung mit dem Körper des Menschen eins wird (S. 224,6-16). Eckhart hebt zusätzlich hervor, daß die Seele mit Gott weit mehr eins werde als die Nahrung mit dem Leib (S. 226,25f.). Dieser Punkt spielt auch beim Thema Eucharistie eine Rolle (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 394,13). Das metaphorische Feld des Essens wird insofern ausgebaut, als die Seele – wie die Nahrung – im Prozeß der Einung bzw. Assimilation gereinigt und von der Schlacke befreit werden muß (*Sermo LIV* n.527; Pfeiffer, Pr. CVIII, S. 356,11ff.). Die Einheit von Körper und Seele steht auch dort immer im Vordergrund, wo Eckhart dem Menschen abfordert, alle Dinge zu lassen und der Welt abzusterben. Dies heißt wohl, daß der Mensch seine kreaturhafte Verfassung überwinden muß, doch vermag er dies nicht, ohne sich in seiner Einheit mit dem Körper zu läutern (S. 102,12-31, S. 356,13-25). Die Einheit von Leib und Seele ist nicht hintergehbar, denn der Körper ist nicht als Instrument zu begreifen, mit dem der Geist etwas macht (S. 500,26-502, 7; Bd. II dieser Ausgabe, S. 206,1-6). Die Seele ist dem Leib von Gott vielmehr unmittelbar verbunden und geeint (S. 610,25-28; Bd. II dieser Ausgabe, S. 46,2f.); sie ist jedem Leib individuell zugeordnet und ist in dieser individuellen Einheit eins mit ihm (Bd. II dieser Ausgabe, S. 58,18f.). Deshalb auch muß der Mensch sich selbst lieben, ob er es will oder

nicht, da er ja immer unmittelbar sich selbst als Einheit von Leib und Seele ist (S. 610,28-32). Trotzdem bezeichnet Eckhart den Leib gelegentlich als »Kerker der Seele« (S. 200,9 und *Sermo LV/4* n.548). Der Leib ist in diesem Sinne nichtig wie alle Kreatur und verfinstert die Seele, die sich ihm zuwendet und so von der rechten Erkenntnis abgehalten wird (S. 274,7-9, S. 356,13-15). Doch wird der Leib von der Seele hinaufgetragen zu Gott, sobald sich die Seele Gott zuwendet (S. 608,18-20). Vollkommen hinaufgetragen zu Gott werden Seele und Leib schließlich dort, wo die Seele jede Neigung, jede Bindung im Sinne der *eigenschaft* zum Leib verloren hat und im Leib unmittelbar aus ihrem Bezug zu Gott heraus wirkt, wo sich also die Einheit von Seele und Leib als Einheit in Gott verwirklicht (Bd. II dieser Ausgabe, S. 200, 15-202,10). Aus diesem Blickpunkt gesteht Eckhart denn auch Maria Magdalena zu, im Körper Christi die Gottheit zu lieben (S. 598,30f.). Zum Verhältnis von Leib und Seele siehe: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 159-163; Largier, *Zeit*, S. 140f., S. 187.

90,3 *Pharisêus]* Die Auslegung des Wortes stützt sich auf Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 6,19, S. 18,21, S. 61,20. Vgl. auch *In Ioh.* n.318.

90,5-9 *krefte ‹. . .› în]* Zu den Seelenkräften, ihrer hierarchischen Ordnung und den Problemen um Wille und Vernunft siehe S. 108,35-112,23 und Anm. Der Meister, auf den Eckhart sich bezieht, ist Augustinus, *De trinitate* XIV c.8 n.11 (vgl. *Sermo XLVII/1* n.482).

90,10 *abegelæset ‹. . .› abegezogen ‹. . .› îngezogen]* Die Begriffe bilden je eigen bestimmte Äquivalente der *abegescheidenheit* (siehe S. 564,6-8 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434, 14).

90,18f. *meister ‹. . .› barmherzicheit]* Vgl. Psalm 144,9. Eckhart führt diese Gedanken zur Barmherzigkeit aus im *Sermo XII/2* n.129, *Sermo XVIII* n.180, *Sermo XLVI* n.476-480. Vgl. auch S. 574,8-10 und S. 644,4-10. Zum Hintergrund vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* IV d.46 c.5 n.421 und die Sentenzenkommentare an der betreffenden Stelle.

90,27 *meister]* Vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.21 a.4.

90,31f. *wîte ⟨. . .⟩ unergründlich mêr]* Vgl. auch S. 92,19, wo Eckhart im Blick auf Gott vom *mêr sîner gruntlôsicheit* spricht. Im Werk Eckharts begegnet eine ganze Reihe vergleichbarer Ausdrücke, die sich auf die Unfaßbarkeit der Gottheit in ihrem Einssein jenseits der trinitarischen Entfaltung beziehen: *einœde*, *wüestunge*, *grunt* (S. 128,30f.), *abgrunt* (S. 144,3). Vgl. dazu Anm. 72,16-21.

92,6-22 *Minne ⟨. . .⟩ mac]* Bezug genommen wird hier auf das öfter erörterte Problem der Priorität der Seelenvermögen hinsichtlich der Einung mit Gott. Eckhart setzt sich zuerst von der Meinung ab, die die Franziskaner vertreten, daß nämlich die Einung der Seele mit Gott in der Liebe geschehe, um sich darauf auch von den »besten Meistern« abzusetzen, den Dominikanern, die die Meinung vertreten, die Einung geschehe im Intellekt (vgl. zu diesem Problemkreis S. 108,35-112,23 und Anm.). Wichtig ist der Gedanke, daß auch die Vernunft – als Seelenvermögen – Gott nicht fassen kann im »Meer seiner Unergründlichkeit«, das die Barmherzigkeit ist, da sie, wie die Liebe an die Qualifizierungen, an ihr Erkenntnisvermögen gebunden bleibt. Die Barmherzigkeit wird im folgenden mit dem Seelenfunken in Verbindung gebracht, dem Höchsten der Seele, dem Vernunft und Wille (Liebe) entspringen (ebenso S. 462,11f.). Eckhart spricht an dieser Stelle nicht vom Intellekt, den er an anderen Stellen mit Gott und dem Seelengrund gleichsetzt, sondern vom Intellekt als einem Vermögen der Seele.

92,23-29 *meister ⟨. . .⟩ wille]* Die Rede ist vom Seelenfunken. Zum ersten Meisterzitat vgl. Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima* c.27, zum zweiten Augustinus, *De trinitate* XIV c.8 n.11. Zum Seelenfunken siehe S. 32,26-36,5 und Anm.

92,29-32 *meister ⟨. . .⟩ sî]* Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* VI c.29 n.40. Das *Lehrsystem* übernimmt diese Meisterfrage und den Abschnitt bis S. 94,4 (ed. Greith, S. 170, 8-16; ed. Cadigan, S. 164,16-165,13).

94,4f. *übernatiurlich ⟨. . .⟩ von gnâden]* Die Gnade, die dem

Menschen von Gott in Christus zuteil wird, löst den Menschen aus der Naturordnung und überführt ihn in die Heilsordnung (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18).

PREDIGT 8

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (278rb) ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXII, S. 261-264. Heinrich von Erfurt hat die Predigt in seine Postille aufgenommen.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 98,17-20, 98,31-33 und 100,20-23.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 195f., S. 207f.; Largier, *Zeit*, S. 89-96; Sturlese, *Alle origini*, S. 75; Theisen, *Predigt*, S. 280-281; Zum Brunn, *Dieu n'est pas être*, S. 102f.; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 42.

Das Leitzitat der Predigt 2 Hebr. 11,37 steht in der Epistelperikope der folgenden Heiligenfeste: Fabian und Sebastian (20. Januar), Gordianus und Epimachus (10. Mai), Marcus und Marcellanus (18. Juni), Hippolytus und seine Gefährten (13. August). Liturgische Kriterien machen nach Theisen (*Predigt*, S. 280) den ersten Termin wahrscheinlich. Vgl. auch Pr. 33, deren Leitzitat derselben Perikope entstammt. Das Jesuswort, Matth. 5,11 und 10,22, das das Leitzitat ergänzt, wird im Laufe der Predigt nicht weiter thematisiert, bildet aber den Hintergrund der folgenden Erläuterungen, da es die eschatologische Beziehung *tôt – sælic* herstellt.

Den Ausgangspunkt der Predigt bildet die Auslegung des Worts *sie sint tôt*. Diese folgt der Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns: *sie sint tôt* bedeutet litteral, daß das Leben in dieser Welt ein Ende hat, allegorisch, daß uns die irdischen Mühen keine Furcht einflößen sollen, da sie zu einem Ende kommen werden. Im Hinblick auf den dritten Aspekt, den moralischen Sinn, meint dies, daß der Mensch sich so gleichmütig verhalten solle, wie wenn er schon tot wäre; im Hin-

blick auf den anagogischen, eschatologischen Sinn, daß der Tod, der Verlust des Lebens, das Sein schenkt, das in sich Leben und Erkennen birgt (S. 96,6-26). – Diesem vierten Punkt gilt die Aufmerksamkeit der folgenden Ausführungen. Die Predigt erörtert vorerst das Verhältnis von Leben, Erkennen und Sein und entscheidet sich zugunsten der Priorität des Seins. Diesem entspringen Leben und Erkennen. Das geschieht im Tod der Märtyrer, den Eckhart im Rahmen des traditionellen Motivs der *mors mystica* (»mystischer Tod«) deutet: Berührt den Menschen weder Liebe noch Leid, stirbt er also dieser Welt ab, gewinnt er das ewige Leben, in dem Leben, Sein und Erkennen identisch sind. Dies ist der Fall, wenn Leben und Erkennen auf ihren Ursprung zurückgeführt und von der irdischen zeitlichen und diskursiven Entfaltung befreit sind. Solche Befreiung ist als Läuterung zu denken, die sich in der Einheit von Körper und Seele in drei Schritten vollzieht: Die Seele hat das Vermögen, das in den Sinnen Zerstreute in sich zu einen, in der Tugendhaftigkeit sich im Licht der Vernunft über das Vielfältige zu erheben, schließlich sich gänzlich von den irdischen Zwecken zu lösen. – Es geht Eckhart hier darum, den moralischen Aspekt seiner Schriftauslegung (die Läuterung) mit dem anagogischen bzw. eschatologischen (der Einheit von Sein, Leben und Erkennen) in Übereinstimmung zu bringen (S. 96,26-102,31).

96,6f. *daz meinet]* Der Aufbau der vorliegenden Predigt folgt der mittelalterlichen Hermeneutik des vierfachen Schriftsinns, die bei der Schriftauslegung einen litteralen, einen allegorischen, einen moralischen und einen anagogischen Sinn unterscheidet. Zum Schriftverständnis und zur Hermeneutik Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27.

96,8-10 *Augustînus ⟨. . .⟩ êwic]* Auf welche Stelle sich Eckhart hier bezieht, ist unklar. Der Gedanke selbst ist ein Leitgedanke Eckharts, insofern die zeitliche Entfaltung der Kreatur gezeichnet ist vom mühevollen Weg hin zu seiner

Erfüllung, während die Erfüllung selbst als göttliche Fülle zeitlos und ewig ist (vgl. Anm. 406,31-408,26).

96,14f. *meister ‹. . .› berüeren]* Eckhart bezieht sich auf die aristotelische Vorstellung der Inkorruptibilität des Himmels. Vgl. Aristoteles, *De generatione et corruptione* I t.45 (I c.6 323a). Vgl. S. 42,28.

96,15f. *himelisch mensche]* Siehe S. 88,20 und Anm. Zum folgenden Gedanken, daß die Seele über den Himmel erhaben sei, vgl. S. 574,33-576,23 und Anm.

96,17-23 *meister ‹. . .› geviele]* Das Meisterzitat ist nicht zu identifizieren. Derselbe Gedanke begegnet bei Pfeiffer, Pr. I, S. 10,14-24.

96,24f. *Grêgôrius ‹. . .› werlt]* Zum Gregoriuszitat und zum Gedanken der *mors mystica* siehe S. 482,12-17 und Anm.

96,27 *tôt ‹. . .› wesen]* Die Rede ist vom Sein, das sie in Gott haben (vgl. Anm. 18,2-9).

96,27-98,2 *meister ‹. . .› irret]* Vgl. Albertus Magnus, *De generatione et corruptione* I tr.1 c.25. Zu den Grundzügen der Naturphilosophie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

98,5-13 *meister ‹. . .› leben]* Eckhart bezieht sich wahrscheinlich auf die Ausführungen von Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.5 § 3, zur Triade *esse – vivere – intelligere*, die in den Kommentaren dazu von Albertus Magnus (c.5 n.5-9) und Thomas von Aquin (c.5 lect. 1) erläutert werden. Vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.4 a.2 und *Summa contra gentiles* I c.28. Eckhart erläutert das Verhältnis der drei Begriffe *In Ioh.* n.63: *Secundo sciendum quod alius est ordo istorum in abstracto, puta cum dicimus esse, vivere, intelligere; alius in concreto, puta cum dicimus ens, vivens, intelligens. In abstracto enim esse est perfectius inter tria. Ipsi enim esse nullus modus sive perfectio essendi deesse potest. Quomodo autem aliquid deesset per esse? Sed potius deest per non-esse vel abesse. Pari ratione vivere est nobilius intelligere. In concreto vero opposito modo se habet: ens enim infimum tenet locum, vivum secundum, intelligens tertium sive supremum. Et est ratio: nam in concreto sunt participantia. Omne autem participans ut sic nudum et imperfectum est ex se ipso. Propter quod primo*

participat ex sui imperfectione in imperfectiori gradu participationis, et plus sapit naturam imperfecti. Hinc est quod res creata primo est ens, perfectius est vivens, postremo et supremo est intelligens. Sic ergo intelligens perfectius est quam ens, eo quod includit ens. Similiter et vivens perfectius est quam ens, eo quod ipsum includat. Est ergo vivens perfectius quam ens, non quia vivens, sed ratione esse quod includit. (»Zweitens muß man wissen, daß zwischen ihnen eine andere Ordnung ist, wenn wir sie abstrakt nehmen und sagen: Sein, Leben, Denken; eine andere, wenn wir sie konkret nehmen und sagen: Seiendes, Lebendes, Denkendes. Denn abstrakt genommen ist das Sein das Vollkommenere unter den dreien. Denn dem Sein selbst kann keine Weise oder Vollkommenheit des Seins fehlen. Wie könnte auch etwas kraft des Seins fehlen? Vielmehr fehlt etwas infolge Nichtseins oder Fernseins. Aus dem gleichen Grunde ist das Leben edeler als das Denken. Konkret genommen verhalten sie sich aber umgekehrt: denn das Seiende nimmt den niedersten Platz ein, das Lebendige den zweiten, das Denkende den dritten oder obersten. Der Grund ist der: konkret genommen sind sie Teilhabendes. Alles Teilhabende aber ist als solches bloß und aus sich unvollkommen. Deshalb ist es auf Grund seiner Unvollkommenheit zuerst teilhabend in einem unvollkommeneren Grade der Teilhabe und schmeckt mehr nach der Natur des Unvollkommenen. Daher ist ein geschaffenes Ding auf der ersten Stufe seiend, auf einer vollkommeneren lebend, auf der letzten und obersten denkend. So ist also das Denkende vollkommener als das Seiende, weil es das Seiende einschließt. Desgleichen ist auch das Lebende vollkommener als das Seiende, weil es dieses einschließt.«) In der *Quaestio Parisiensis I* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 546,5-13) scheint Eckhart die in der vorliegenden Stelle und im Zitat aus dem *Johanneskommentar* getroffene Unterscheidung zu verwerfen. Ist dies als Indiz zu lesen, daß zwischen den *Quaestiones Parisienses* und dem *Johanneskommentar* sowie der vorliegenden Predigt eine Wende im Denken Eckharts, eine erneute Hinwendung zur ontologischen Fassung des Gottesbegriffs stattgefunden hat? Ein Wechsel der Perspektive

ist wahrscheinlicher: Eckhart meint hier, wenn er vom Sein spricht, die *puritas essendi*, die in der *Quaestio Parisiensis I* mit dem Erkennen identifiziert wird. Dafür spricht auch, daß er im *Johanneskommentar* an anderer Stelle den Begriff des Lebens höher stellt als den des Seins: Er betont dort im Anschluß an Joh. 1,4, daß das Sein der Dinge in ihrer Ursache – welches Sein nach der Weise der Vernunft ist, deren Sein im Erkennen besteht – als Leben zu bezeichnen ist, während alles Sein der Dinge diesem Leben gegenüber sekundär ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 514,6-16 und S. 518,15-520,4; vgl. auch *In Gen. II* n.151 und oben S. 114,7-17).

98,14-20 *meister ⟨. . .⟩ wesen]* Die zwei Meisterzitate sind nicht mit Bestimmtheit zu identifizieren. Was Eckhart hier und im folgenden vorträgt, sind die Grundzüge seiner Seinslehre (vgl. Anm. 52,16-22).

98,17-20 *Got ⟨. . .⟩ wesen.] Proc. Col. II* n.114ff. (ed. Théry, S. 250f.). Der letzte Satz steht nicht in der Anklage, Eckhart merkt jedoch in der Antwort dazu an: *Quod autem idem articulus secundo dicit: Ego dico omnes creature sunt unum esse: Male sonat et sic falsum est.* (»Was aber der Artikel an zweiter Stelle sagt: daß ich behaupte, alle Kreaturen seien ein Sein, dies tönt übel und ist in dieser Form falsch.« Ed. Théry, S. 251.) Vgl. S. 52,16-22 und Anm.

98,20-25 *meister ⟨. . .⟩ wesen]* Die Meinung, von der sich Eckhart hier absetzt, begegnet im Rahmen der aus der spätantiken Philosophie entstehenden kosmologischen Modelle, die versuchen, platonische und aristotelische Elemente zu verknüpfen. Über die muslimische Philosophie – Avicenna, Averroes und Al Farabi – und aus dem Arabischen übersetzte Kompilationstexte wie die *Theologia Aristotelis* und den *Liber de causis* ist das Konzept von Intelligenzen, die sich als vermittelnde seinsverleihende Ursachen zwischen den ersten unbewegten Beweger und die bewegte Welt schieben, in die philosophischen Diskussionen des 13. Jahrhunderts eingedrungen. So formuliert der *Liber de causis* prop. 3: *causa prima causavit esse animae mediante intelligentia.* (»Die erste Ursache bewirkt das Sein der Seele mittels der Intelligenz.«)

Während im *Liber de causis* von einer Intelligenz die Rede ist, begegnet bei Al Farabi und Avicenna das Konzept eines zehnstufigen Emanationsschemas, das im näheren Umfeld Eckharts insbesondere von Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg (*De intelligentiis*) diskutiert wurde, wobei bereits Dietrich hinsichtlich der Existenz von Intelligenzen seine Zweifel anbringt (vgl. zum Hervorgehen der Intelligenzen aus Gott: *De intellectu* I c.11f.). Die Vorstellung von Intelligenzen verbindet sich innerhalb dieser Diskussionen – in der jüdischen Philosophie etwa bei Maimonides – mit den Engeln und im christlichen Bereich insbesondere mit der von Dionysius übernommenen Vorstellung der Engel und der Himmelshierarchie. Die methodischen Fortschritte besonders der quantifizierenden Naturwissenschaften und Astronomie werden die Vorstellung von Intelligenzen definitiv obsolet werden lassen. – Eckhart weist die vermittelnde Funktion von Intelligenzen (Thomas, *Summa theologica* I q.47 a.1 und q.110 a.1, in seiner Argumentation gegen Avicenna, *Metaphysica* IX c.3f., folgend) an verschiedenen Stellen seines Werks zugunsten einer klaren Unmittelbarkeit und Einheitlichkeit der Seinsverleihung zurück. Vgl. *In Gen. I* n.10, n.21 und n.117; *In Gen. II* n.205; *In Sap.* n.36; *Sermo XXXVI* n.365; unten S. 128,4-6. Eckhart begründet dies ontologisch, wenn er feststellt, Gott allein könne das Sein verleihen, denn das Sein komme nur ihm zu (vgl. Anm. 52,16-22; Bd. II dieser Ausgabe, S. 476,22-30). Siehe auch S. 208,3-17. Vgl. Thomas von Aquin, *De causis* lect. 3. Zum Hintergrund siehe Mojsisch, *Intelligenzen.* Zur Hierarchie des Oberen und Niederen vgl. Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

98,25f. *meister ‹. . .› geben]* Vgl. Thomas, *De causis* lect. 3.

98,27f. *Wesen ‹. . .› abeval]* Siehe S. 18,2-9 und Anm.

98,31-33 *Ez ‹. . .› gewan]* *Proc. Col. II* n.117f. (ed. Théry, S. 251f.).

100,1 *Daz snœdeste]* Der Gedanke, daß das Geringste, insofern es Sein hat, also insofern es überhaupt ist, dem Größten, insofern es ist, gleich sei hinsichtlich seines Seins, begegnet öfters, am schärfsten auf den Punkt gebracht in der

Wendung: *Tolle esse: non plus habet caelum quam musca.* (»Entfernst du das Sein, ist der Himmel nicht mehr als die Mücke.« (*In Sap.* n.177.) Vgl. S. 52,23f. und Anm., zum Hintergrund S. 18,2-9 und Anm.

100,6-10 *Augustînus ⟨. . .⟩ mittac]* Augustinus, *De Genesi ad litteram* IV c.23 n.40, c.24 n.41. Vgl. Anm. 12,28. Die Unterscheidung zwischen Morgenerkenntnis und Abenderkenntnis führt Eckhart im Anschluß an Augustinus öfter an, wobei er sie in der Regel nicht auf den Engel, sondern auf den Menschen bezieht: Erkennt der Mensch die Kreatur in ihrem eigenen kreaturhaften Wesen kraft seiner naturhaften Vernunft, wird dies als Abenderkenntnis, erkennt er sie aber in ihrem Grunde in Gott, wird dies als Morgenerkenntnis bezeichnet (Bd. II dieser Ausgabe, S. 326,23-29). Zur *matutina et vespertina cognitio* siehe auch Thomas, *Summa theologica* I q.58 a.6 ad 2. Demselben Sachverhalt gibt Eckhart mit dem Bild der zwei Antlitze oder der zwei Augen der Seele Ausdruck. Er bezieht sich dabei auf Augustinus und Avicenna (vgl. Anm. 122,22-31).

100,20-23 *Ich ⟨. . .⟩ abetuon] Proc. Col. II* n.117f. (ed. Théry, S. 251f.). Siehe S. 52,23f. und Anm. sowie S. 18,2-9 und Anm.

100,29-102,2 *bekennen ⟨. . .⟩ wesen ist]* Wie die Erkenntnis im Erkennen in den Ursprung (*principium*, *ratio*, Ursache) des Erkannten zurückgeht (vgl. *In Ioh.* n.9), muß das Leben in seinen Ursprung zurückkehren, wo es mit dem Sein eins ist. Dies geschieht nur im »Tod«, in der *mors mystica*, das heißt dort, wo alle differierenden Momente – wie der Text weiter unten ausführt: das Gegensätzliche, das Vielfältige, das Zeitliche der Welt – im Empfangen des Seins aufgehoben sind.

102,3 *meister]* Auf wen sich Eckhart bezieht, ist unklar.

102,4-8 *zît rüeren ⟨. . .⟩ wesen]* Eckhart hat Aristoteles oder Augustinus im Auge. Siehe S. 534,5 und Anm. sowie Anm. 406,31-408,26.

102,12-31 *meister ⟨. . .⟩ bestân]* Im *Liber parabolarum Genesis* (*In Gen. II*) bezieht sich Eckhart bei den Erklärungen zum vorliegenden Problem auf Avicenna (*De anima* I c.5):

Notandum quod homo id quod est per intellectum est. Sed quia intellectus hominis infimum locum tenet in regione intellectuali, sicut materia in corporalibus, ideo necessarium est ipsi intellectui humano adiutorium, sensitivum scilicet. Nam »sine phantasmate« accepto a sensu »non est intelligere« ⟨Aristoteles, *De memoria et reminiscentia* 449b31⟩ ⟨. . .⟩ *Et hoc Avicenna* ⟨. . .⟩ *dicit: »obligatio corporis cum anima« »est propter hoc, ut perficiatur intellectus contemplativus et sanctificetur et mundetur«*. (»Es ist zu bemerken, daß der Mensch das, was er ist, durch den Verstand ist. Weil aber der Verstand des Menschen im geistigen Bereich ebenso die unterste Stelle einnimmt wie die erste Materie im ⟨Bereich der⟩ körperlichen Wesen, bedarf er der Hilfe des Sinnesvermögens. Denn ›ohne das‹ von den Sinnen aufgenommene ›Vorstellungsbild gibt es kein Denken‹. ⟨. . .⟩ Das sagt auch Avicenna ⟨. . .⟩: ›die Verbindung zwischen Leib und Seele dient dazu, daß der betrachtende Verstand vervollkommnet, geheiligt und gereinigt werde‹.« *In Gen. II* n.113.) Was Eckhart als Läuterung und Reinigung beschreibt, sind drei Prozesse, die vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Vielfältigen zum Einen führen: Die Sammlung der Sinneseindrücke im *sensus communis*, der die fünf verschiedenen Sinne auf einen Punkt bringt (vgl. *In Gen. II* n.203; Pfeiffer, Pr. II, S. 13,16ff.), das Wirken der Tugend, das über den Willen zur Lauterkeit der Vernunft führt, in der es keine Gegensätze mehr gibt (*In Gen. II* n.99), schließlich die Lauterkeit der Seele selbst, die nicht mehr am Irdischen festhält. Zum Verhältnis von Leib und Seele siehe S. 88,24f. und Anm., zu den Seelenkräften S. 108,35-112,23 und Anm., zum Verhältnis der Seelenkräfte zum Seelengrund S. 118,19-120,6 und Anm.

PREDIGT 9

Der Text ist in vier Hss. und im BT (286va) ganz, in sieben Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXIV, S. 267-272; *Par. an.*, Pr. 33, S. 73-77; Jostes, Pr. 31,

S. 25-28. Nikolaus von Landau hat einzelne Textstücke in seine Predigt *Novum faciet dominus* eingebaut. Auch das *Lehrsystem* enthält drei Textstücke (siehe die Anm. 104, 28-106,1, 110,27-31 u. 112,6-8 und 116,3-7). Die vorliegende Predigt, die als »Schlüsselpredigt« (Ruh, *Meister Eckhart*, S. 70) des *Par. an.* betrachtet werden darf, erweckt den Eindruck, daß sie einem gebildeten Publikum – vielleicht den Mitbrüdern im Erfurter Kloster – vorgetragen wurde. Sicherlich verweist die Predigt in ihrem gedanklichen Gehalt in die Nähe der *Quaestiones Parisienses*. Sie dürfte, wie die Pr. 70, nicht lange nach der Rückkehr Eckharts von seinem ersten Pariser Magisterium gehalten worden sein (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 108,12-15.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 96, S. 102, S. 196, S. 236, S. 243; Conticello, *La dottrina*, S. 65f.; Flasch, *Die Intention*, S. 313; Haas, *Nim din*, S. 35ff., S. 48ff.; Imbach, *Deus*, S. 162ff., S. 193ff.; Libera, *Introduction*, S. 135; Ruh, *Meister Eckharts Pariser Quaestionen*; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 63-71; Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption*, S. 68f.; Theisen, *Predigt*, S. 257-258; Wéber, *Eckhart*, S. 82; Welte, *Meister Eckhart*, S. 96ff., S. 198f.; Witte, *Vorsmak*, S. 175f., S. 182; Zum Brunn, *Le problème*, S. 395f.; Zum Brunn, *Maître Eckhart*, S. 656; Zum Brunn, *Dieu n'est pas être*, S. 93-100; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 105, S. 167f.

Das Leitzitat Jes. Sir. 50,6f. ist der Epistel des Festes des hl. Augustinus entnommen.

Die letzten zwei Worte des Leittexts bilden die Grundlage der Ausführungen, die den ersten und längsten Teil der Predigt ausmachen. Die Wendung *tempel gotes* führt zu den zwei Fragen: Was heißt »Gott« und was »Tempel Gottes«? Im Anschluß an eines der drei angeführten Meisterzitate aus dem *Liber XXIV philosophorum* wird Gott als das gefaßt, was wohl in allen Kreaturen ist und diesen das Sein verleiht, gleichzeitig aber als der Ursprung, der das Sein verleiht, über dem Sein steht. Insofern Gott Eins ist, unterscheidet er sich

von den Dingen wie das ›Nu‹, das alle Zeit umfaßt, sich von der Zeit unterscheidet. Dasselbe wird auch hinsichtlich seines Wirkens festgehalten: Dieses ist wohl in der Kreatur gegenwärtig, anders als das Wirken der Kreatur aber weiselos, das heißt in seinem Wirken nicht bestimmbar. Damit – hebt der Prediger hervor – ist Gott das Sein jedoch nicht abgesprochen, sondern im Sinne einer hyperbolischen Rede überhöht. Lassen sich die Kategorien, in denen das Sein der Dinge gefaßt wird, auch nicht auf Gott anwenden, so nicht, weil er ihrer ermangelte, sondern weil er sie in ununterschiedener Weise in sich enthält. Gottes Wesen entzieht sich aller kategorialen Bestimmung, obwohl er in sich alles enthält. Diese negative Theologie ist auch auf die Bestimmung Gottes als Gutsein zu beziehen, da das Gutsein selbst vom Sein abhängt, also hierarchisch darunter anzusetzen ist. Doch auch das Gutsein ist Gott nicht im Sinne abzusprechen, daß er dessen entbehrte, sondern weil er es als das umfaßt, was er ist: der, der das Seine mitteilt und in dieser Mitteilung des Seins das Gutsein selbst ist (S. 104,7-108,31). Vor dem Hintergrund dieser Ablösung des Gottesbegriffs von der Bestimmung als Sein oder als Gutsein kann die Wendung *tempel gotes* verstanden werden. *Tempel* ist die Vernunft, in der sich Gott in sich erkennt – über allem Sein und allem Gutsein. So ist es denn auch im Gefüge der Seelenvermögen des Menschen die Vernunft, die sich Gott eint. Eckhart setzt sich hier von der franziskanischen Position ab, die den Willen der Vernunft vorzieht. Wie im Falle des Seins und des Gutseins liegt für Eckhart das Problem auch hier: Wille und Liebe nehmen Gott als Gutsein wahr, können sich also nicht befreien von der Qualifizierung des Göttlichen und bleiben so immer einer Mittelbarkeit verhaftet, die nur die Vernunft zu unterlaufen vermag. Sie ist der Ort, wo sich Gott spiegelt, und zwar der Gott in seiner Gegenwärtigkeit jenseits aller Qualifizierung (S. 108,32-112,23).

Der Bezug der Vernunft zu Gott wird in den folgenden zwei kürzeren Teilen der Predigt präzisiert. Eckhart kommt hier wieder auf den Leittext zurück, um zwei Elemente her-

auszugreifen, die die entwickelte Argumentation weiterführen: Das *bîwort »als«* läßt die Stellung des Menschen zu Gott charakterisieren. Wie die Venus der Sonne immer gleich nah ist, soll der Mensch – das *bîwort* – Gott – dem *wort* (Joh. 1,1) – immer gleich gegenwärtig sein. Dasselbe läßt auch die Auslegung von *mâne* (»Mond«) erkennen. Am stärksten ist der Mond – als Ursache der Flut – wenn er voll ist, das heißt, wenn er der Sonne am nächsten steht. Im selben Sinne ist die Seele stark, wenn sie unmittelbar bei Gott ist und sein Licht in der Vernunft empfängt, wenn sie *bîwort* beim *wort* ist (S. 112,24-114,24). Mit der Entfaltung einer letzten, worttheologischen Ebene schließt Eckhart die Predigt: Er unterscheidet das Wort der Schöpfung vom Wort des Denkens und Vorstellens und schließlich vom Wort innerhalb des trinitarischen Geschehens. Diesem gilt die Aufmerksamkeit: Das Wort ist immer im Vater, auch wenn es immer aus diesem hinaustritt.

Eckhart identifiziert es mit der Vernunft – Augustinus: *intellectus* – Sohn, *memoria* – Vater, *voluntas* – Geist –, deren Wirken er vom kreaturhaften Wirken unterscheidet. Die Vernunft bleibt in sich, wirkt in sich, ohne nach außen zu treten. In dieser Hinsicht soll der Mensch *bîwort* werden, das heißt assimiliert an das Geschehen, in dem Gott selig ist, an die Wortgeburt in ihm also, die die Geburt des Sohnes ist (S. 114,25-116,7).

Es geht Eckhart hier darum, den Menschen nicht wie an anderen Stellen des Werks primär ontologisch an Gott zurückzubinden, sondern ihn qua Vernunft dem Geschehen der Geburt des Sohnes innerhalb der Gottheit und ihrer trinitarischen Entfaltung zu assimilieren. Darauf zielt die hier radikal eingesetzte negative Theologie, die Gott das Sein und das Gutsein abzusprechen sucht, um das Wortgeschehen als Kern einer Einheit von Mensch und Gott freizulegen, die sich der menschlichen Vernunft mitteilt.

104,9 *Vierundzweinzic meister]* Eckhart bezieht sich auf den bei ihm erstmals so genannten *Liber XXIV philosopho-*

rum, eine wohl zwischen 1210 und 1230 in Toledo entstandene Sammlung von Kernsätzen über Gott, die möglicherweise zurückgeht auf den verlorenen aristotelischen Traktat *De philosophia*. Vgl. Hudry, *Introduction*. Eckhart zitiert den *Liber XXIV philosophorum* an den folgenden Stellen: *In Ioh*. n.220; *In Exod*. n.35; *In Eccli*. n.51; *In Sap*. n.90; *Sermo VI/1* n.53.

104,11-17 *Der eine ⟨. . .⟩ bekantnisse]* Nur der dritte Satz läßt sich eindeutig identifizieren. *Liber XXIV philosophorum* prop. 20: *Deus est, qui solus sui intellectu vivit*. (»Gott ist etwas, das nur durch sein Erkennen ist.«) Die anderen beiden Sätze entsprechen wohl gewissen Aussagen des *Liber*, sind jedoch zu ungenau zitiert, als daß man sie auf bestimmte Sätze beziehen könnte.

104,19-24 *got ⟨. . .⟩ sîn]* Der hier und auch S. 106,17f. geäußerte Gedanke, Gott stehe über dem Sein, überrascht im Kontext der Seinslehre des zweiten Pariser Magisteriums (siehe dazu Bd. II dieser Ausgabe, S. 472,15 und Anm.), jedoch nicht im Lichte der Lehre der *Quaestiones Parisienses*. Die vorliegende Predigt wird denn auch in ihrer Nähe anzusiedeln sein. Der Gedanke wird verständlich, wenn man den Begriff *wesen* auf das Sein der Kreatur bezieht, das als dies und jenes, also innerhalb von Zeit und Ort als *ens hoc et hoc* ausdifferenziert ist und sich so von Gott unterscheidet. Dieser ist präsent in der Kreatur, insofern sie überhaupt ist, unterscheidet sich jedoch gerade dadurch von den Kreaturen, daß er das Selbe in allen Kreaturen, also – in Anlehnung an Formulierungen von Augustinus (vgl. *Confessiones* III c.6) – das Eine in allem und zugleich über allem ist (*In Eccli*. n.54; *In Sap*. n.135; *In Gen. I* n.166; unten S. 338,14-22 und Anm. 496,5-19. Ebenso: Seuse, ed. Bihlmeyer, S. 178,11f.), während die Kreatur der Differenzierung in Zeit und Ort unterliegt und dadurch immer unterschieden und bestimmt ist (vgl. S. 108,21-28). Im Gedanken der Einheit, die – paradox – in und über dem Seienden ist, im Konzept der Einheit von *distinctio* und *indistinctio* und in der Definition *Deus indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur* (»Gott ist

etwas Ununterschiedenes, das sich durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet.« *In Sap.* n.154; vgl. zur *indistinctio*: *Sermo IV/1* n.28; *In Exod.* n.58, n.113 und n.117; vgl. auch Anm. 72,16-21) greift Eckhart – wie vor ihm unter anderen Augustinus und Eriugena – ein neuplatonisches Philosophem auf, das er in wirkungsgeschichtlich bedeutender Form entfaltet: Gott ist in sich Eins und ununterschieden, da sich in ihm kein Anderes, keine Differenz denken läßt, und durch diese Ununterschiedenheit in sich unterscheidet er sich von der in Zeit und Zahl und Ort entfalteten Kreatur; als Ursprung ist er aber auch von der Kreatur nicht verschieden, insofern er als das Sein in allem ist, während sich die Kreatur durch ihre Unterschiedenheit – ihre Entfaltung in Zeit, Zahl und Ort – von der Ununterschiedenheit Gottes, ihres Ursprungs unterscheidet. Das Geschaffene ist als solches unterschieden vom Einen: *Hoc ipso enim quod creatum est, distinctum est, et quod distinctum est, inaequale est et multum. Creatum enim hoc ipso quod descendit ab uno et ab indistincto, cadit ab uno et cadit in distinctionem et per consequens in inaequalitatem. E converso increatum, quia a nullo cadit nec descendit, propter hoc manet et stat in fontalitate unitatis, aequalitatis et indistinctionis.* Trotzdem ist das Eine und Ununterschiedene auch im Geschaffenen gegenwärtig: *Sequitur etiam quod omne creatum est aliqualiter unum, aequale et indistinctum. Ratio ⟨. . .⟩ est, quia superius semper afficit secundum se ipsum omne suum inferius et ab ipso in nullo vice versa afficitur ⟨. . .⟩. Igitur deus creator afficit omne creatum sua unitate, sua aequalitate et sua indistinctione, secundum illud Procli: »omnis multitudo participat aliqualiter uno«, et omne divisum ab aliis est indivisum in se.* (»Eben dadurch, daß etwas geschaffen ist, ist es unterschieden, und dadurch, daß es unterschieden ist, ist es ungleich und vieles. Denn durch seinen Abstieg vom Einen und Ununterschiedenen fällt das Geschaffene vom Einen ab und fällt in Unterschiedenheit und folglich in Ungleichheit. Umgekehrt bleibt das Ungeschaffene ständig im Quellgrund der Einheit, Gleichheit und Ununterschiedenheit, da es weder Abfall noch Abstieg kennt.« »Es folgt aber auch, daß jedes Geschaffene irgendwie

eines, gleich und ununterschieden ist. Der Grund ⟨. . .⟩ ist der, daß das Obere seiner Natur entsprechend immer alles ihm Untergeordnete bestimmt, aber von diesem in nichts bestimmt wird ⟨. . .⟩. Gott der Schöpfer bestimmt also alles Geschaffene durch seine Einheit, seine Gleichheit und seine Ununterschiedenheit, nach dem Wort des Proclus: ›Alle Vielheit hat irgendwie am Einen teil‹. Alles, was von anderen geschieden ist, ist ungeschieden in sich selbst.« (*In Sap.* n.38f. Das Procluszitat steht in der *Elementatio theologica* prop. 1.) Nikolaus vom Kues hat am Rand zu *In Sap.* n.154 notiert: *nota quomodo deus sua indistinctione distinguitur.* (»Merke an, daß sich Gott durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet.«) Er hat den Gedanken unter anderem in der *Apologia doctae ignorantiae* (ed. Gabriel, S. 562f.) und in *De visione Dei* c.17 (ed. Gabriel, S. 170, S. 172) im Zusammenhang mit dem Gedanken der Einheit Gottes aufgegriffen. Auch Seuse bezieht sich im *Büchlein der Wahrheit* auf diese Stelle (ed. Bihlmeyer, S. 355,2) zurück.

Eckhart führt hier weiter den in der mittelalterlichen Theologie vielzitierten Satz des Johannes Damascenus an: *Est enim deus pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae* (»Gott ist nämlich ein Meer unendlicher und folglich ununterschiedener Substanz«, *In Sap.* n.154; vgl. dazu: *In Exod.* n.24; *In Ioh.* n.502. Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* I c.9) und versteht im selben Denkzusammenhang das Eine als *plenitudo esse* (*Sermo XXIX* n.298), also als Fülle des Seins, die in seinem Denken auf die »Fülle der Zeit« (siehe Anm. 406,31-408,26) zu beziehen ist, welche Einung im eschatologischen Sinne verspricht (*In Sap.* n.26 und n.37; Pr. 8, unten S. 102,25f.). Vgl. zu diesem Problemkreis: Beierwaltes, *Identität*, S. 97ff. und S. 116f. (zur Verbindung Eckhart-Cusanus); Beierwaltes, *Platonismus*, S. 61ff. – Die hier entwickelte Argumentation zielt auf die weiter unten folgende Feststellung, Gott stehe in mehrfacher Hinsicht über dem Sein (S. 106,17-110,6): Als Schaffender, insofern er in seinem Wirken nicht an eine bestimmte Seinsweise gebunden ist (S. 106,17f.), als Schöpfer, insofern er der Grund des

Seins ist (S. 106,18f.), als Gott, insofern er unfaßbar, das heißt unnennbar ist (S. 106,22f.). Daraus folgt denn auch, daß Gott über dem Gutsein steht (S. 108,10-15), und nicht der auf das Gutsein bezogene Wille, sondern allein die Vernunft als sein *tempel* im Menschen betrachtet werden kann (S. 108,32-110,6).

104,24-28 *meister ⟨. . .⟩ glide]* Vgl. dazu die Diskussion der Frage bei Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.76 a.8 und *Summa contra gentiles* II c.72, der wie Eckhart die Analogie herstellt zwischen der Präsenz Gottes in den Dingen und der Gegenwart der Seele in allen Teilen des Körpers: *Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita deus totus est in omnibus et singulis.* (»Daher ist Gott ganz in allem und in allen Dingen, wie die Seele ganz in jedem Teil des Körpers ist.« *Summa theologica* I q.8 a.2 ad 3.) Das heißt, daß die Seele – wie Gott der Kreatur gegenüber – vor, in und über der Entfaltung der Seelenkräfte (S. 378,19-23) eins ist in allen Gliedern (Bd. II dieser Ausgabe, S. 68,4-13 und S. 470,20-28) und über allen Gliedern. Sie verliert nichts beim Verlust eines Körperteils (*In Sap.* n.135). Weiter wird ausgeführt, daß die Kräfte der Seele und die Glieder des Körpers ihr Sein unmittelbar von der Seele empfangen, wie die Heiligen ihre Gottförmigkeit unmittelbar von Gott bzw. die Kreatur ihr Sein unmittelbar vom Schöpfer (*In Ioh.* n.395 und unten S. 398,30-400,5). Diese Verleihung des Lebens durch die Seele ist unmittelbar, das heißt nicht über die Vermittlung einer Instanz, des Herzens, zu denken (Bd. II dieser Ausgabe, S. 172,17-22 und S. 180,14ff.). Vgl. weiter die folgenden Stellen, wo Eckhart die Gegenwart der Seele in allen Teilen des Körpers hervorhebt: *In Exod.* n.92, *Sermo LV* n.556 sowie Bd. II dieser Ausgabe, S. 68,4-8 und S. 470,20-28. Die entscheidende Bedeutung des Herzens für das Leben des Körpers streicht Eckhart heraus, ohne dem Herzen jedoch hinsichtlich der Seele eine besondere Stellung zuzugestehen: Das Herz ist Ursprung aller Bewegung des Körpers, wie der Himmel, die äußerste Sphäre Ursprung aller Bewegung ist. Vgl., neben der vorliegenden Stelle, insbesondere die Pr. 81, Bd. II dieser Ausgabe,

S. 176,10-16 (Analogie Herz-Himmel, d. h. Mikrokosmos-Makrokosmos), und Maimonides, *Dux neutrorum* I c.71. Zum Verhältnis Körper-Seele siehe weiter S. 88,24f. und Anm.; zur Präsenz Gottes in allen Dingen siehe S. 496,5-19 und Anm.

104,28-106,1 *Nime ⟨. . .⟩ was]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 169,13-19; ed. Cadigan, S. 179,3-14). Zu Eckharts Begriff der Zeit und des *nû* vgl. Anm. 406,31-408,26.

106,2-6 *meister ⟨. . .⟩ ende]* Siehe S. 104,11-17 und Anm.

106,7f. *Bernhart ⟨. . .⟩ wîse]* Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo* c.1 n.1 und c.6 n.16. Zum Ausdruck *wîse âne wîse* vgl. S. 46,7-19 und Anm.

106,15f. *dinc ⟨. . .⟩ wesen]* Vgl. *In Ioh.* n.322 und *In Exod.* n.28.

106,17 *Got ⟨. . .⟩ über wesene]* Siehe S. 104,19-24 und Anm.

106,20-31 *Grobe meister ⟨. . .⟩ gewalt]* Der Meinung, Gott sei das Sein, stellt Eckhart seine radikale negative Theologie und den Gedanken der Priorität des Intellekts gegenüber, der jedoch nicht darauf abzielt, Gott das Sein abzusprechen, sondern es ihm in einem spezifischen Sinn zuzusprechen, insofern er gleichzeitig Grund des Seins, Sein und seinsverleihender Grund ist. Bei den Meistern, von denen Eckhart sich absetzt, handelt es sich um die Franziskanertheologen Gonsalv von Spanien und seinen Schüler Johannes Duns Scotus, von denen sich Eckhart auch in der *Quaestio Parisiensis I* distanziert (vgl. Bérubé, *Le dialogue*; Wéber, *Eckhart et l'ontothéologisme*, S. 81f., und den Kommentar zur genannten *Quaestio*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 869-876). Der Verweis auf diese Diskussion mag dafür sprechen, daß die vorliegende Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium (1302/03) entstanden ist. – Zum Augustinuszitat vgl. Augustinus, *De trinitate* V c.1 n.2. Zum Gedanken, wer glaube, Gott erkannt zu haben, und dabei etwas erkenne, erkenne Gott nicht, vgl. Anm. 654,5. Zum Verhältnis von Kupfer und Gold siehe S. 608,26-610,6 und Anm.

106,32-108,9 *Kleine meister ⟨. . .⟩ in gote]* Gemeint sind die

Magister der Artistenfakultät, die im Rahmen des Unterrichts der *Artes liberales* die aristotelische Kategorienlehre zu erklären hatten. Die zehn Kategorien lassen sich nicht auf Gott beziehen wie auf die Kreaturen, denn Gott ist Eins, also nicht in der Weise der Kreatur differenziert, umfaßt gleichzeitig aber auch alles – als *actualitas omnium actuum* – und hebt so alle kategoriale Differenzierung in sich auf (vgl. *In Exod.* n.62). Was sich im Seinsgefüge der Schöpfung in Zeit und Raum hierarchisch entfaltet – hinsichtlich des Seins: Substanz als höchste, Relation als niedrigste Kategorie (vgl. *In Eccli.* n.10, *In Exod.* n.34, *In Ioh.* n.198) – ist in Gott gleich, das heißt urbildhaft in einer nicht hierarchischen und trotzdem alle Formen umfassenden Weise gegenwärtig. Deshalb ist in Gott das Urbild des Engels, des Menschen und der Mücke gleich.

108,10-12 *Got ‹. . .› güete]* Insofern Gott vom Sein unterschieden werden muß, muß er auch vom Gutsein unterschieden werden, denn dieses ist das Sichverströmen des Seins und insofern dem Sein untergeordnet (S. 112,4-14). Zum Verhältnis von Sein und Gutsein vgl. Anm. 50,1f.

108,12-15 *Got ‹. . .› hieze]* *Proc. Col. II* n.127f. (ed. Théry, S. 259). *Gutachten* a.5 (ed. Pelster, S. 1112). *Bulle* a.28 (Appendix a.2; vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 91ff.). Zur negativen Theologie Eckharts siehe Anm. 72,16-21.

108,17 *guot ‹. . .› gemeinet]* Die Bestimmung des Guten als das, was sich mitteilt bzw. verströmt, begegnet bei Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.8 § 6 und im *Liber de causis* prop. 21. Das Sein Gottes besteht in der Selbstmitteilung und ist insofern Gutsein. Demgegenüber ist die Kreatur dadurch charakterisiert, daß sie aus sich selbst heraus ihr Sein nicht mitzuteilen vermag (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 10,16-19). Zum Hintergrund vgl. Beierwaltes, *Denken*, S. 412f. Diese Bestimmung Gottes als sich verströmendes Gutsein liegt Eckharts Formulierung zugrunde, daß Gott sich dem Menschen, der sich ihm öffne, mitteilen müsse (vgl. Anm. 50,1f.).

108,21-24 *Got ⟨. . .⟩ andern]* Vgl. *Sermo VI* n. 53: *Secundo nota quod omne commune, in quantum commune, deus, et omne non commune, in quantum non commune, deus non est, sed creatum est.* (»Zweitens bemerke: alles Umfassende, soweit es umfassend ist, ist Gott, und alles nicht Umfassende, soweit es nicht umfassend ist, ist nicht Gott, sondern geschaffen.«) Gott ist charakterisiert durch seine Ununterschiedenheit von allem, während die Kreatur sich in je spezifischer Weise unterscheidet. Vgl. Anm. 104,19-24.

108,35-112,23 *Vernünfticheit ⟨. . .⟩ bekennet]* Die Argumentation, die Eckhart hier führt, setzt die Vernunft ab vom Sein: Gott ist in seinem Innersten Vernunft, während das Sein nur *vorbürge* ist. Er scheint hier also die Geltung der These *esse est deus* zu verneinen und, wie an zentraler Stelle in der *Quaestio Parisiensis I*, aber auch an vielen anderen Stellen seines Werks, das Sein der Gottheit in deren Intellektualität zu verankern (vgl. dazu Bd. II dieser Ausgabe, Überblickskomm. S. 869-876). Doch ist das hier vorrangig behandelte Problem nicht dieses. Im vorliegenden Abschnitt geht es Eckhart vielmehr um die Frage, ob dem Willen oder der Vernunft im Blick auf die Einung mit Gott Priorität einzuräumen sei. Er greift damit eine umstrittene Frage auf, die vor allem zwischen den Dominikanern, die für die Priorität des Intellekts eintraten, und den Franziskanern, die für die Priorität des Willens eintraten, diskutiert wurde. Von Eckharts eigener Stellungnahme in diesen Diskussionen zeugen die *Quaestiones Parisienses* und die in einer Quaestio Gonsalvs von Spanien verzeichneten *rationes Eqardi.* Der Disput mit Gonsalv – und wohl auch mit dessen Schüler Duns Scotus –, den Eckhart bereits S. 106,20-24 erwähnt hat und auf den er auch sonst Bezug nimmt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 56, 12f.), ist denn auch hier gemeint: Der *meister in einer andern schuole* (S. 110,34) ist zweifellos der Franziskanermagister Gonsalv von Spanien (vgl. dazu: Bd. II dieser Ausgabe, Überblickskomm., S. 869-876).

Es geht Eckhart hier nicht darum, Gott das Sein abzusprechen. Er will vielmehr, wie in der *Quaestio Parisiensis I*,

Gottes Intellektualität hervorheben und Gott dadurch von aller Verwechselbarkeit mit dem Sein der Kreatur befreien. Gott ist als reine Intellektualität, der Aufstieg der Seele als rein intellektueller, das heißt als geistiger Aufstieg zu verstehen. Das Verständnis dieses Aufstiegs setzt einen Blick auf Eckharts Vorstellung von der Seele voraus: Eckhart geht aus von der mittelalterlichen Psychologie, die auf dem Begriff der Vermögen der Seele (*potentiae*, *krefte*) aufbaut. Dabei ist vorerst zu unterscheiden zwischen äußeren, auf Körperliches bezogenen Vermögen, und inneren, auf Geistiges bezogenen Vermögen. Diese beiden Bereiche bilden, wie Eckhart immer wieder betont, zusammen eine Einheit, die als Einheit von Leib und Seele, als Einheit des Menschen zu verstehen ist, dessen formgebendes Prinzip die Seele als Einheit, das *esse animae* ist. Es sind denn auch in der Überformung der Seelenvermögen durch Gott immer alle Seelenvermögen miteinbezogen, auch wenn die Vernunft dabei den zentralen Fokus bildet (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 66,10-25 und S. 446,33-448,21). Die Dissoziation von äußeren und inneren Kräften ist also nicht als Dualismus mißzuverstehen (vgl. Anm. 88,24f.), sondern als Entfaltung einer Einheit zu begreifen, deren wesentliches Prinzip der Seelengrund bildet (der in naturhafter Hinsicht geschaffen, in gnadenhafter Hinsicht ungeschaffen ist, vgl. Anm. 32,26-36,5).

So stellt sich denn die Frage nach dem Verhältnis der Seele zu den Seelenvermögen: Diese sind im Bezug zueinander hierarchisch gestuft und geordnet, im Bezug auf die Seele bzw. den Seelengrund hingegen je unmittelbar (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 608,4-13). Insofern die Seele die Gnade empfängt, bezieht sich dies nach Eckhart auf den Grund, das Einheitsprinzip der Seele, also das *esse animae* selbst (Bd. II dieser Ausgabe, S. 610,5f.). Vor diesem Hintergrund ist die kreaturhafte, hierarchische Entfaltung der verschiedenen Vermögen zu sehen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 236, 13-32, S. 330,18-32; *In Ioh.* n.154). Sie umfaßt den äußeren Menschen, also den Bereich der Kräfte, die sich auf den Leib beziehen (so die Verdauung und die Sinne: vgl. S. 110,7-16),

und den inneren Menschen, das heißt den Bereich der Kräfte, die sich auf das psychische Leben beziehen (diskursives Denken: *rationale* oder *bescheidenheit*; Hoffnung, Streben nach dem Höchsten: *irascibilis*, *zürnerin*; Begehren: *concupiscibilis*, *begerunge*), und den Bereich der obersten Seelenkräfte Gedächtnis (*memoria*, *enthaltendiu kraft* oder *gehugnisse*), Intellekt (*intellectus*, *verstendikeit*, *vernünfticheit* oder *bekantnisse*), Wille (*voluntas*, *wille*). Die beiden oberen Bereiche – der innere Mensch – stehen in Analogie zu Gott: Die *zürnerin* bezieht sich auf das Höchste, die Macht des Vaters, die *begerunge* auf das Gutsein des Hl. Geistes, die *bescheidenheit* auf die Wahrheit Gottes im Sohn (vgl. S. 164,9-32; *Sermo XXXVIII* n. 387, *Sermo LIV/2* n. 533; Bd. II dieser Ausgabe, S. 622,25-624,1). Im obersten Bereich bezieht sich die *gehugnisse* auf den Vater, die *vernünfticheit* auf den Sohn, der *wille* auf den Hl. Geist. Mit Alcher von Clairvaux faßt Eckhart die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen auch als Stellung des Menschen zwischen Zeit und Ewigkeit (vgl. Anm. 272,8-13), mit Avicenna und Augustinus beschreibt er sie gelegentlich als Scheidung zwischen innerem und äußerem Auge bzw. innerem und äußerem Antlitz (vgl. Anm. 122,22-31). In dieser Hierarchie der Vermögen der Seele kommt dem inneren Menschen, besonders den oberen zwei Dreiergruppen eine hervorragende Bedeutung zu, werden sie doch mit Augustinus in Analogie gesetzt zu den Trinitätsformeln (vgl. Anm. 20,11). Sie spiegeln so die Entfaltung der Trinität in Vater (*memoria*), Sohn (*intellectus*) und Hl. Geist (*voluntas* bzw. *amor*). Das heißt, daß das geistige Leben der Seele als Abbild des Lebens der Trinität verstanden werden und hier ein Bezug zur in der Schöpfung gesetzten Abbildhaftigkeit des Menschen zu Gott hergestellt werden kann. Dieser Bezug spielt denn auch im Denken Eckharts eine entscheidende Rolle, und er spielt gerade insofern eine wichtige Rolle, als über den Begriff des Intellekts der Bezug des Menschen zu Christus geschaffen wird und eine Perspektive der Einheit von Seelengrund und Vernunft in Christus entsteht, die sich in Eckharts zweifachem Vernunftbegriff spiegeln wird.

Doch bleiben wir vorerst beim Willen und der Vernunft, insofern sie Vermögen der Seele, also vom Grund der Seele unterschieden sind: Die Vorzugsstellung der Vernunft, führt Eckhart aus, beruht darauf, daß sie Gott *blôz* wahrnimmt, ihm also das *vel der güete* abzieht und ihn erkennt, insofern er jenseits der Bestimmungen Sein und Gutsein Gott ist (S. 110, 29-31). Der Wille hingegen bezieht sich, insofern er Wille und Liebe ist, immer auf das Gutsein Gottes, in dem dieser sein Sein verströmt. Der Wille will Gott, weil Gott gut ist (S. 112,8). Der Wille, führt Eckhart an anderer Stelle aus, setzt denn auch die Erkenntnis voraus, denn der Wille will und liebt nur das ihm Gleiche (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5). Dieser Bezug zum Gleichen aber konstituiert sich nur durch das Erkennen, das das Gleiche erkennt und so dem Willen ermöglicht, es zu begehren und schließlich zu lieben. Die Zweiteilung in Begehren und Liebe charakterisiert denn auch den Willen (vgl. S. 482,5-11). Durch die Liebe also kann der Mensch nicht selig werden, da sie nicht das Höchste ist und von der Vernunft überboten wird: »Der erste Ausbruch aus der Seele ist die Vernunft, danach ⟨folgt⟩ der Wille und danach die anderen Kräfte.« (S. 463,15-17, ebenso S. 92,25; vgl. weiter: S. 216,1-14, S. 388,10-17, S. 392, 30-394,4, S. 400,14-29, S. 486,5-17, S. 634,5-8; Bd. II dieser Ausgabe, S. 572,25-28). Da nun der Wille insofern abgewertet wird, als er in sich einen Rest von Intentionalität und von Vermittlung besitzt, die durch die Vernunft konstituiert werden, muß die Vernunft, soll sie wirklich das Höchste sein, in einem gänzlich intentionslosen Vollzug in Gott eingehen. Dies ist nach Eckhart der Fall, da die Vernunft leer ist. Eckhart greift hier ein Theorem auf, das er aus dem Referat der Meinung des Anaxagoras bei Aristoteles, *De anima* III c.4 (III c.4 429a15-24, 429b5, 429d23), übernimmt (vgl. S. 266,11; Bd. II dieser Ausgabe, S. 524,12; Welte, *Meister Eckhart als Aristoteliker*). Demnach kann das Auge nur die Farbe sehen, weil es selbst farblos ist, der Intellekt nur erkennen, weil er selbst »unvermischt«, bestimmungslos, also *blôz* ist. Der Intellekt hat mit nichts etwas gemein und vermag daher – auf

die Weise des Erkennens – alles zu werden. Eckhart schöpft die Deutungsmöglichkeiten dieses Theorems weit aus, wenn er immer wieder betont, der Mensch müsse alle Bilder und Vorstellungen ablegen, da auch das geringste *bilde* an der Gotteserkenntnis hindere (S. 72,4-10). Auf ihrer höchsten Stufe ist die Seele demnach »nichts« und absolut bildlos, aber in der Form der Negation aller Negation, das heißt in der Form reiner Möglichkeit (vgl. Anm. 402,18-404,7; H. Fischer, *Meister Eckhart*, S. 101ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 126f.). Der Mensch vermag sich so – und dies ist die zentrale Forderung in Eckharts Begriffen *abegescheidenheit* und *gelâzenheit* – vom Hier und Jetzt, vom Dies und Das der kreaturhaften Entfaltung zu lösen: *homo ab intellectu et ratione homo est. Intellectus autem abstrahit ab hic et nunc et secundum genus suum nihil habet commune, impermixtus est, separatus est* ⟨. . .⟩. (»Der Mensch ist durch den Intellekt und durch die Vernunft Mensch. Der Intellekt aber scheidet vom Hier und Jetzt und hat, insofern er Intellekt ist, mit nichts etwas gemein; er ist unvermischt und getrennt.« *In Ioh.* n.318.) Als solcher ist der Intellekt daher – und hier greift Eckhart auf ein zweites Theorem aristotelischer Provenienz zurück – möglicher Intellekt, *intellectus possibilis*. In diesem Rückgriff auf die aristotelische Unterscheidung zwischen *intellectus possibilis* und *intellectus agens* (vgl. Anm. 402,18-404,7) wird die Unterscheidung klar, die Eckhart zwischen dem naturhaften Erkennen und dem gnadenhaften Erkennen macht, ohne daß er in seinem Werk ausführlich auf den Begriff des *intellectus agens* eingehen würde. Dennoch ist dieser innerhalb des Systems Eckharts zu verstehen als das aktive naturhafte Prinzip, das im Erkennen den rezeptiven, möglichen Intellekt, der alles aufnimmt, in der Weise erleuchtet, daß im naturhaften Erkennen die Ursachen der Dinge, ihre Ideen, erkannt werden können (Largier, *Zeit*, S. 165-168). In der Erkenntnis Gottes wird dieser Horizont naturhaften Erkennens jedoch überschritten: Hier bleibt allein der *intellectus possibilis*, der als reine Möglichkeit, als vollkommene Abgeschiedenheit, von Gott überformt wird. Das heißt, daß der Mensch im intel-

lektuellen Aufstieg die *abegescheidenheit* verwirklicht, wenn er das naturhafte Erkennen, das durch *bilde und formen* charakterisiert ist, übersteigt und in seinem Erkennen ganz frei wird von Äußerem (S. 176,6-32; vgl. Largier, *Zeit*, S. 164-172).

Daß Eckhart hier einen deutlich anderen Begriff des Verhältnisses von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* in bezug auf die Schau Gottes als Dietrich von Freiberg hat, merkt bereits der zeitgenössische Traktat *Von der wirkenden und der möglichen Vernunft* Eckharts von Gründig (?) an. (Vgl. dazu auch den *Traktat von der Minne*. Nur in der Pr. 71, Bd. II dieser Ausgabe, S. 66,10-33, scheint Eckhart unklar zu sein und eine Deutung im Sinne Dietrichs zuzulassen.) Am deutlichsten legt Eckhart in der Pr. 69 (Bd. II dieser Ausgabe, S. 46-54) seine Position dar. Demnach scheidet der *intellectus possibilis* die Seele von Zeit und Raum. Er ist nichts gleich und gänzlich unvermischt, also reine Rezeptivität. Er ist absolut nach innen gewandt (*inwendic suochende*), ist also ein rein geistiges Vermögen. Und er ist, dies bildet den entscheidenden Punkt, den auch die vorliegende Predigt (S. 112,15-23) geltend macht, Bild Gottes. Als Bild geht er in Gott ein, insofern er in seiner reinen Rezeptivität von Gott trinitarisch überformt wird: In ihm geht Gott als Bild hervor, in ihm gebiert Gott seinen Sohn und damit auch seine ganze Gottheit (S. 52,20-54,3; zum Hervorgehen des Bildes vgl. Anm. 186,28-190,27). Der Begriff der Vernunft, genauer: der möglichen Vernunft, bezieht sich also an dieser Stelle auf den Grund der Seele, in dem Gott in der Gottesgeburt gegenwärtig ist. Die Vernunft ist aufs Geboren-Werden als ihre Möglichkeit zu beziehen, die aber vom Geboren-Sein absolut und immer schon überholt ist (S. 426,16-28). Sie scheint denn auch hier vom Seelengrund nicht mehr unterschieden werden zu können und mit ihm zusammen gedacht werden zu müssen. Das heißt, daß zwei Begriffe der Vernunft bei Eckhart zu unterscheiden sind: die Vernunft als Seelenvermögen und die Vernunft als Höchstes der Seele, das – als *intellectus possibilis* – mit dem Seelengrund koinzidiert. Dies

drückt sich an einer Stelle darin aus, daß Eckhart – obwohl er die Begriffe *verstantnisse*, *bekantnisse*, *vernünfticheit*, die den Intellekt und das intellektuelle Erkennen bezeichnen, weitgehend synonym verwendet – die *verstantnisse* von der *vernünfticheit* unterscheidet und den Willen und die Vernunft jener entspringen läßt (vgl. S. 402,13-16; ebenso S. 556,12-29, wobei das Höchste dort ungenannt bleibt; Bd. II dieser Ausgabe, S. 90,19-92,14, wird unter derselben Hinsicht zwischen *vernünfticheit* und *bekantnisse* unterschieden).

Fassen wir zusammen: Insofern die Vernunft sich, wie der Wille auf das Gutsein, auf die Wahrheit bezieht, ist sie Vermögen der Seele und in ihrer Verwirklichung Einheit von *intellectus agens* und *intellectus possibilis* im Vollzug ihres Erkennens, das die Dinge auf ihre wahren Ursachen zurückführt. Die Vernunft erkennt so naturhaft (vgl. S. 178,25-27; Bd. II dieser Ausgabe, S. 90,19-92,14). In dieser Form geht die Vernunft als der Aspekt des Erkennens auf im Seelenternar *memoria – intellectus – voluntas*, der sich bildhaft verhält zum trinitarischen Leben der Gottheit. Diesen Begriff der Vernunft als Vermögen überbietet Eckhart in einem zweiten Begriff der Vernunft, der mit der *essentia animae*, dem Grund der Seele verschmilzt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 606,6f. und Anm.), insofern er die Leere, die reine Möglichkeit zum Ausdruck bringt, die der Mensch wird, der alle Seelenvermögen in sich hinein ausrichtet (vgl. S. 350,33-352,16; Bd. II dieser Ausgabe, S. 446,33-450,11), sie von den äußeren Dingen abzieht, also *abegescheiden* wird und den äußeren Menschen an den inneren bindet. In dieser Form erkennt die Vernunft gnadenhaft (*im lieht der gnâde*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 92,15). Ist sie reine Möglichkeit, spricht sich Gott gnadenhaft in sie und gebiert seinen Sohn in ihr. Der Mensch wird im Seelengrund insofern, und nur insofern sich Gott in ihm ausspricht, zum Sohn, als Gott seine ganze Gottheit in ihm ausspricht. Vernunft als mögliche Vernunft bezieht sich somit als Möglichkeit des Geboren-Werdens aufs Geboren-Sein des Menschen. Sobald sich aber der Mensch von Gott abkehrt und der Welt zuwendet, ist er allein auf die Verwirk-

lichung der naturhaften Vermögen angewiesen, und so bleibt ihm die Unmittelbarkeit des Grundes und der Gottesgeburt verborgen.

Aus dieser Perspektive sind vier wesentliche Elemente der Lehre von der Einung mit Gott zu verstehen:

1. Sie verlangt vom Menschen, daß er sich von allen Erkenntnisbildern und Vorstellungen befreit, um von Gott überformt werden zu können. Diese Forderung wiederholt Eckhart laufend, da sie – neben der ontologischen Ebene, die vom Menschen verlangt, Gott das Sein zu überantworten, und neben der moralischen Ebene, die verlangt, Gott das Handeln zu überantworten – die erkenntnistheoretische Grundformulierung der Bedingung der Gottesgeburt darstellt. Nur der aller Eigenbestimmung und Eigenvorstellung freie Mensch ist *blôz* und insofern empfänglich für Gottes Fülle. Auf der Ebene des Erkennens vollzieht sich dies in der Befreiung von allen Erkenntnisbildern. Die Vernunft ist somit der Ort, an dem der Mensch seine Stellung zwischen Zeit und Ewigkeit (vgl. S. 272,8-13 und Anm.) auf die Ewigkeit hin überwindet, indem er sich darin von der Orientierung an Zeit und Raum löst. Dies geschieht, wo der äußere Mensch, der sich auf Zeit und Raum bezieht und sich mittels der äußeren Seelenvermögen in Zeit und Raum selbst verwirklicht, ganz auf den inneren Menschen, dieser ganz auf die Gottesgeburt in der Vernunft ausgerichtet ist. Eckhart intendiert also, wenn er vom inneren und äußeren Menschen und von der Stellung des Menschen zwischen Zeit und Ewigkeit ausgeht, die von der Ewigkeit her gedachte Einheit des Menschen. Insofern diese die Befreiung von den Vorstellungs- und Erkenntnisbildern voraussetzt, kann sie auch in einem dreistufigen Weg verstanden werden, den Eckhart in Anlehnung an Augustinus (*De Genesi ad litteram* XII c. 34; vgl. Thomas, *Summa theologica* II II q. 175 a. 3) in bezug auf die Verzückung des Apostels Paulus S. 644,24-646,10 entwirft. Darin wird die sinnliche Erkenntnis durch die geistige, diese schließlich durch die vorstellungs- und bildfreie reine Erkenntnis abgelöst, die Gott als *eins* und als *drîvaltic* gleich-

zeitig faßt. Oder, wie Eckhart in der Pr. 23 ebenfalls in bezug auf die Entrückung Pauli sagt: *Der eine ⟨himel⟩ ist ein abescheiden aller liplicheit, der ander ein entvremden aller bildicheit, der dritte ein blôz verstân âne mittel in gote* (S. 272,2ff.). Darin wird die Befreiung vom Sinnlichen und vom geistig Vorstellungshaften gefordert, was schließlich in die Unmittelbarkeit der intellektuellen Schau führt, die Eckhart immer als Einung in der Gottesgeburt denkt (vgl. S. 490,10ff. und Zum Brunn, *Dieu*, S. 103f.). Die Gottesgeburt ist gnadenhafte Erkenntnis und Einung im Licht des Hl. Geistes.

2. In diesem Sinne ist der Mensch als Mitte der Schöpfung zu verstehen: Er vermag im diesseitigen Leben kraft der Vernunft zu Gott aufzusteigen und wird in der Gottesgeburt gnadenhaft Gott geeint. Darin ist seine Sonderstellung innerhalb der Kreatur zu sehen, die einerseits von der Schöpfung her (bildhaft, vernunftbegabt), andererseits von der Inkarnation her (hypostatische Union, Gottesgeburt) zu verstehen ist. In diesem Gedanken steht die Interpretation vor uns, die Eckhart der aristotelischen Definition des Menschen als »vernunftbegabtes Lebewesen« gibt, auf die er öfter rekurriert (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 32,21-34,2).

3. Die Vernunft kann in ihrer Einung mit Gott nicht als reflexives Vermögen verstanden werden, da dies ein Moment der Vergegenständlichung, mithin der Vermittlung setzen würde. Die Unmittelbarkeit wäre so aufgehoben in einem Vermittlungsprozeß. Reflexivität ist dabei immer nur ein sekundäres Phänomen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 328,2-29 und Anm., S. 328,30-330,17 und Anm.; *In Ioh.* n.678f.).

4. Die vernunfthafte Einung mit Gott ist gleichzeitig als Verleihung der Fülle des Seins zu verstehen: Nennt Eckhart das Erkennen *ein gruntveste und ein fundament alles wesennes* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 76,14-16), heißt dies, daß in der im Erkennen vollzogenen Rückkehr das Sein nicht wegfällt, sondern in absolut bestimmungsloser Weise verliehen wird (Bd. II dieser Ausgabe, S. 38,22-29). In diesem Sinne ist in der Einheit mit Gott nicht von einem Sein des Intellekts zu sprechen, sondern von der *puritas essendi* oder der *isticheit*.

Dies will besagen, daß der als intellektuell verstandenen Einheit das Sein nicht in einer irgendwie bestimmbaren Weise zukommt, sondern daß diese namenlose Einheit die Fülle des Seins (die *isticheit*) selbst *ist* (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 548,27).

Das Ausgeführte stellt den Denkzusammenhang dar, den Eckhart dem Franziskaner Gonsalv entgegensetzt und in dem er begründet, weshalb die Vernunft dem Willen vorzuziehen ist. Doch ist hier ein wichtiger Punkt hervorzuheben: Eckhart deklassiert die Liebe, die ja nun durchaus sekundär zu sein scheint, keineswegs. Sie wird vielmehr dort – als Liebe des Hl. Geistes – wirksam, wo der Mensch in der Vernunft frei geworden und Christus geeint ist. Dort ist die Liebe eins mit dem Hl. Geist und so die den Sohn mit dem Vater einende »Kraft«, die nun auch die geeinte Seele umfaßt. Das Geschehen der Vereinung muß daher als ein Werk der Liebe betrachtet werden, das die Vernunft übergreift (vgl. S. 640,18-27). Das heißt, daß die Unterscheidung, die beim Begriff der Vernunft getroffen wurde, auch im Falle der Liebe zu treffen ist: Wie die von der Vernunft als Seelenvermögen unterschiedene höchste Vernunft mit dem Gottessohn eins ist, ist die von der Liebe als Seelenvermögen unterschiedene Liebe mit dem Hl. Geist eins (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18 und 262,29-264,5). – Abschließend ist nochmals die Frage nach dem Verhältnis der Seele zu den Seelenvermögen aufzugreifen: Auch hier ist von der Verdoppelung der Perspektive auszugehen, insofern Eckhart – wie Thomas von Aquin – von der realen Verschiedenheit der Seelenvermögen vom Seelengrund ausgeht, diese Perspektive aber im Gedanken überschreitet, daß sich kraft der Gottesgeburt, also in der Einung des Seelengrundes mit der Gottheit, auch eine unmittelbare Einheit des Seelengrundes und der Vermögen der Seele konstituiert (vgl. Anm. 118,19-120,6; Langer, *Meister Eckharts Lehre*; Largier, *Zeit*, S. 163f.).

Literaturhinweise: Langer, *Meister Eckharts Lehre*; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 273f.; Largier, *Zeit*, S. 163-174; Libera, *Introduction*, S. 279-284; Mieth, *Die Einheit von vita*

activa, S. 165-173; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 123-126; Müller, *Meister Eckharts Seelenlehre*; zum Hintergrund: Künzle, *Das Verhältnis*; Lottin, *L'identité*; McGinn, *Love*; Pablo, *Amor*.

110,2 *meister*] Vgl. *Liber XXIV philosophorum* prop. 4.

110,34 *meister*] Gemeint ist der Franziskanermagister Gonsalv von Spanien. Vgl. *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, ed. Amorós, S. 172f.

110,27-31 u. 112,6-8 *sprichet ⟨. . .⟩ namen | Güete ⟨. . .⟩ niht*] Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 155,36-156,6; ed. Cadigan, S. 106,1-17).

112,26f. *bîwort ⟨. . .⟩ meine*] Auf die Erörterung des Vernunftbezugs zwischen Mensch und Gott folgt die Entfaltung eines Predigtprogramms, das sich an der Worttheologie des Johannes orientiert und auf den Begriff des *bîwort* abhebt. *Bîwort* ist der Mensch, der im (univoken) Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott steht, wie dies der erste Ausfluß Gottes tut. *Bîwort*-Sein ist hier klar auf die Vernunft hin bestimmt, in der der Mensch sich dem innebleibenden Wirken Gottes angleicht und darin eins wird mit dem Sohn (S. 116,3-7). Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7, zum *bîwort*-Sein Anm. 82,2-7 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 492,18-27.

112,31 *Vênus*] Das Beispiel der Venus stellt dar, wie der Mensch sich zu Gott verhalten soll: Er soll ihm immer gleich nah sein, was er auch tut – wie die Venus der Sonne nach mittelalterlicher Anschauung immer gleich nah ist.

114,8 *ein voller mâne*] Das Beispiel des Mondes, der Ebbe und Flut verursacht, soll zeigen, daß die Kraft um so größer ist, je näher etwas dem Ursprung seines Seins ist. Je näher der Mond der Sonne ist, desto heller ist er, und desto stärker wirkt er. Je ferner er der Sonne ist, desto dunkler und kraftloser ist er. Die Nähe zur Erde verdunkelt und verunreinigt denn auch das Licht des Mondes. Ebenso verhält es sich mit der Seele, die kräftig ist, wenn sie sich Gott nähert, kraftlos aber, wenn sie sich von ihm entfernt.

114,17-19 *crêatûren ⟨. . .⟩ buoch*] Der Gedanke, die Krea-

tur selbst sei *vestigium* Gottes, sei also zu lesen wie ein *buoch*, ist einerseits darin begründet, daß Gott sich in der Kreatur ausspricht, andererseits darin, daß alle Kreatur in die Ordnung des Kosmos eingebettet ist, die überall auf Gott verweist (vgl. Anm. 496,5-19 und 574,33-576,23). – Eckhart führt an anderer Stelle aus: *Got ist in allen dingen weselich, würkelich, gewalteclich. Aber er ist aleine geberende in der sêle, wan alle crêatûre sint ein fuozstapfe gotes, aber diu sêle ist natiurlich nach got gebildet.* (Pfeiffer, Pr. II, S. 11,6-8.) Der Mensch vermag denn auch die naturhafte Ordnung und die naturhafte Gotteserkenntnis in der Welt nur in der Gottesgeburt zu übersteigen.

114,25-31 *vürbrâht wort ⟨. . .⟩ inneblîbende]* Eckhart unterscheidet das hervorgebrachte Wort (die Schöpfung) vom gedachten und hervorgebrachten menschlichen Wort – *bilden* hier konsequent im Sinn von »vorstellen«, wovon sich der Mensch zu lösen hat – und vom ungedachten, nicht hervorgebrachten, innebleibenden Wort, der zweiten Person im trinitarischen Prozeß. Zur Gleichzeitigkeit von Innebleiben und Hinaustreten im trinitarischen Geschehen, die Eckhart an verschiedenen Stellen in ein Verhältnis der Analogie zum menschlichen Sprechen setzt, siehe S. 564,15-566,4 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

114,31-116,2 *Vernünfticheit ⟨. . .⟩ würkent]* Siehe S. 564, 15-566,4 und Anm., S. 564,28-31 und *In Ioh.* n.669, wo Eckhart den Unterschied zwischen dem Nach-Innen-Wirken und dem Nach-Außen-Wirken erläutert: Insofern körperliche Dinge wirken, wirken sie nach außen. Je stärker sie wirken, desto stärker ist ihre Wirkung auf andere Dinge. Der Intellekt hingegen sammelt in sich, eint und wirkt in sich im Sinne einer immer größeren Konzentration und Innerlichkeit, die kein Äußeres kennt. Im höchsten Maß hat dieses geistige Wirken seinen Ort im göttlichen trinitarischen Zirkel, wo alles Wirken im Innern, d. h. im Einen bleibt.

116,3-7 *Gotes ⟨. . .⟩ ist]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 121,20-24; ed. Cadigan, S. 225,12-20).

PREDIGT 10

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, im BT (284rb) und in einer weiteren Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXIII, S. 264-267. Quint nimmt aufgrund des Rückverweises S. 124,23-25 an, daß die Predigt acht Tage nach der Pr. 15 in Köln gehalten wurde und möglicherweise mit den Pr. 11, 12, 13, 14, 15, 22 eine »Kölner Gruppe« bildet (DW I, S. 373). Sollte die Predigt am Fest des hl. Germanus gehalten worden sein, wie Theisen (*Predigt*, S. 122) annimmt, läßt sich diese These nicht aufrechterhalten.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 118,10-15, 122,7-10, 124, 15-22, 124,23-25, 126,19-22 und 126,34.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 208, S. 236, S. 255; Flasch, *Die Intention*, S. 310; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 336ff.; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 101; Libera, *Introduction*, S. 268; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 90, S. 133f., S. 136f.; Theisen, *Predigt*, S. 301-303; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 52.

Das Leitzitat Jes. Sir. 44,16f. steht in der Epistelperikope der folgenden Heiligenfeste: Germanus (31. Juli), Nikolaus (6. Dezember), Silvester (31. Dezember), Remigius (1. Oktober). Mit dem BT ist die Predigt wohl auf den ersten Termin anzusetzen. Vgl. dazu die bei Brethauer, *Neue Eckharttexte*, S. 262-267 abgedruckte Predigt.

Die Predigt legt in zwei größeren und einem kürzeren Abschnitt die drei Elemente des Leitzitats aus: *gerehticheit* (S. 118,3-124,3), *in sînen tagen* (S. 124,4-130,19), *inne vunden* (S. 130,19-28). Dabei wird zuerst die Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und dem Innern des Menschen erörtert. Dieser Bezug ist auf der Ebene der Ursächlichkeit gefaßt: Gerechtigkeit ist unmittelbare Präsenz der wahren Ursache aller Dinge, sowohl hinsichtlich des Erkennens wie hinsichtlich des Seins. Beide Aspekte führen nach innen, denn im Innern der Seele ist kein Unterschied zwischen Gott und der Seele,

da dort die Seele sich unmittelbar zu Gott verhält, das heißt in ihrem Erkennen Gott selbst erkennt und in ihrem Sein unmittelbar ihr Sein von Gott erhält. Diese Feststellung läßt Eckhart die vieldiskutierte Frage aufgreifen, ob diese Unmittelbarkeit auch auf die Kräfte der Seele zu beziehen sei. Der Text referiert dazu die Meinung dreier Meister, die jeweils eine Differenz zwischen dem Innern der Seele und den Seelenkräften festhalten, gleichzeitig aber auch auf eine gewisse Transparenz hinweisen. Dies ist insbesondere bei der zuletzt referierten Meinung des Thomas von Aquin der Fall, der die Kräfte auch über den Tod hinaus *in der wurzel* bestehen läßt. Eckhart zielt jedoch nicht auf eine Lösung des Problems im Sinne des Thomas, sondern auf das weiterführende Thema des Geschehens zwischen Mensch und Gott, das heißt auf die Einfalt der Seele in ihrer vernunfthaften Öffnung auf Gott hin: Da die Seele immer nur ein Bild gegenwärtig haben kann und da das einzige Bild, das den Menschen zu Gott führen kann, Christus ist, muß der Mensch mit Christus eins werden; nicht als ein Knecht Gottes, sondern als ein Freund, der mit Gottes Wirken geeint ist. Dies geschieht dort, wo der Mensch mit seinem innern Auge Gott wahrnimmt und so sein Sein unmittelbar von Gott, der immer schon in ihm ist, empfängt (S. 118,3-124,3).

Der zweite Teil der Predigt behandelt diesen letzten Punkt unter dem zentralen Aspekt der Theologie Eckharts, der Lehre von der Gottesgeburt, im Sinne der im *Sermo III/2* n. 15f. dargelegten dreifachen Wirkung der rechtfertigenden Gnade: Gottes Präsenz in der Seele ist an die Zeitlosigkeit seines Wirkens und an die Zeitlosigkeit des Innersten der Seele gebunden. In diesem überzeitlichen und doch alle Zeit umfassenden ›Nu‹ ereignet sich die Geburt Gottes in der Seele, die den Menschen zum Sohn Gottes macht (Rechtfertigung in Christus). Auch das tugendhafte Leben (die zweite Wirkung der rechtfertigenden Gnade) und die Gabe des Hl. Geistes (die dritte Wirkung) werden an die Gottesgeburt zurückgebunden und in den trinitarischen Prozeß eingebunden. Dieses Eingehen in Gott, diese Teilhabe an

Gott deutet Eckhart auf die Abgeschiedenheit bzw. Gelassenheit hin, in der erst die Kreatur in die Unmittelbarkeit der Seinsverleihung Gottes zurückfindet und sich der Gottesgeburt öffnet. Dies geschieht jenseits von Gutsein und Wahrheit in derjenigen Kraft der Seele, die zum Grund der Gottheit vordringt. Dort ist der dreieinige Gott eins und die Seele eins mit ihm (S. 124,4-130,19). Die Exegese des dritten Elements des Leitverses verbindet den zuletzt dargelegten Gedanken mit der eingangs festgestellten Verbindung von Gerechtigkeit und innerem Menschen: Im Innersten der Seele geschieht diese Einung, und dort sind auch alle Kräfte gleich edel, also in der Einheit und Gleichheit aufgehoben, in der Gott den gerechten Menschen liebt und in seiner Liebe rechtfertigt (S. 130,19-28; siehe auch Anm. 130,21f.).

118,5 *bîhter*] Gemeint ist wohl der hl. Germanus.

118,7-10 *Mîn lîp* ‹. . .› *wârheit*] Zum Verhältnis von Leib und Seele siehe S. 88,24f. und Anm.

118,10-15 *Als sant Augustînus* ‹. . .› *anderz*] *Proc. Col. II* n.129ff. (ed. Théry, S. 263). Vgl. *Sermo XLV* n.452 und Augustinus, *Enarrationes in psalmos* LXXIV n.9.

118,15-18 *Diu sêle* ‹. . .› *gotheit*] Zur Gegenwart der Gottheit im Grund der Seele siehe Anm. 32,26-36,5.

118,19-120,6 *meister* ‹. . .› *wurzel*] Eckhart diskutiert hier verschiedene Ansichten zum Verhältnis der Seele, der *essentia animae* zu ihren Kräften, den *potentiae animae*: Mit dem ersten *meister* scheint er auf die franziskanische Lösung des Problems, mit dem dritten *meister* auf die Lösung des Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.77 a.8 und I II q.67 a.1 ad 3, anzuspielen, der er auch an anderer Stelle folgt (vgl. S. 102, 16f.). Eckhart lehrt somit, wie Thomas, die reale Verschiedenheit des Seelengrunds von den Seelenkräften als natürliche Potenzen und betont mit ihm, daß die Seelenkräfte *radicaliter*, *in der wurzel* im Seelengrund verankert seien. Dennoch geht Eckhart über Thomas hinaus: Unter der Perspektive der Rückkehr des Menschen in Gott gehen die Seelenvermögen unmittelbar aus dem Seelengrund hervor und

sind mit diesem eins: siehe S. 130,21f. und Anm. sowie S. 194,11-27 (vgl. Langer, *Meister Eckharts Lehre*; Largier, *Zeit*, S. 163-174; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 123ff.; Imbach, *Deus*, S. 159f. und S. 163f.). Der Traktat *Die Blume der Schauung*, ed. Ruh, S. 60,294-302 referiert die Meinung Eckharts zum Verhältnis der Seelenkräfte zum Seelengrund. Zum Begriff der Seelenkräfte siehe Anm. 108,35-112,23. Zum Hintergrund der Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Seelengrund und den Seelenkräften vgl.: Lottin, *L'identité*; Künzle, *Das Verhältnis*.

120,10 *heilige geist ⟨. . .⟩ minne]* Siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

120,10-17 *Diu sêle ⟨. . .⟩ einen]* Die Stelle besagt, daß die Seele immer nur eine Vorstellung gegenwärtig haben könne. Eckhart treibt diese Feststellung am Beispiel der Engel auf die Spitze: Da jeder einzelne Engel nach mittelalterlicher Anschauung eine eigene Gattung darstellt, sind die Engel keine addierbare Größe – tausend Engel wären, so der Text, wie zwei – und mithin nicht zählbar (vgl. S. 50,4-6 und Anm.). Gerade hier müßte es denn auch der Seele am schwersten fallen, sollte sie versuchen, sich mehr als einen Engel gleichzeitig vorzustellen.

120,22f. *kneht ⟨. . .⟩ vriunt]* Siehe S. 126,22-24 und Anm.

120,24-27 *Allez ⟨. . .⟩ geist]* Vgl. *In Ioh.* n.634ff.

120,29f. *sîn ⟨. . .⟩ sîn]* *sîn* bezieht sich jeweils auf Gott, nicht auf den Menschen.

122,7-10 *Der mensche ⟨. . .⟩ selber]* *Proc. Col. II* n.132f. (ed. Théry, S. 264). Vgl. *In Ioh.* n.51.

122,11 *meister]* Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* I c.1 (I c.1 980a21) und Bd. II dieser Ausgabe, S. 326,21-23.

122,16-19 *Daz ich ⟨. . .⟩ mensche]* Zum Verhältnis des Weisen zur Weisheit, des Gerechten zur Gerechtigkeit, des Guten zum Gutsein siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

122,20-22 *Ich sprach ⟨. . .⟩ ist]* Der Rückverweis läßt sich nicht mit Sicherheit auf eine bestimmte Stelle beziehen. Es ist denkbar, daß Eckhart hier auf die Pr. 15 verweist.

122,22-31 *Diu sêle ⟨. . .⟩ wârheit]* Vgl. S. 400,32-402,5. Die Lehre von den zwei Augen der Seele bzw. den zwei Antlitzen der Seele führt Eckhart auf Augustinus und Avicenna zurück: vgl. Augustinus, *In Iohannem* tr.13 n.3 (zwei Augen); Avicenna, *De anima* I c.5 (zwei Gesichter) und dazu *In Gen. II* n.129 und n.138. *bildelîch* und *kreftelîch* beziehen sich auf das naturhafte Erkennen der Seele, also auf das äußere Auge: Dieses ist nach außen gerichtet und nimmt dort kraft der Vermögen der Seele die Dinge und Gott wahr, während das innere Auge ins Innere schaut und dort auf Gott ausgerichtet ist. *In Gen. II* n.129 greift Eckhart für denselben Sachverhalt auf die Begriffe *ratio inferior* und *ratio superior* des Augustinus zurück (*De trinitate* XII c.13 n.20). Auch das Bild von der Morgen- und der Abenderkenntnis bringt dasselbe zum Ausdruck (vgl. Anm. 100,6-10 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 326,23-29). Vgl. dazu: Largier, *Zeit*, S. 166-174; zum Hintergrund siehe Ruh, *Die Augen der Liebe*.

122,31 *ich ⟨. . .⟩ sprach]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 36A.

124,1-3 *anderheit ⟨. . .⟩ wesenlîche]* Andersheit und Geschaffenheit bezeichnen den Status des Geschaffenen, insofern dieses Geschaffenes ist und sich mithin in Raum und Zeit entfaltet. Alles Seiende ist darin als je Unterschiedenes und so durch die Unterschiedenheit, also die Andersheit, die Differenz charakterisiert. Im Gegensatz dazu ist der Mensch, der in Gott, in die *causa essentialis*, die Idee aller Dinge zurückkehrt, *wesenlîche*, das heißt seinshaft in der Fülle der Ununterschiedenheit. Den durch die Andersheit charakterisierten Dingen kommt das Sein nur im eingeschränkten Sinne zu, da sie auf etwas hin werden und so nicht in der Fülle des Seins stehen, die Gott ist. Es läßt sich demnach von ihnen auch nur im eingeschränkten Sinne sagen, daß sie sind (vgl. Anm. 52,16-22). Demgegenüber ist der Mensch, der sich von Zeit und Raum, also von der *anderheit* befreit hat, wirklich, das heißt er empfängt das Sein nicht mittelbar im Werden, sondern unmittelbar aus der Fülle Gottes (vgl. Anm. 18, 2-9). Zum Begriff der *anderheit* und seinen geistesgeschichtlichen Hintergründen siehe Beierwaltes, *Andersheit*.

124,5-22 *tac ⟨. . .⟩ êwicheit]* Zur Überzeitlichkeit von Schöpfung und Inkarnation siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 442,27-446,27 und Anm., zum Begriff des *nû*, des Augenblicks siehe Anm. 406,31-408,26.

124,15-22 *wirt ⟨. . .⟩ êwicheit] Proc. Col. II* n.134ff. (ed. Théry, S. 264). Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82, 21-86,7 und Anm. Eckhart behandelt das Paradox der Jungfrau, die Frau ist, ausführlich in der Pr. 2.

124,23-25 *Nû ⟨. . .⟩ herzen] Proc. Col. II* n.137f. (ed. Théry, S. 265). Der Rückverweis bezieht sich vielleicht auf Pr. 15, S. 174,27-30 (Theisen schließt dies aus liturgischen Gründen aus, vgl. *Predigt*, S. 121, Anm. 86). Zu Eckharts Begriff der Tugend siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276, 1-24.

126,4f. *meister ⟨. . .⟩ dingen] gâbe* bezieht sich auf die Gegenwart – die sieben Gaben – des Hl. Geistes. Der *meister* ist wohl Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.68 a.1. Vgl. dazu auch Eckhart Rube, *Par. an.*, S. 70,18-21, und Steer, *Scholastische Gnadenlehre*, S. 16ff.

126,6-12 *meister ⟨. . .⟩ minnet]* Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.17 c.1 n.2. Siehe unten, S. 304,14-26 und Anm., weiter Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

126,19-22 *Nû ⟨. . .⟩ underscheit] Proc. Col. II* n.139-145 (ed. Théry, S. 266). Zum Gedanken, daß zwischen Gottes Sohn und der Seele kein Unterschied bestehe, vgl. Anm. 32, 26-36,5.

126,22-24 *knehte ⟨. . .⟩ unglîch]* Vgl. S. 120,22f. Eckhart liegt viel daran, alle hierarchischen Bezüge im Verhältnis des Menschen zu Gott zu glätten (siehe S. 82,2-7 und Anm.) und im Sinne von Joh. 15,14f., Ephes. 2,19 und Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII c.7 (VIII c.13 1161b5); vgl. *In Ioh.* n.644 und *Proc. Col. II* n.101) das Verhältnis des Menschen zu Gott als Verhältnis der Freundschaft zu fassen. Dabei zielt Eckhart sowohl auf die Gleicheit zwischen Herr und Knecht, wie auf die Gleichheit zwischen Mann und Frau (S. 308, 4-30). Ein egalitärer Ton ist hier durchaus präsent, wenn auch nirgends in einer sozialkritisch deutbaren Wende. Es

geht vielmehr um die in der Inkarnation begründete Gleichheit, die Christus mit der Annahme der Menschnatur hergestellt hat (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2). Aus dieser Perspektive sagt Eckhart, der Papst, der Kaiser und alle Menschen seien gleich (S. 292,17-21). Das Konzept der Gottesfreundschaft, das Eckhart hier einführt, ist noch nicht als *terminus technicus* zu verstehen (zu den »Gottesfreunden« siehe Gorceix, *Les amis*).

126,27-32 *zît ⟨. . .⟩ lâzen]* Die Einung mit Gott setzt die Befreiung von der Andersheit, die Befreiung von Zeit und Ort, das heißt von denjenigen Faktoren voraus, die die individuelle Andersheit des Menschen, seine je eigene Unterschiedenheit konstituieren (vgl. Anm. 12,4, zur Andersheit S. 124,1-3 und Anm.). Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm., zur Abgeschiedenheit S. 564,6-8 und Anm. sowie grundsätzlich Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

126,34 *Alle ⟨. . .⟩ niht]* *Proc. Col. II* n.27f. (ed. Théry, S. 218); *Proc. Col. II* n.111 (ed. Théry, S. 249). Vgl. S. 138,8. Zum Nichtsein der Kreatur siehe Anm. 52,16-22.

128,4-6 *meister ⟨. . .⟩ selben]* Eckhart bezieht sich hier – und öfter – auf Thomas von Aquin, wenn er die Unmittelbarkeit der Seinsverleihung gegen die Annahme vermittelnder Instanzen verficht (siehe S. 98,20-25 und Anm.).

128,11-25 *sêle ⟨. . .⟩ in sie]* Eckhart legt hier sein Konzept der *creatio continua* und der *incarnatio continua*, das heißt der Überzeitlichkeit von Schöpfung und Inkarnation dar (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 442,27-446,27 und Anm.).

128,26 *kraft]* Die Kraft, von der die Rede ist, ist hier die Vernunft, die an vielen anderen Stellen – wie auch der Wille – vom Seelenfunken unterschieden wird, in dem Gott in seiner Gottheit präsent ist (siehe S. 32,26-36,5 und Anm.).

128,30f. *einœde ⟨. . .⟩ wüestunge ⟨. . .⟩ grunde]* Die Ausdrücke bezeichnen die Unfaßbarkeit Gottes (siehe Anm. 72, 16-21).

130,2 *ein kus]* Das Motiv des Kusses, in dem sich Gott und Mensch vereinigen, begegnet auch S. 570,1. Zur brautmystischen Motivik, der dieses Bild angehört, siehe Anm. 614,5.

130,7-13 *Ich predigete ⟨. . .⟩ underscheit]* Vgl. etwa *Sermo II/1* n.8, *Sermo IV/1* n.28, *Sermo IV/2* n.30. Zur Einheit Gottes und zum Motiv der Ununterschiedenheit siehe Anm. 72, 16-21 und 104,19-24.

130,14-18 *got ⟨. . .⟩ got]* Zur Gegenseitigkeit des Anschauens, in dem Gott das Sein verleiht und die Seele das Sein erhält, vgl. S. 148,26-34 und Anm.

130,21f. *vernünfticheit ⟨. . .⟩ edel]* Eckhart bezieht hier, ohne dies explizit zu formulieren, Position innerhalb der Diskussionen um das Verhältnis des Seelengrundes zu den Kräften der Seele (vgl. Anm. 118,19-120,6): Unter der Perspektive der Öffnung der Vernunft auf Gott hin, die die vorliegende Predigt geltend macht, erhält die Seele im vernunfthaften Bezug zu Gott ihr Sein unmittelbar von Gott (S. 130,15-18). Dies heißt auch, daß unter dieser Perspektive des Eingehens in Gott die abschließende Feststellung, die Kräfte der Seele seien alle gleich edel – wie ja generell alle Dinge unter dieser Perspektive gleich edel sind (S. 128,15f.) –, insofern sie in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit zur Seinsverleihung Gottes stehen, plausibel wird.

Die Predigt enthält also durchaus eine Spitze gegen die referierte Meinung des Thomas von Aquin, indem sie diese konsequent unterläuft: Eckhart geht aus vom Problem der Rechtfertigung und verbindet es vorerst mit der Position radikaler Innerlichkeit, die Augustinus vertritt, um dann verschiedene Lehrmeinungen über das Verhältnis der Seele zu ihren Kräften zu referieren und den Bezug der Seele zu Gott als einen innerlichen, durch Gleichheit und Freundschaft charakterisierten Bezug zu fassen, in dem die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott bezieht. Der Rückgriff auf das traditionelle Schema der dreifachen Wirkung der rechtfertigenden Gnade erlaubt es, das Theologumenon der Gottesgeburt einzuführen und im Sinne der Lehre von der Abgeschiedenheit zu entfalten. Diese wiederum rückt den Aspekt der Einheit Gottes und der Einheit Gottes mit der Seele in den Vordergrund und macht zum Schluß klar, daß unter der Perspektive der vernunfthaften Öffnung auf Gott hin die

Kräfte der Seele als gleich und eins betrachtet werden müssen. Diese Feststellung unterläuft das weit komplexere Modell einer Realdistinktion zwischen Seele und Seelenvermögen, das Thomas vorlegt (vgl. Künzle, *Das Verhältnis*, S. 171-218), und bezieht sich gleichzeitig auf die im Eingang der Predigt – im Rekurs auf den augustinischen Begriff der Innerlichkeit – dargelegten Gedanken zurück, daß der Leib in der Seele, die Seele in Gott sei. Eckhart scheint hier eine andere Position einzunehmen als an anderen Stellen seines Werks, wo er – im Anschluß an Thomas, *Summa theologica* I II q.110 a.4 – eine Realdistinktion zwischen dem Sein der Seele und den Seelenkräften postuliert (vgl. S. 118,19-120,6 und Anm.; *In Ioh.* n.521; *Sermo IX* n.99; *Sermo XXV/2* n.267 und unten S. 132,14-16). Doch handelt es sich dabei nur um eine Verschiebung der Perspektive: Als natürliche Potenzen der Seele sind diese vom Seelengrund real unterschieden, während sie in der Rückkehr in den Ursprung eins sind mit dem Seelengrund.

PREDIGT 11

Die Predigt ist in vier Hss. und im BT (275 va) ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. XC, S. 295-299. Die Predigt erweckt keinen sehr zuverlässigen Eindruck. Sie ist jedoch über ein Netz von inhaltlichen Übereinstimmungen und Rückverweisen mit den Pr. 12, 13, 14, 15, 22 und 51 verbunden: Mit dem Rückverweis S. 140,14-16 bezieht sich die Pr. 11 wohl auf Pr. 13 zurück. Diese verweist, wie auch die Pr. 14, 15 und 51, auf die Pr. 22 zurück, die sich auf die Pr. 12 zurückbezieht. Falls diese Rückverweise stimmen, läßt sich hier mit Quint (DW I, S. 208ff. und S. 372ff.) eine relative Chronologie erstellen: Demnach wäre die Pr. 12 vor der Pr. 22 gehalten worden, auf die dann die Pr. 11, 12, 13, 14, 15 und 51 folgten, wobei die Pr. 11 nach der Pr. 13, die Pr. 14 nach der Pr. 15 gehalten worden wären. Diese relative Chronologie hat Theisen aufgrund liturgischer Kriterien zu

klären versucht: Er gelangt zum Schluß, daß die Predigten im Laufe eines Jahres in der Reihenfolge 12, 22, 13, 14, 51, 11, 15 zwischen dem 8. September 1325 und dem 7. Oktober 1326 gehalten worden sind. Dabei wäre die vorliegende Predigt am 24. Juni 1326 gehalten worden (*Predigt*, S. 122).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 134,16-18, 136,16-24, 136, 28f., 138,12-18 und 138,26-140,3.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 255; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 45; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 136; Theisen, *Predigt*, S. 229-234; Welte, *Meister Eckhart*, S. 43f.

Das Leitzitat Luk. 1,57.63.66 steht im Evangelium des Geburtsfestes Johannes des Täufers. Vgl. die Pr. 53 und *Par. an.*, Pr. 47, S. 106,19-107,38.

Eckhart greift auch hier drei Elemente des Leitzitats auf: *si gebar* (S. 132,5-16), *zît ist ervüllet* (S. 132,17-138,1) und die Frage, was aus dem Kinde werden solle (S. 138,2-140,27). Das Leitzitat führt vorerst zu einer Reflexion über das Gebären. Sowohl Gottes höchstes Streben wie der Seele höchstes Begehren ist die Geburt des Sohnes. Damit diese stattfinden kann, muß die Seele in sich nichts anderes gebären, das heißt offen sein für die Gottesgeburt. Darin, in dieser Offenheit, wird die Gnade, denn sie fließt aus Gott in das Wesen der Seele, in das Sein der Seele (S. 132,5-16). Dieses Einfließen der Gnade, das Eckhart als Geburt faßt und so mit der Gottesgeburt zusammenfallen läßt, bildet die Grundlage der nun folgenden Erörterungen, die sich um die »Fülle der Zeit« drehen: Diese bedeutet Überwindung der Zeitlichkeit und der Vielheit der Welt auf die Einheit in der Gottesgeburt hin; eine Einheit, die erst dort erlangt wird, wo das Vielfältige und Zeitliche in einem Prozeß zu Ende geführt, also »erfüllt« ist. Im Menschen geschieht dies durch das oberste Vermögen der Seele, durch die Kraft, »die mit nichts etwas gemein« hat und deshalb über den Sinnen, dem Willen und der Vernunft steht. Sie ist dadurch charakterisiert, daß sie die Dinge in ihrer Ursache, in der Wahrheit erkennt (S. 132,17-

138,1). Das dritte ausgelegte Element des Leitverses, die Frage nach der Zukunft des Kindes, erlaubt es Eckhart, der dargestellten Perspektive zusätzliche Konturen zu verleihen: Alles Kreaturhafte und alle Formen der Befindlichkeit des Menschen sind abzulegen, damit der Mensch sich unmittelbar nur auf Gott bezieht und sich nicht in Freude und Leid, in Bitter und Süß verfängt. Zu kritisieren sind deshalb diejenigen, die nicht gelassen sind, und diejenigen, die Gott nur im Süßen, nicht aber im Leid folgen. Erst wenn der Mensch Gott durch Leid und Freude folgt, ist in ihm die Gnade geboren (S. 138,2-140,27).

132,5-7 *geschrift ‹. . .› geber*] Eckhart bezieht sich auf 1 Joh. 3,1. Diese Schriftstelle liegt auch der Pr. 76 zugrunde.

132,9f. *Gotes ‹. . .› gebern*] Zur Gottesgeburt siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

132,13-16 *Gnâde ‹. . .› krefte*] Zu Eckharts Begriff der Gnade siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18; zum Verhältnis des Seelengrundes zu den Seelenkräften siehe Anm. 108,35-112,23.

132,17 *Dô ‹. . .› gnâde*] Der Name »Johannes« wird – mit Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 69,16 und S. 76,19 – als »Gnade« ausgelegt. Ebenso: *In Ioh.* n.521 und *Par. an.*, Pr. 47, S. 106,36f. Zur Auslegung des Namens »Johannes« – des Evangelisten – vgl. weiter S. 160,10 und S. 162,20.

132,17-23 *Wenne ‹. . .› zît*] Zum Begriff der »Fülle der Zeit« siehe S. 406,31-408,26 und Anm. Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 34, S. 370,25-27, wo Eckhart den Gedanken mit der Autorität von Augustinus stützt.

132,23-26 *geschrift ‹. . .› manicvalticheit*] Die Autorität, auf die sich Eckhart hier bezieht, ist nicht zu identifizieren. Zur Behinderung durch Zeit, Vielheit und Körperlichkeit siehe S. 142,15-20 und Anm.

132,28-31 *Augustînus ‹. . .› hât*] Augustinus, *Confessiones* X c.41 n.66. Dieselbe Stelle zitiert Eckhart Bd. II dieser Ausgabe, S. 247,8-12 und an weiteren, in der betreffenden Anm. nachgewiesenen Stellen.

134,2-6 *hœhern ‹. . .› einicheit]* Eckhart will sagen, daß die Vielheit in der Einheit aufgehoben ist, wenn die Seele selbst geeint ist und das Viele aus dieser Perspektive wahrnimmt, sich also nicht ins Viele verstrickt und dadurch die Einung verbaut. Die Stelle, auf die sich Eckhart hier zurückbezieht, konnte nicht identifiziert werden. Zum Gegensatz zwischen Einheit und Unterschiedenheit bzw. Andersheit siehe Anm. 72,16-21.

134,8 *endrücket]* Das Verb *drücken* verwendet Eckhart im Sinne von »der Freiheit berauben« (vgl. S. 320,10).

134,15f. *Ich ‹. . .› sun]* Der Rückverweis bezieht sich vermutlich auf die Pr. 38, S. 406,31-408,26. Vgl. die Anm. zu dieser Stelle.

134,16-18 *Wirt ‹. . .› niht] Proc. Col. II* n.9 (ed. Théry, S. 211).

134,18-25 *Ursprunc ‹. . .› gebe]* Zum Verhältnis des Hl. Geistes zur Geburt des Sohnes und über das »Ausfließen und Ausblühen« des Hl. Geistes siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

134,25 *daz viur]* Auf das Beispiel des Feuers, das im Verbrennen des Holzes alle Ungleichheit austreibt und das Holz sich angleicht, greift Eckhart sehr oft zurück. Es illustriert den Prozeß der Einung des Menschen mit Gott, in dem der Mensch gänzlich von Gott überformt wird, allgemeiner gesagt: den Prozeß des Werdens, der schließlich vom Sein überformt wird (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266, 22-268,31).

136,3 *ende ‹. . .› werk]* Zu Eckharts Begriff des Werks und des Wirkens aus Gott vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278, 4-22.

136,13-24 *bekantnisse ‹. . .› kleithûse]* Siehe Anm. 108, 35-112,23, wo die hier referierte Hierarchie der Seelenkräfte und die folgende Charakterisierung der obersten Kraft im Kontext dargestellt ist. Die Stellen zur obersten – von der Vernunft unterschiedenen – Kraft übernimmt partiell der *Proc. Col. II* n.11 (ed. Théry, S. 212). Vgl. Anm. 32,26-36,5. – Eckhart hebt auch an anderen Stellen mit Emphase das Ver-

mögen der Vernunft hervor, von Zeit und Raum zu abstrahieren (vgl. S. 45 2,9 und Anm.).

136,28f. *niht ⟨. . .⟩ wârheit]* *Proc. Col. II* n.19 (ed. Théry, S. 215). Zur Augustinusstelle siehe *De libero arbitrio* II c.12 n.33.

136,31 *mannen ⟨. . .⟩ vrouwen]* Zum Verhältnis von Mann und Frau, dessen hierarchische Stufung im vorliegenden Beispiel der Tradition folgt, siehe Anm. 82,2-7 und Anm. 320, 27-322,7.

138,2 *Ich sprach]* Siehe etwa S. 312,16-24 (dagegen: Theisen, *Predigt*, S. 232 Anm. 39) und Bd. II dieser Ausgabe, S. 132,19-32, wobei darauf hinzuweisen ist, daß der hier entwickelte Gedankengang, der Mensch müsse sich öffnen, alles Wissen ablegen und so auf Gott hin frei werden, im Werk Eckharts allgegenwärtig ist und es durchaus denkbar ist, daß Eckhart sich hier nicht auf eine andere Predigt, sondern vielleicht auf ein Gespräch bezieht.

138,8-10 *Alle ⟨. . .⟩ wesens]* Zum Nichts der Kreatur siehe Anm. 52,16-22, zur Fülle des Seins Anm. 104,19-24 und 406,31-408,26.

138,12-18 *Swâ ⟨. . .⟩ niht]* *Proc. Col. II* n.21 (ed. Théry, S. 215).

138,22 *von etlîchen liuten]* Siehe Anm. 140,14-27.

138,26 *Ich sprach]* Vgl. etwa S. 52,7-9.

138,26-140,3 *der ⟨. . .⟩ mittel]* *Proc. Col. II* n.23 (ed. Théry, S. 216).

140,3-13 *der sieche ⟨. . .⟩ bitter]* Das Beispiel besagt, daß die Zunge, solange sie – krankheitshalber – von einem Belag bedeckt ist, den Geschmack nicht empfindet. Erst wenn sie davon befreit ist, empfindet sie die Süße. Ebenso ist die Seele erst für Gott empfänglich, wenn sie leer ist von Zeit, Vielheit und Körperlichkeit. Sie erfährt dann die Süße Gottes (Bd. II dieser Ausgabe, S. 240,32-242,3). Eckhart greift – neben dem Bild des Hörens (S. 142,22-24 und Anm.) und Sehens (S. 148, 26-34 und Anm.) – verschiedentlich auf das Bild des Schmeckens zurück: vgl. S. 262,17-24 (hier ausgebaut durch die Metapher des Salzes), wo sich Eckhart wohl auf die vor-

liegende Predigt zurückbezieht; Bd. II dieser Ausgabe, S. 298,4-8 und S. 368,14-23; *In Exod.* n.12.

140,14-27 *Ich sprach ⟨. . .⟩ sliufet]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 13, die denselben Apokalypsetext auslegt (siehe besonders S. 152,24-154,21). Er liegt auch der Pr. 13A zugrunde (siehe unten S. 160-162). Zu vergleichen sind daneben *In Ioh.* n.230 und *In Exod.* n.236. – Die Stelle ist zu verstehen aus der Perspektive der Kritik an den S. 138,22 genannten Leuten: Diejenigen, die sich in ihrer Nachfolge Gottes an gewissen Kategorien festhalten, können Gott nicht finden, da diese Kategorien einen »Belag« bilden, der den Weg zu Gott verbaut, der »weiselos« sein muß (siehe auch S. 70,19-24); ebensowenig finden diejenigen Gott, die ihm nur im Süßen folgen. Einzig in der bedingungslosen Nachfolge des Lammes (S. 152,28-154,4, S. 376,19-378,8), also in der *imitatio Christi* wird die Gnade geboren (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18). Eckhart kritisiert öfter bestimmte Formen spirituellen Lebens: Seine Kritik gilt in erster Linie der Vorstellung, Gott könne »auf bestimmte Weise« gefunden werden. Er betont, daß derjenige, der »wähnt, in Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit und in besonderer Begnadung Gottes mehr zu bekommen als beim Herdfeuer oder im Stalle« (S. 71,23-25; vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 208,8-20 und S. 344,18-348,11, S. 350,18-21, S. 362,7-20, S. 376,27-380,9, S. 412,10-28), Gott verfehle, da er wohl die *Weise* der Begegnung mit Gott wahrnehme, nicht aber *Gott* selbst. Der Mensch, der so handelt, verbirgt denn auch Gott eher, als daß er diesem ermöglichte, sich ihm zu enthüllen. Dies ist darin begründet, daß der Mensch, der Gott so wahrnimmt, ihn in seiner Wahrnehmung bestimmt und Gott so in einer bestimmten Form wahrnimmt. Der Mensch ist dadurch bereits von Gott entfremdet, da sich eine Repräsentation Gottes zwischen ihn und die göttliche Präsenz schiebt. Aus diesem Grunde kritisiert Eckhart auch konsequent die Werkfrömmigkeit monastischer Leistungsaskese und generell alle exklusiven Formen der Gotteserkenntnis. Obwohl die Menschen, die sich solchen Werken

der Frömmigkeit widmen, gut und achtenswert sind, bleiben sie *esel* (S. 552,21), die die göttliche Wahrheit nicht verstehen. Der Leistung asketischer und guter Werke ist die Selbstprüfung und die Erkenntnis der eigenen Schwäche gegenüberzustellen, in der allein der Mensch für Gott offen zu werden vermag, sein Begehren nach Gott in sich entdeckt und von Gott in der Nachfolge Christi überformt wird (vgl. die Pr. 1, S. 358,24-360,4, S. 368,10-16, S. 418,8-14, S. 444, 27-446,7, S. 552,4-554,4; Bd. II dieser Ausgabe, S. 380, 11-382,33). Dies setzt keine Visionen oder besondere Offenbarungen voraus, sondern das innere Gespräch mit Gott, in dem der Mensch Sicherheit im Glauben gewinnt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 376,26-380,9, S. 400,1-9). Eckhart hebt deshalb hervor: *Die liute endörften niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 342,12f.). Das heißt, daß nur gerecht zu sein vermag, wer sein Sein in Gott wahrnimmt, mit der Gerechtigkeit Gottes geeint ist und aus dieser Gerechtigkeit seine Werke wirkt. Derjenige aber, der seine Werke wirkt, um gerecht zu werden, verbaut sich die Gerechtigkeit, da er seinen Eigenwillen und mithin die Mittelbarkeit der Werke zwischen sich und Gott schiebt (S. 342,12-26). Den Willen Gottes kann jedoch nur erfüllen, wer seinen eigenen Willen, ja selbst das Begehren nach Gott in der Armut des Geistes überwunden hat (S. 552,3-554,4). Eckhart ist auch Visionen gegenüber skeptisch und betont, daß diese nur wenigen Menschen vergönnt und oft trügerisch seien. Besser ist es, wenn der Mensch im inneren Gespräch Vertrauen zu Gott faßt und Gottes so sicher wird, daß er ihn in allen Kreaturen gleichermaßen zu lieben vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 376,27-380,9). Der Prediger hebt schließlich hervor, daß das kontemplative Leben immer nur eine Vorstufe derjenigen Lebensform bilden kann, die aktives und kontemplatives Leben in sich verbindet. Dies ist in idealer Form bei Martha der Fall (vgl. die Pr. 86, insbesondere Bd. II dieser Ausgabe, S. 224,14-226,26).

Die kritische Perspektive Eckharts ist unmittelbar auf sein monastisches Publikum zu beziehen: Zweifellos greift der

Prediger hier Fragen auf, die Mönche, Nonnen und Beginen bewegten. Mit dem Bild der Integration des kontemplativen Lebens ins aktive Leben, das Eckhart am Beispiel Marthas entwirft, sucht er denn auch der Überbewertung asketischer Leistung und visionärer Begnadung im Kontext der zeitgenössischen Spiritualität gegenzusteuern. Daß diese Gefahr einer Überbewertung reiner Kontemplation und Askese bestand, belegen die überlieferten Schwesternbücher und Nonnenviten (vgl. Langer, *Mystische Erfahrung*). Trotzdem verhält sich Eckhart der Nonnenspiritualität gegenüber keineswegs abweisend: Er greift ihren spekulativen Impetus auf, formuliert ihn theologisch und philosophisch neu und integriert ihn in sein Bild Marthas. Die folgenden Kritikpunkte, die allesamt um das *sunder warumbe*, also die vollkommene Intentions- und Bildlosigkeit der Begegnung des Menschen mit Gott kreisen, sind denn auch in der Frauenspiritualität des 13. Jahrhunderts bereits eindringlich hervorgehoben worden (vgl. Anm. 12,4): Nur wer Nichts sucht, also sich nicht auf Besonderes fixiert und dadurch zum Diener bestimmter Formen wird, kann frei sein und Gott wahrnehmen, da nur derjenige sich von aller Vermittlung zu befreien vermag (S. 138,22-140,3, S. 656,3-660,14). Diejenigen, die Gott lieben und sich dabei ein Bild von ihm machen, werden ebenfalls kritisiert, da sie Gott um ihres eigenen Heils, ihres Nutzens willen lieben wie eine Kuh, die sie um des Käses willen lieben (S. 194,1-10). Sie schenken Gott etwas und wirken gute Werke, um etwas zu erhalten, und instrumentalisieren Gott auf diese Weise (S. 512,6-11, S. 624, 22-626,6). Selbst die kleinste Besorgtheit um das Heil ist denn auch Behinderung, da sie immer Gott an die menschliche Heilsintention bindet. Die Menschen verdecken Gott dadurch, insofern sie ihre eigene Intention (*meinunge*, S. 194, 8) zwischen sich und Gott schieben und der Unmittelbarkeit verlustig gehen.

Eckharts Kritik zielt also darauf, im Verhältnis des Menschen zu Gott eine absolute Freiheit zu postulieren, in der keine kreaturhafte Vermittlung mehr denkbar ist. Dies setzt

die Überwindung aller bestimmten Weisen der Gotteserfahrung und der Gotteserkenntnis voraus: Der Gerechte sucht nach Eckhart nichts in seinen Werken und ist kein Knecht seiner Werke, sondern verfügt über die Freiheit, die ihn aller kreaturhaften Vermittlungsordnung enthebt und ihn alles unmittelbar aus Gott heraus wirken läßt (S. 420,18-422,10). Das freigeistige Potential, das zweifellos in dieser Position anklingt, versucht Eckhart zurückzunehmen. Die absolute Freiheit der Seele, die alle Mittelbarkeit überwunden hat, ist nur dort wirkliche Freiheit, wo sie im Willen Gottes aufgeht und nur will, was Gott will. Den Prüfstein der Freiheit bildet die Konformität des Handelns des Menschen mit dem göttlichen Gebot und die absolute Tugendhaftigkeit, da der in seiner Freiheit Gott geeinte Mensch aus Gott heraus wirkt (S. 316,16-31 und Anm.).

Eckharts Kritik ist prinzipiell als Kritik der Werkfrömmigkeit zu verstehen: Kein Werk vermag nach ihm den Menschen zu rechtfertigen. Dies kann allein in der absoluten Freiheit des Menschen und Gottes geschehen, in der der Mensch in Gott eingeht. Daß dies geschehen kann, setzt die Überwindung der Unfreiheit voraus, die darin besteht, daß der Mensch das gute Werk als Mittel des Heils mißversteht und sich dem Werk unterwirft. Freiheit setzt daher die Überwindung der Vermittlungsleistung des menschlichen Handelns voraus. Dies kann nicht durch ein Werk der Askese geschehen, da dieses wiederum ein Mittel wäre, sondern nur in der Armut des Geistes, in der der Mensch all seine Selbstbestimmung preisgibt und in dieser Selbstpreisgabe Gottes Rechfertigung findet. Daß dies allein dem vollkommenen Menschen gelingen kann, ist Eckhart wohl bewußt: Er unterscheidet zwischen guten und vollkommenen Leuten. Das Heil ist auch den Guten nicht verwehrt, denn »wie manche Leute übers Meer fahren mit halbem Wind und auch hinüber kommen« (S. 145,21f.), so kommen auch sie schließlich an. Eckhart hebt hervor, daß sie sich darob keine Sorgen machen sollen, da nur wenige Leute die Wahrheit verstünden, die er vortrage (S. 550,32-552,2). Das Verständnis der Offenba-

rungswahrheit setzt denn auch voraus, daß der Mensch den Hl. Geist empfängt und so fähig wird, zu verstehen (Bd. II dieser Ausgabe, S. 282,9-16). Eckhart kann daher auch sagen, daß ein Verständnis seiner Ausführungen bereits die Einheit des Menschen mit der Wahrheit voraussetze (S. 550, 19-22). Gelegentlich unterscheidet Eckhart verschiedene Stufen der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Menschen (so etwa S. 612,12-27, S. 632,20-31; *In Ioh.* n.227ff.; *In Exod.* n.236). Doch ist nur der vollkommen gerecht, dem alles Kreaturhafte zunichte geworden ist. Er allein wird eins mit dem Sohn Gottes und geht so in Gott ein (S. 192,18-32). Er ist daher ein Wissender, der sich von den *groben liuten* unterscheidet, die nicht wissen, sondern glauben (S. 420,16f.).

Auf der theologischen und philosophischen Ebene kritisiert Eckhart aus derselben Perspektive verschiedene Positionen: Mit der dominikanischen Lehrmeinung verteidigt er konsequent den Primat der Vernunft über den Willen bei der Gottesschau (vgl. Anm. 108,35-112,23). Er wendet sich gegen eine restriktive, das heißt historische Auslegung der Inkarnationslehre und betont, daß Gott immer und in jedem Menschen geboren werde (S. 340,24-28; vgl. Anm. 82,21-86, 7). Gelegentlich wendet er sich gegen eine geistlose Schriftauslegung (Bd. II dieser Ausgabe, S. 282,10-16, ebenso *Sermo XXIV/1* n.227) und verteidigt seine Auslegung der Schrift vor Ungelehrten. Am Schluß des *Buches der göttlichen Tröstung* wird denn auch ein apologetischer Ton spürbar, der erkennen läßt, daß Eckharts Lehre zu diesem Zeitpunkt wohl schon ernstzunehmende Kritiker fand, die ihn mit heterodoxen Strömungen in Verbindung brachten und ihm vorwarfen, den Laien Dinge vorzutragen, die nicht für ihre Ohren bestimmt seien (Bd. II dieser Ausgabe, S. 310,18-312, 28).

PREDIGT 12

Die Predigt ist in fünf Hss. und im BT (312vb) ganz, in drei Hss. fragmentarisch überliefert. Im Anhang, S. 685-687, ist der Text der Hs. Straßburg, Bibliothèque nationale et universitaire Nr. 1995 (f.128-130r) abgedruckt, der von der übrigen Überlieferung der Predigt stark abweicht und am Schluß verschiedene Einsprengsel der Pr. 10 enthält (vgl. Quint, DW I, S. 203f.). Vgl. Pfeiffer, Pr. XCVI, S. 309-312. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Sie wurde, nach dem Rückverweis der Pr. 22 (S. 258,7), der sich auf die vorliegende Predigt bezieht (S. 146,15f.), im Kölner Benediktinerinnenkloster St. Machabaeorum gehalten (vgl. Quint, DW I, S. 373 und den Überblickskomm. zu Pr. 11). Theisen datiert sie auf den 8. September 1325 (*Predigt*, S. 122).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 142,27-32, 142,33-144,3, 144,6-8, 144,10-30, 144,26-146,10, 146,12-14, 146,15f., 146, 19-21, 148,31-34 und 150,1-5.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 243; Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, S. 63-136; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 85, S. 106; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 284ff.; Libera, *Introduction*, S. 281; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 102; Theisen, *Predigt*, S. 261-263; L. Völker, *Gelassenheit*, S. 282; Welte, *Meister Eckhart*, S. 112f., S. 161f., S. 199; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 82, S. 155.

Das Leitzitat Jes. Sir. 24,30f. steht in der Epistel des Festes Mariä Geburt sowie vor dessen Oktav inklusive des Oktavtags.

Eckhart legt den ersten Teil des Leittexts aus, scheinbar ohne auf die zwei anderen Elemente des Texts zurückzukommen. Trotzdem ist die ganze Predigt durch die Kerngedanken des Leitzitats strukturiert: Auf den ersten – expliziten – Teil der Auslegung (S. 142,10-144,8) folgt die Thematik des vollkommenen Wirkens in Gott (S. 144,9-146,25) und der Offenbarung Gottes in der Gleichheit des Menschen mit

Gott (S. 146,26-150,24). Am ersten Vers interessiert speziell das »Hören«: Nur derjenige hört Gott, der die Körperlichkeit, die Vielheit und die Zeitlichkeit in der Gelassenheit überwunden hat. Erst darin findet sich die Gleichheit zwischen Gott und Mensch, in der Gott seinen Sohn gebiert und dadurch dem Menschen die Fülle des göttlichen Seins mitteilt. Scheinbar unvermittelt geht der Prediger dann zum Gedanken der Liebe über. Doch es zeigt sich, daß es ihm darum geht, die thematisierte Gleichheit, die sich in der Identität von (menschlichem) Hören und (göttlichem) Gehört-Werden konstituiert, als Freundschaft zu begreifen, in der unbedingte Liebe herrscht. Unbedingte Liebe bedeutet – dies erläutert die Auslegung von Röm. 9,3, S. 144,26-150,24 – das Wegfallen aller Intentionalität in einer Einung, die auf das Sein hin öffnet, also nur noch das Sein wahrnimmt, in dem alles gleich ist. Unter dieser Perspektive – fährt der Text fort – sind alle Dinge gleich, denn alle Dinge fließen in gleicher Weise aus Gott. In dieser Gleichheit findet Gott seine Lust. Die zunächst akademisch wirkende Diskussion der Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Engel zu Gott läßt Eckhart nochmals den Schwerpunkt seines Gedankens hervorheben: Insofern die Engel sich unmittelbar zu Gott verhalten, also Gottes Willen wirken, stehen sie im Verhältnis der Gleichheit und sind diesbezüglich hierarchisch nicht unterschieden. Ebenso verhält es sich mit den Menschen, von denen hier die Rede ist. Sie wirken aus der Perspektive der Einheit mit Gott unberührt von der Vielfalt der Dinge und der Welt in der Gelassenheit den Willen Gottes.

142,4 *êwige wîsheit*] Vgl. Anm. 432,28-33.

142,15-20 *Driu dinc ⟨...⟩ wort*] Zeit, Mannigfaltigkeit und Körperlichkeit bilden die Grundstruktur der Behinderung des Menschen Gott gegenüber. Dieser Bindung an die Mannigfaltigkeit, die *gîticheit* ist (vgl. S. 132,23-31), gilt es das Begehren nach Gott entgegenzusetzen, den der Mensch im Innern immer schon besitzt (vgl. S. 418,9-13 und Anm.). Um dies wahrnehmen zu können, muß er abgeschieden sein

(vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14). – Die Ausdrücke *geist*, *einicheit* und *wüestunge*, die sich hier auf das Einwohnen des Menschen in Gott beziehen, bezeichnen den unnennbaren Grund Gottes, die Gottheit (vgl. Anm. 72,16-21).

142,22-24 *wort hæren ⟨. . .⟩ worte]* Das Bildfeld des Hörens, das Eckhart in dieser Predigt entwickelt, ist in seiner Struktur demjenigen des Sehens (Anm. 148,26-34) oder des Schmeckens (Anm. 140,3-13) zu vergleichen. Wie Eckhart unten S. 148,26-34 in bezug auf das Sehen erläutert, muß das Organ, das wahrnehmen soll, frei sein von allen anderen Einflüssen, damit es vom Wahrgenommenen erfüllt werden kann. In diesem Prozeß der Wahrnehmung werden Wahrnehmendes und Wahrgenommenes eins, da das Wahrnehmende, insofern es frei von allem anderen ist, gänzlich vom Wahrgenommenen erfüllt wird: Das Hörende ist das Gehörte, das Sehende das Gesehene (S. 148,31-33). Vgl. auch Anm. 108,35-112,23.

142,25-27 *lêret ⟨. . .⟩ sun sîn]* Daß Gott alles, was er ist, seinem Sohn mitteilt und damit auch dem Menschen, der Gottes Sohn ist, bildet einen Kerngedanken in Eckharts Lehre vom Seelenfunken (siehe dazu S. 258,4-11 sowie S. 32, 26-36,5 und Anm.) und von der Gottesgeburt (siehe Anm. 82,21-86,7).

142,27-32 *Der mensche ⟨. . .⟩ sun sîn.] Proc. Col. I* n.51 (ed. Théry, S. 176; ed. Sturlese S. 215). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.128-130 (ed. Théry, S. 197ff.). Vgl. *Proc. Col. II* n.31 (ed. Théry, S. 219). Zum Gedanken, daß Gott alle Werke wirke, damit wir sein Sohn werden, siehe Anm. 82,21-86,7.

142,33-144,3 *sô ist ⟨. . .⟩ gotheit] Proc. Col. II* n.33 (ed. Théry, S. 220).

144,3 *abgrunt]* Siehe Anm. 90,31f.

144,4 *vüllede]* Zur Fülle Gottes siehe Anm. 104,19-24.

144,5f. *lust ⟨. . .⟩ wunne]* Zur Lust und Freude Gottes in der *glîcheit*, die das Verhältnis der Univozität zu Gott bezeichnet, siehe S. 146,32-148,7 und Anm.

144,6-8 *Dirre ⟨. . .⟩ ist] Proc. Col. I* n.52 (ed. Théry, S. 177; ed. Sturlese, S. 215). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I*

n.128 (ed. Théry, S. 197f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.35 (ed. Théry, S. 221). Zur Einheit des Wirkens von Gott und Mensch siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

144,10-30 *Die ‹. . .› pîne]* *Proc. Col. I* n.67 (ed. Théry, S. 181; ed. Sturlese S. 222). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.145 (ed. Théry, S. 203f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.36 (ed. Théry, S. 221). Siehe S. 50,22-26 und Anm. zur Nächstenliebe. Zu Eckharts Konzept der Freundschaft vgl. Anm. 126,22-24. Eckhart spricht – wie hier – öfter von Menschen, die gut sind, ohne – wie Paulus – vollkommen zu sein (vgl. Anm. 140,14-27).

144,26-146,10 *Paulus ‹. . .› selber ist]* *Proc. Col. I* n.68 (ed. Théry, S. 182; ed. Sturlese S. 222f.). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.146 (ed. Théry, S. 203f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.38 (ed. Théry, S. 222). Die Stelle aus dem Römerbrief zitiert Eckhart öfter: siehe unten S. 628,16-32, wo die Frage am ausführlichsten behandelt ist. Vgl. daneben: Bd. II dieser Ausgabe, S. 250,17-19, S. 276,25-278,3; S. 364,18-25; *In Sap.* n.62; *In Ioh.* n.79 (Eckhart verweist dort auf einen uns nicht erhaltenen Römerbriefkommentar aus seiner Hand); *In Exod.* n.270; *Sermo VI* n.67. – Dieselbe Meisterfrage spricht er explizit auch S. 628,16-32 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 276,25-278,3 an. – Die Wendung »Gott um Gottes Willen lassen« drückt die Radikalität aus, die Eckhart im Begriff der Gelassenheit denkt. Darin muß jede Intention, jede Vergegenständlichung, selbst Gott als Ziel überwunden werden (vgl. Anm. 318,15-24). – Zum Begriff *isticheit* siehe S. 80,29-31 und Anm.

146,12-14 *Hie ‹. . .› mac]* *Proc. Col. II* n.40 (ed. Théry, S. 223). Siehe S. 154,7-9 und Anm.

146,15f. *daz etwaz ‹. . .› vereinet]* *Proc. Col. I* n.71 (ed. Théry, S. 183; ed. Sturlese, S. 225). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.148 (ed. Théry, S. 204f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.42 (ed. Théry, S. 223). Der hier inkriminierte Punkt ist wiederum Eckharts Lehre vom Seelengrund, der mit Gott eins ist und mit nichts Geschaffenem etwas gemein hat (vgl. Anm. 32, 26-36,5). – Vielleicht bezieht sich der Rückverweis in Pr. 22, S. 258,7, auf die vorliegende Stelle zurück. Dies würde be-

deuten, daß die Pr. 12 im Machabäerkloster in Köln gehalten worden wäre.

146,19-21 *Nû ⟨. . .⟩ ungeschepfelich]* Vgl. *Proc. Col. II* n.44 (ed. Théry, S. 224). *Gutachten* a.4 (ed. Pelster, S. 1111). *Bulle* a.27 (Appendix a.1; vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 90f.) Vgl. auch S. 158,15-25 sowie Anm. 32,26-36,5.

146,26-148,7 *Got ⟨. . .⟩ ist]* Im Schöpfungsakt, den Eckhart als Ausfließen Gottes faßt, sind alle Dinge insofern gleich, als sie nicht über ihre Entfaltung in Zeit und Raum begriffen sind, sondern hinsichtlich des Seins, das ihnen aus Gott zuströmt. Nimmt man die Dinge in diesem Ausfließen aus Gott wahr, sind sie gleich (das heißt unterschieden in Ununterschiedenheit, wie der *Sermo IV/1* n.28 ausführt, siehe Anm. 104,19-24) und mit Gott identisch (siehe Anm. 106, 32-108,9). Gottes Freude und Lust liegt in der Fülle, in der er sich ausgießt, wenn er die *glîcheit* vorfindet, d. h. nicht durch die Andersheit des Menschen behindert wird. Vgl. Anm. 50,1f.

148,8-19 *vrâge ⟨. . .⟩ gotes]* Die Frage diskutiert Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.112 a.1, dem Eckhart hier folgt. Zum Begriff des Engels siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-148,7.

148,20-27 *Der mensche ⟨. . .⟩ sîn]* Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552,27-554,16 und Anm.

148,26-31 *ledic ⟨. . .⟩ ougen]* Um zu empfangen, muß die Seele frei sein, d. h. *ledic und ûzgegangen sîn selbes* (vgl. Anm. 18, 2-9). Dieses Leersein illustriert Eckhart öfter am Beispiel sinnlicher Wahrnehmung: des Sehens, des Hörens oder des Schmeckens, aber auch des Berührens (S. 152,15: *got begrîfen*). Leitend ist dabei die Vorstellung (vgl. *In Gen. II* n.31; *In Ioh.* n.107), daß das Wahrnehmende, soll es etwas wahrnehmen, selbst frei und offen auf das Wahrzunehmende sein muß: So muß das Auge frei von Farbe sein, um die Farbe wahrzunehmen. Gleichzeitig muß es, um die Farbe wahrzunehmen, in dieser Offenheit der Möglichkeit nach alle Farbe sein. Und es muß, um etwas wahrzunehmen, konzentriert und in sich

gesammelt sein (Bd. II dieser Ausgabe, S. 166,25-168,11). Vgl. Crean, *Mystical ›Schauen‹*; zum Hintergrund siehe Schleusener, *Das Auge*, besonders S. 116-128.

148,31-34 *Daz ouge ⟨. . .⟩ minnen*] *Proc. Col. II* n.45 (ed. Théry, S. 224). Vgl. *In Eccli.* n.25. Eckhart verweist dort zur Stützung seiner Aussage auf Augustinus, *De trinitate* IX c.2 n.2.

150,1-5 *Der mensche ⟨. . .⟩ glîch*] *Proc. Col. I* n.65 (ed. Théry, S. 181; ed. Sturlese, S. 221). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.144f. (ed. Théry, S. 203f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.47 (ed. Théry, S. 225). Die Gelassenheit, die Abgeschiedenheit, das Ledigsein sind Äquivalente des *tôt sîn*, der *mors mystica*, von der hier die Rede ist (vgl. Anm. 482,12-17).

150,18-24 *ougenblik ⟨. . .⟩ gelâzen*] Die Gelassenheit enthebt der Zeit gänzlich, also nicht im Sinne eines einzelnen ekstatischen Erlebnisses, sondern im Sinne einer Transformation des Lebens, die dieses zeitlos macht, in der Zeitlosigkeit aber die ganze Welt zurückgewinnen läßt, wie der Text oben (S. 150,8f.) ausführt. Zum Augenblick siehe Anm. 406, 31-408,26, zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm.

PREDIGT 13

Die Predigt ist in fünf Hss. ganz, in einer Hs. in kleineren Bruchstücken überliefert. Vgl. Jundt Pr. 11, S. 265-268. Die Predigt steht in einem engen Verhältnis zur Pr. 13A und zur Pr. 22, auf die sie sich zurückbezieht (vgl. S. 154,13f. sowie S. 156,11-23 und Anm.) und an die sie in inhaltlicher Hinsicht anschließt. In gleicher Weise wie die vorliegende Predigt bezieht sich auch die Pr. 14 auf Pr. 22 zurück. Auch die Pr. 11 (vgl. S. 140,14-16 und Anm.) bezieht sich wohl auf die vorliegende Predigt zurück. Sie ist – abgesehen vom Rückverweis – auch in inhaltlicher Hinsicht der Pr. 13 in einzelnen Punkten zu vergleichen. Dies trifft auch auf die Pr. 51 zu (vgl. dazu die Anm. zu Pr. 11). Theisen datiert die Predigt auf den 28. Dezember 1325 (Theisen, *Predigt*, S. 122).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 154,29f. u. 156,7-9, 158, 15-22 und 156,21-23.

Literaturhinweise: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 45f.; Mieth, *Christus*, S. 46ff.; Theisen, *Predigt*, S. 270-273; Vieillard-Baron, *L'instant*, S. 121ff.; Welte, *Meister Eckhart*, S. 73ff.

Das Leitzitat Offenb. 14,1-4 entnimmt Eckhart der Epistel des Festes der Unschuldigen Kinder (28. Dezember). Vgl. die Pr. 13A und Pr. 11, S. 140,14-27.

Einleitend schickt Eckhart der Auslegung der drei Teile des Leitverses – *úf dem berge* (S. 152,24-156,9), *irn namen und irs vaters namen* (S. 156,10-32) und *in irm munde enist kein lüge vunden* (S. 158,1-14) – eine kurze Erörterung des Konzepts der *catena aurea* (»Goldene Kette«) voraus. Die Vorstellung, daß alle Kreaturen in eine Hierarchie eingespannt seien, in der die eine über der anderen stehe und zugleich die oberste die niederste berühre, wird dabei präziser gefaßt. Diese Vorstellung bezieht sich auf die in Gott erhöhte Natur der Dinge, in der diese ihrer Geschaffenheit verlustig gehen und in ihrer reinen Natur stehen außerhalb ihrer kreaturhaften Entfaltung in der Welt. Auf diesen Kern hin muß die Schale des Geschaffenseins aufgebrochen werden (S. 152,9-23). Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Ausführungen zu verstehen: Die Nachfolge Christi soll sich nicht am Kreaturhaften, nicht am Oberflächlichen des Leidens und der Freude orientieren. Sie hat vielmehr bedingungslos Nachfolge zu sein. In dieser Überwindung der Kreatur wird auch das Leiden überwunden. Die »Schau« und der »Friede«, die sich dabei einstellen, lassen das Leid als süß erfahren im Einssein mit Gott, das der Kreatur fern ist (S. 152,24-156,9). Die folgende Auslegung des zweiten Elements des Leitverses läßt Eckhart sein Motiv der Gottesgeburt einführen und gleichzeitig das oben entwickelte Moment des Einsseins vertiefen. Dieses konstituiert sich im Gebären Gottes und im Geborenwerden des Menschen. In diesem Prozeß ist der Mensch selbst Vater, Sohn und Hl. Geist, also gänzlich einge-

gangen in den trinitarischen Prozeß, das heißt in Gott, dem alle Dinge und aller Lauf der Dinge entspringen. Im Einssein ist dieser Grund des Seins, der hinter der *catena aurea* steht und sie begründet (S. 156,10-32). Das dritte Element der Auslegung – es fehlt in der eingangs zitierten Bibelstelle, schließt aber unmittelbar daran an (Offenb. 14,5) – rekurriert wiederum auf das Thema des Einsseins: Wer eins ist mit Gott, spricht nur von Gott, gibt nur ihm Ausdruck (S. 158, 1-14). Etwas heterogen – wenn auch vielleicht aus der inneren Logik des letzten Gedankens und als psychologische Erläuterung der Nachfolge entwickelt – erscheint das die Predigt beschließende Thema: Nur die Vernunft kann die im biblischen Text genannte Jungfrau sein, denn einzig sie kann Gott in seinem Sein bloß wahrnehmen, in dem sie Eins mit ihm wird. Alle anderen Kräfte der Seele sind dagegen zu stark ans Kreaturhafte gebunden (S. 158,15-25).

Als Ganzes stellt die Predigt eine Reflexion auf die Geltung des Konzepts der *catena aurea* dar, die nach dessen Begründung fragt. Die Antwort, die die Predigt gibt, ist dreiteilig: Konstitutiv für die »Goldene Kette« ist die Natur der Dinge unter ihrer Geschaffenheit, das heißt, ihr Sein in Gott und insofern ihr Einssein mit Gott. Dem Menschen erschließt sich dieses Einssein in der Nachfolge des Lamms, was Ablösung vom Kreaturhaften, Eingehen in den trinitarischen Prozeß und Überwindung der in der Rede vom Gleichsein immer noch mitgedachten Zweiheit im Einssein in Gott bedeutet. Seelisch ist dieses Einssein über kein anderes Seelenvermögen als die Vernunft zu konzipieren. Über sie erschließt sich dem Menschen die der *catena aurea* zugrunde liegende Einheit als Gott in seiner das Sein begründenden Form: *got blôz ‹. . .› in sînem istigen wesene.*

152,3-8 *Sant Johannes ‹. . .› gienc]* Die Stelle der Geheimen Offenbarung – 14,1ff. – ist eigenwillig zitiert, entspricht jedoch in dieser Form der Auslegungsintention der Predigt: vgl. S. 156,10f. und Anm. sowie S. 158,1.

152,9-23 *heidenischen meister ‹. . .› âne got]* Die Rede ist hier

von der Vorstellung der »Goldenen Kette«, für die sich Eckhart in Anlehnung an Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I 14,15, auf Homer, *Ilias* H 19, beruft (vgl. *In Gen. II* n.208; *In Ioh.* n.265). Eckhart wird sich an der vorliegenden Stelle zuerst auf Macrobius beziehen. Wen er mit dem zweiten Meister meint, ist unklar. Sein Verständnis der *catena aurea* ist ganz am Seinsbegriff orientiert: Die »Goldene Kette« ist die lautere, reine Natur, die in Gott erhöht ist, mithin das göttliche Sein, an dem alles teilhat, ohne es selbst zu besitzen (vgl. Anm. 52,16-22). Zur *catena aurea* vgl. auch *Par. an.*, S. 118,13-16 (Hane der Karmelit), Jostes, Pr. 74, S. 77,33ff. Vgl. zur Hierarchie des Kosmos weiter Anm. 574, 33-576,23. – Das Verhältnis des Höheren zum Niederen in der Schöpfungsordnung behandelt Eckhart an den folgenden Stellen: S. 160,14-162,6, S. 214,15f., S. 278,1-5 (Ausfließen), S. 378,27f., S. 386,2-11 (Hierarchie der Stätten); *Sermo XIV* n.151; *Sermo XXII* n.206; *In Exod.* n.5; *In Gen. I* n.49f., n.121, n.272; *In Gen. II* n.85, n.94, n.114, n.139, n.146; *In Sap.* n.139; *In Ioh.* n.139, n.246f. – Zum Begriff des Engels siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-148,7.

152,25-28 *juncvrouwen ‹. . .› gienc]* Im Wortspiel *dem lambe getrûwet – allen crêatûren entrûwet* drückt sich die Nachfolge Christi und die Überwindung des Kreaturhaften aus. Darin klingt ein brautmystisches Motiv an (vgl. Anm. 614,5).

152,28 *Etlîche liute]* Die hier geäußerte Kritik entspricht der Grundstruktur der Kritik Eckharts an bestimmten religiösen Lebensformen, die, im Gegensatz zu den S. 152,25 genannten *juncvrouwen*, dem Kreaturhaften partiell verhaftet bleiben: Echte Nachfolge – als Lebensform des vollkommenen Menschen – ist bedingungslos, ohne Absehen auf Freude und Leid, d. h. radikale Überwindung des Kreaturhaften (siehe Anm. 140,14-27).

154,5-7 *obenân ‹. . .› ez ist]* Zur Lehre, daß nur das Obere das Untere, nicht aber das Untere das Obere affiziere, siehe Anm. 574,33-576,23.

154,7-9 *meister ‹. . .› lîde]* Eckhart führt denselben Gedanken auch *In Gen. I* n.228 aus und diskutiert dort einge-

hender die Position der Stoiker und der Peripatetiker. Er bezieht sich auf Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I q. 30 – wo dieser die Ansicht von Gellius, *Noctes Atticae* XIX c. 1, referiert –, und auf Augustinus, *De civitate dei* IX c. 4f. An der vorliegenden Stelle verbindet Eckhart das stoische Konzept der Ataraxia mit dem Gedanken der Einung: In der Einung mit Gott kann die Seele nicht leiden, denn dann müßte Gott selbst leiden. Diese Einheitsperspektive von Mensch und Gott wurde in den Prozeßdokumenten inkriminiert (vgl. S. 146,12-14 und Anm.). Zum Begriff des Leidens siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

154,12f. *Syon ‹. . .› Jêrusalem]* Zur Deutung der zwei Namen siehe Anm. 422,30-33.

154,13f. *ich ‹. . .› ze Mergarden ‹. . .› twingent got]* Der Rückverweis wird sich – wie derjenige S. 156,15 – auf Pr. 22, die Ortsbezeichnung auf das ehemalige Zisterzienserinnenkloster St. Mariengarten in Köln beziehen, wo die Pr. 22 gehalten worden sein dürfte. In Pr. 22 begegnet denn auch die sonst relativ seltene Wendung *got twingen* mit einer ausführlichen Erläuterung (S. 260,20; vgl. daneben S. 166,30 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 96,33). Die Vorstellung, daß der Mensch »Gott zwinge«, sich ihm zu schenken, wenn der Mensch sich ihm öffne, ist eng an die Vorstellung gebunden, daß »Gott müsse«, sich also aufgrund seiner Natur dem Menschen nicht vorenthalten könne (vgl. Anm. 50,1f.).

154,15 *geborn]* Zur Gottesgeburt, von der hier die Rede ist, siehe Anm. 82,21-86,7.

154,22f. *meister ‹. . .› tôt sîn]* An anderer Stelle, *In Gen. I* n. 126, verweist Eckhart für das Meisterzitat auf Seneca, *Declamationes* X, praefatio n. 9. Vgl. dazu *In Gen. II* n. 104 und *In Sap.* n. 290.

154,28 *heidenischer meister ‹. . .› gote]* Vgl. S. 496,5-8. Doch ist hier offenbar nicht der Gedanke gemeint, die Kreatur sei *vestigium dei*, sondern ein von einem »heidnischen Meister« vertretener Pantheismus bzw. Monismus. Eckhart bezieht sich vielleicht auf die Erwähnung der Meinung des Xenophanes in der Metaphysik des Aristoteles I t. 6f. (I c. 5 986b).

154,29f. u. 156,7-9 *Glîch ⟨. . .⟩ trügenlich | Wære ⟨. . .⟩ glîchsîn.]* *Proc. Col. I* n.72 (ed. Théry, S. 184; ed. Sturlese, S. 225). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.149 (ed. Théry, S. 204f.). Vgl. auch *Proc. Col. II* n.3 (ed. Théry, S. 209).– Diese Textstelle, an der sich Eckhart vom Gedanken der *glîcheit* zwischen Mensch und Gott absetzt, mag auf den ersten Blick überraschen, da er ja zumeist die *glîcheit* zwischen Mensch und Gott hervorhebt. Es geht jedoch hier – wie an anderen Stellen auch, vgl. S. 82,9-13 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 48, 15-21, S. 130,19-24, S. 144,12-16, S. 278,21; Jostes, Pr. 82, S. 94,32; *Sermo XLIV* n.437f.; *Sermo XLIX* n.509; *In Sap.* n.286f.; *In Exod.* n.39, n.118, n.135; *In Ioh.* n.229 und n.549 – darum, den Aspekt der Einheit, des Einsseins hervorzuheben (siehe Anm. 72,16-21 und 104,19-24) und dieses Einssein vom Streben der Natur nach *glîcheit* mit Gott abzuheben (Bd. II dieser Ausgabe, S. 48,21ff.). *Glîcheit* ist aus diesem Blickwinkel des Einsseins denn auch immer eine Kategorie, die Zweiheit impliziert, die also von einem Gleichheitsverhältnis zweier Partner ausgeht. Gerade dies will Eckhart jedoch im Verhältnis des Menschen zu Gott ausschließen. Daher ist erst die Negation der *glîcheit* der Ort, wo sich Einheit konstituiert. Insofern *glîcheit* als die Liebe zwischen Vater und Sohn auf das Verhältnis des Vaters zum Sohn zu beziehen ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5), ist die Negation der *glîcheit* als Übersteigen des innertrinitarischen Bezugs in der Einung des Menschen mit der Gottheit zu deuten. Dieser Gedanke ist natürlich im Einheitskonzept Eckharts und in der damit verbundenen negativen Theologie grundgelegt, die der Seele wie Gott alle qualifizierenden Charakteristika abzusprechen sucht, um einzig das unnennbare Einssein hervorzuheben (vgl. Anm. 72,16-21).

156,3-5 *heidenischer meister ⟨. . .⟩ ensî]* Eckhart wird sich hier, wie *In Exod.* n.135, auf Avicenna, *Metaphysica* IX c.1 beziehen.

156,10f. *irn ⟨. . .⟩ irn]* Eckhart ändert den Schrifttext – »seinen Namen und den Namen seines Vaters« (Offenb. 14, 1) – ab, um die nun folgende Auslegung der Stelle im Blick

auf das »geboren werden« des Sohnes und das »gebären« des Vaters zu ermöglichen.

156,11-23 *Waz ist ‹. . .› geist]* Zum dargelegten Eingehen des Menschen in den innertrinitarischen Prozeß, in dem der Mensch selbst Vater und Sohn ist, vgl. Anm. 82,21-86,7; zum Hl. Geist siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18. Der Rückverweis – *ze Mergarden* – bezieht sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf Pr. 22, S. 258,20-29 (siehe Anm. 154,13f.).

156,21-23 *der himelische ‹. . .› geist] Proc. Col. II* n.5 (ed. Théry, S. 209).

156,23f. *Der ‹. . .› vater]* Eine ähnliche Formulierung begegnet S. 332,34-334,1: Das Kindbett ist in der Gottheit, die Taufe im Hl. Geist. Zur Gottesgeburt siehe Anm. 82,21-86,7.

156,25f. *Boethius ‹. . .› beweget]* Boethius, *Consolatio* III, metrum 9: *stabilisque manens das cuncta moveri.* Dieselbe Stelle zitiert Eckhart öfter: vgl. *In Exod.* n.156; *Collatio* n.4; *In Sap.* n.125.

156,26-31 *Daz got ‹. . .› alliu]* Es ist die Ruhe Gottes, die alle Dinge bewegt, das heißt, die den Zielpunkt aller Bewegung bildet, denn Gott ist im eigentlichen Sinne, wie Eckhart gelegentlich hervorhebt, nicht Wirk-, sondern Zielgrund, wiewohl er natürlich beides ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 526,31-528,22). Alle Bewegung ist Rückkehr in Gott, und je stetiger, je gleichförmiger die Bewegung ist, desto näher ist sie Gott, dem Einen, der – hinter den Transzendentalien Weisheit, Gutsein und Wahrheit (siehe dazu Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.) – der Grund allen Seins ist. Zur »Ruhe« siehe S. 636,10-18 und Anm.

158,1 *in ‹. . .› vunden]* Eckhart erweitert die eingangs zitierte Schriftstelle durch Offenb. 14,5.

158,3 *lüge]* Zur Verknüpfung des Begriffs der Lüge mit dem Status des Kreaturhaften vgl. *In Ioh.* n.242; *Sermo XXII* n.209; *Sermo XXV* n.265; Bd. II dieser Ausgabe, S. 606,26f. Der Begriff ist auf die Aussage zu beziehen, die Kreatur sei nichts (vgl. Anm. 52,16-22).

158,15-22 *Ein kraft ⟨. . .⟩ stân]* *Proc. Col. I* n.59 (ed. Théry, S. 179; ed. Sturlese, S. 218). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.137 (ed. Théry, S. 201). Vgl. *Proc. Col. II* n.7f. (ed. Théry, S. 209). *Gutachten* a.4 (ed. Pelster, S. 1111). *Bulle* a.27 (Appendix a.1; vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 90f.). Vgl. auch Eckharts Erklärungen im *Proc. Col. II* n.137f. (ed. Théry, S. 265f.). – Zum höchsten Seelenvermögen, der Vernunft, von der hier die Rede ist, siehe Anm. 32,26-36,5. Die Fähigkeit der Vernunft, sich alles zeitlos und ortlos vorzustellen, hebt Eckhart öfters emphatisch hervor (vgl. S. 452,9 und Anm.).

158,22-25 *kraft ⟨. . .⟩ glîcheit]* Im Schlußsatz kehrt Eckhart zum Leitgedanken der Predigt zurück: Insofern die Vernunft durch nichts bestimmt ist, ist sie Jungfrau; in ihrem Eingehen in Gott richtet sie sich denn auch auf das *istic wesen*, die *puritas essendi* (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 548,27 und Anm.) – die der gesamten »Kette des Seins« zugrunde liegt – und dringt so über die *glîcheit* hinaus in die Einheit.

PREDIGT 13A

Der Text dieser Predigt, der in nur einer Hs. überliefert ist, wird hier – wie in allen solchen Fällen – in einer nicht normalisierten Form abgedruckt. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXIV, S. 96-97.

Verderbte Stellen, die durch Konjekturen gebessert wurden, sind durch Kursivierung kenntlich gemacht. Der vorliegende Text wird wohl nur das Rudiment – wie mir scheint: eine etwas wirre und unvollständige, im Aufbau der Predigt jedoch korrekte Nachschrift – einer selbständigen Predigt darstellen, die auf denselben Schrifttext wie die Pr. 13 gehalten wurde.

Literaturhinweise: Theisen, *Predigt*, S. 273-275.

Obwohl die Pr. 13A wie Pr. 13 wohl auch am Fest der Unschuldigen Kinder gehalten wurde, hat sie eine andere in-

haltliche Struktur als diese: Im Zentrum steht der Nachvollzug der Position des Johannes, dessen exemplarische Funktion die Predigt herausstreicht.

Ausgehend vom Leitzitat Offenb. 14,1-4 deutet der Prediger den Namen »Johannes« als den Berg, der der Mensch selbst sein muß, um zu Gott zu gelangen. Gott ist das Sein, dem alles Dasein der Kreatur entspringt. Er selbst enthält jedoch gleichzeitig alle Kreatur, denn es ist nichts, das außerhalb von ihm wäre; er hat nicht Oben noch Unten, weder Innen noch Außen, sondern ist ruhendes In-sich-selbst-Stehen. Je edler nun die Kreatur, desto ähnlicher ist sie diesem In-sich-selbst-Stehen Gottes – und desto mehr ist sie auf Gott hin transparent. Am stärksten ist dies bei Leib und Seele der Fall, die in sich über sich hinausweisen, das heißt, in sich über sich hinausgehen ins Sein, das das Sein Gottes ist. Dies ist im höchsten Vermögen der Seele am meisten der Fall (S. 160,9-162,6). Die Auslegung des zweiten – *das lamp stan*: vier Lehren, S. 162,7-15 – und dritten – *sinen namen*: Bild Gottes, S. 162,16-20 – Elements des Leitzitats ist nur rudimentär erhalten.

160,2-8 *Sant ⟨. . .⟩ hȫpte]* Zur Zitierweise siehe Anm. 152, 3-8 und S. 156,10f. Zu *vier vnd vierzig*: Die hsl. Varianten zur selben Stelle in der Pr. 13 lassen erkennen, daß die Schreiber offenbar Schwierigkeiten mit der Wiedergabe der Zahl 144000 des Offenbarungstextes hatten. Im Fall der Pr. 13 ist nur eine Hs. korrekt.

160,10 *Johannes]* Zur Auslegung des Namens siehe Anm. 132,17. »Johannes als Berg« erscheint bei Augustinus, *In Iohannem* tr. 1 n. 2. Grundsätzlich ist wohl mit Theisen, *Predigt*, S. 273, davon auszugehen, daß Elemente des *Johanneskommentars* von Augustinus einen wichtigen Hintergrund der vorliegenden Predigt bilden. So nimmt denn auch der Schluß der Predigt Elemente aus Augustinus, *In Iohannem* tr. 1 n. 18, auf.

160,14-162,6 *Swas vf ⟨. . .⟩ teile]* Siehe Anm. 152,9-23. Insbesondere ein Gesichtspunkt ist hier deutlicher heraus-

gearbeitet als im vergleichbaren Abschnitt der Pr. 13: Das *instan* Gottes in sich selbst, das alle Dinge in sich enthält und so kein Gott gegenüber Äußeres zuläßt, ist die zeitlose Bedingung aller in der Zeit entfalteten Kreatur. Die Kreatur ist dadurch charakterisiert, daß in der zeitlichen Abfolge der Generationen jede doch immer etwas zurückbehält und so in sich begrenzt ist, das heißt, ihr Inneres nicht ganz mitzuteilen vermag. Je edler jedoch die Kreatur ist, dies soll der Vergleich des Tuffsteins mit dem Edelstein klarmachen, desto stärker drückt das Innere sich nach außen aus und überschreitet so tendenziell den Horizont seines kreaturhaft beschränkten Seins. Am stärksten ist dies beim Leib und der Seele der Fall: Insofern sie am stärksten »in-sich-sitzen«, weisen sie am stärksten über sich hinaus. Das heißt, je mehr ein Wesen eins ist – und dies ist beim Edelstein in höherem Grade als beim Tuffstein, bei der Seele und dem Leib schließlich in höchstem Grade der Fall (siehe Anm. 88,24f.) –, desto weniger ist sein Äußeres Beschränkung seines Inneren. Je höher etwas in der Hierarchie des Seienden steht, desto uneingeschränkter teilt es sich mit. In umfassender Weise ist dies bei Gott der Fall, der sich selbst ganz mitteilt und trotzdem vollkommen in sich bleibt (vgl. Anm. 50,1f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 584,15ff.). Siehe dazu: *In Eccli.* n.10; *In Ioh.* n.239; *In Gen. I* n.61.; Anm. 18,2-9.

162,7f. *vier ⟨. . .⟩ lere]* Der Text dieser Predigt ist – wie gesagt – ein Rudiment und überliefert hier – auch dies nur ansatzweise – von den vier versprochenen Lehren zwei.

162,13f. *Es ⟨. . .⟩ stat]* Zum Begriff der Freundschaft siehe Anm. 126,22-24.

162,19f. *liecht ⟨. . .⟩ Johannes]* Zur Auslegung des Namens siehe Anm. 132,17; zur Lichtmetaphorik vgl. Augustinus, *In Iohannem* tr.1 n.18.

PREDIGT 14

Die Predigt ist in einer Hs. ganz, in einer weiteren fragmentarisch – mit dem Randvermerk des Schreibers: *dit ensal man neit lesen* (»Dies soll man nicht lesen.«) – überliefert. Der vorliegende Text ist ein Abdruck des Textes der vollständigen Hs., der mit Hilfe des Fragments gebessert wurde. Vgl. Skutella, *Beiträge*, S. 102-104. Der Rückverweis S. 168,8 bezieht sich auf die Pr. 15, aus der denn auch größere Textstücke in die vorliegende Predigt übernommen wurden (vgl. Anm. 168,1-14). Weiter verweist der Prediger an zwei Stellen (S. 166,34f. und S. 170,9-12) wohl auf Pr. 22 zurück (vgl. dazu den Überblickskomm. zu Pr. 11). Die Predigt wurde demnach im Kölner Machabäerkloster gehalten. Nach Theisen ist sie auf den 7. Oktober 1326 zu datieren (*Predigt*, S. 120ff.). – Paul Celan bezieht sich im Gedicht *Du sei wie du* (*Gedichte*, Frankfurt a. M. 1975, Bd. 2, S. 327) auf den Beginn der Predigt und auf den Begriff der *gehochnysse* (S. 164,11).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 168,1f., 168,1-14, 170,4-6 und 170,6-11. Die Artikel des *Proc. Col.*, die gleichermaßen in der vorliegenden und in der folgenden Predigt nachgewiesen werden können, sind – abgesehen von *Proc. Col. II* n.29 (ed. Théry, S. 218), der nur in der Pr. 15 vollständig überliefert ist – nicht eindeutig der einen oder anderen Predigt zuzuordnen. Es ist anzunehmen, daß sich die Beweisartikel, wie auch die vorliegende Predigt, auf einen Prototyp der Pr. 15 bezogen haben.

Literaturhinweise: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 45f.; Theisen, *Predigt*, S. 416-472; Vieillard-Baron, *L'instant*, S. 121ff.

Das Leitzitat Jes. 60,1 steht in der Epistel der Messe am Fest Epiphanie (6. Januar).

In Analogie zur dreiteiligen Struktur des Leitzitats stellt der Prediger die Analogie der drei Seelenvermögen zur trinitarischen Struktur Gottes und generell die dreiteilige

Struktur der Seele dar (S. 164,8-33). Abrupt beginnt dann die Auslegung des Leitverses, die wiederum der Dreiteiligkeit des Schriftverses folgt. Das Aufstehen (S. 164,34-166,36), das Sich-Erheben (S. 168,1-31) sowie die Erleuchtung (S. 168,32-170,32) werden im Lauf der Predigt thematisiert. Die Erörterungen zu den Vermögen der Seele bilden die Grundlage der folgenden Ausführungen. Es ist nicht die Analogie der Seelenkräfte zum trinitarischen Gott, die hier interessiert, sondern die Ausrichtung der Seele auf Gott, insbesondere ihre Ausrichtung darauf, daß sie die Einung in dem sucht, was zugleich Beginn und Zielpunkt allen Seins ist. Vor diesem Hintergrund ist die Auslegung des Leitzitats zu verstehen. Gott als Zielpunkt und Grund allen Seins ergießt sich in den Menschen, der sich wie Jerusalem erhoben hat, also demütig geworden ist; denn erhöht wird der Mensch dadurch, daß Gott, die Höhe, in ihn sich ergießt – und dies ist nur möglich, wo der Mensch sich erniedrigt in der Tiefe der Demut (S. 164,34-166,36). In dieser Tiefe – so der zweite Schritt der Argumentation der Predigt – vollzieht sich die Einung mit Gott, d. h. das Sich-Erheben, in dem ein Leben und ein Sein ist und also auch Gott – wie Eckhart weiter ausführt – ein »enthöhter Gott«, ein dem Menschen gleicher Gott ist (S. 168,1-31). Das Thema der Erleuchtung, das als drittes Element des Leitverses den Hintergrund des letzten Abschnitts bildet, führt weiter zum Konzept der Gottesgeburt in der Seele. In dieser Geburt ist der Mensch selbst Vater und Sohn, ist er eins mit Gott und sein Wirken Ursprung und Zielpunkt allen Seins (S. 168,32-170,32).

164,9-32 *myster ‹. . .› wesses]* Bei der zuerst dargelegten Lehre von den drei Seelenvermögen *gehochnysse* (*memoria*/*pater*), *intelligencia* (*intellectus*/*filius*) und *wille* (*voluntas*/*spiritus sanctus*) bezieht sich Eckhart auf die geläufige Augustinische Trinitätsformel (Augustinus, *De trinitate* XII c.11 n.18; vgl. Anm. 20,11). Die zweite Position, die die *tzornege kraft* (*irascibilis*) von der *begerunge* (*concupiscibilis*) und der *verstendicheit* bzw. *bescheidenheit* (*rationalis*) unterscheidet und die erste

Kraft im Herzen, die zweite in der Leber, die dritte im Hirn lokalisiert, hat Galen vertreten. Albertus Magnus referiert sie in *De animalibus* XIII tr. 1 c. 7. Eckharts Ausführungen zu dieser zweiten Position sind hier nur fragmentarisch überliefert. Sie waren zweifellos im ursprünglichen Text vorhanden, und der Prediger wird wohl einen dem Verhältnis *tzornege kraft – vater* analogen Bezug hergestellt haben zum Sohn und zum Hl. Geist. In Bd. II dieser Ausgabe, S. 622,25-624, 1, bezieht Eckhart die *anima rationalis* auf die Idee der Dinge in Gott (Sohn), die *anima concupiscibilis* auf das Gute in Gott (Hl. Geist), die *anima irascibilis* auf das Höchste in Gott (Vater). Das zweite dargelegte Modell interessiert hier offensichtlich stärker, da es weniger die Analogie des Seelenlebens zur göttlichen Trinität hervorhebt als die Ausrichtung der Seele auf Gott als Grund und Ziel ihrer Bewegung. Die Unterscheidung der zwei Modelle entspricht der Grundintention der Predigt: Diese legt dar, daß Gott nicht nur als Ursprung – dieser Ebene des Bild-Seins entspricht der erste Seelenternar –, sondern auch als Ziel – diese Ausrichtung vergegenwärtigt der zweite Seelenternar – präsent sein muß. Daß Gott im eigentlicheren Sinne Ziel- als Wirkursache sei, hebt Eckhart öfter hervor (vgl. S. 156,26-31 und Anm.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 526,31-528,22). Zu den Seelenkräften siehe Anm. 108,35-112,23.

164,31-33 *Got ⟨. . .⟩ wessens]* Gott ist Einheit von Ursprung und Ziel. Nicht als Ursprung ist Gott die Ruhe, nach der die Kreatur strebt, sondern als Einheit von Ursprung und Ziel. Es handelt sich hier um ein eschatologisches Motiv, auf das auch das Handeln des Menschen zu beziehen ist: Gott hat Ursprung und Ziel des Handelns des Menschen und aller Kreatur, mithin dessen Erfüllung zu sein (vgl. Anm. 406, 31-408,26). Vgl. unten S. 170,21-32. Zur »Ruhe« siehe S. 636, 10-18 und Anm.

164,34 *jherosalem ⟨. . .⟩ hoe]* Die vorliegende Deutung weicht von der gängigen ab, die »Jerusalem« als »Friede« deutet. Zur Deutung von »Jerusalem« siehe Anm. 422, 30-33.

164,34-166,2 *as ich ⟨. . .⟩ vp]* Der Rückverweis bezieht sich wohl, wie derjenige S. 170,11f., auf die Pr. 22, S. 260, 20-27, wo sich parallele Ausführungen über das Hohe und das Niedere finden.

166,4-26 *also ⟨. . .⟩ vrochtber]* Zur Hierarchie des Oberen und Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23. Das Beispiel vom Himmel und der Erde, das hier das Verhältnis des Oberen und des Niederen erläutern und die Funktion der Demut verständlich machen soll, begegnet u. a. auch in der Pr. 22 (siehe S. 262,6-12). Die Demut ist das psychologische Pendant des ontologischen Mangels, der das Niedere gegenüber dem Höheren auszeichnet und es der Unmittelbarkeit der Überformung empfänglich macht. – Das zweite Bild, das Eckhart hier beizieht, betrifft die Sonne: Wie diese ihr Licht nicht aus sich selbst, sondern von der ihr übergeordneten Kraft des Himmels bezieht, muß der Mensch auf das göttliche Licht hin transparent werden. Das kosmologische Bild, daß die Sonne ihr Licht von einer übergeordneten Lichtquelle beziehe, begegnet bei Empedokles (Diels 31 A 30) und bei Philolaos (Diels 44 A 19).

166,26-36 *also ⟨. . .⟩ volgende is]* Zum Gedanken, daß der demütige Mensch Gott zwinge, sich in ihn zu ergießen, und daß sich Gott dessen nicht entziehen könne, vgl. S. 168,9-14 und Anm. 50,1f. Gegenbild zur Demut ist die *houart*, der Stolz als Ursprung aller Todsünden (siehe S. 360,27 und Anm.).

168,1f. *alle ⟨. . .⟩ mynschene] Proc. Col. II* n. 110 (ed. Théry, S. 249). Vgl. auch S. 174,30-176,5.

168,1-14 *jch ⟨. . .⟩ wessen]* Eine inhaltlich fast gleiche Bezugnahme auf Paris begegnet – neben der Vergleichsstelle in der Pr. 15, S. 174,30-32 – in der Pr. 24, S. 280,23-26; vgl. auch die Anm. zu dieser Stelle. Der Rückverweis S. 168,8 bezieht sich auf die Pr. 15, S. 174,10-21, aus der – bzw. deren Prototyp – Eckhart hier größere Textstücke übernimmt (S. 168, 1-14 = S. 174,27-32 u. S. 174,10-21). Vgl. Anm. 174,11-32, wo der Artikel des *Proc. Col.* nachgewiesen ist, der sich auf beide Predigten beziehen läßt. Dieser Artikel ist wohl nicht

der vorliegenden, sondern der Pr. 15 – bzw. ihrem Prototyp – entnommen, da er dort vollständig, hier jedoch nur partiell nachzuweisen ist. Hervorzuheben ist demgegenüber jedoch auch, daß die Pr. 14 die Reihenfolge der Textelemente in einer wohl ursprünglicheren und korrekteren Form bewahrt hat als die Pr. 15: Es spricht alles dafür, daß der Satz *jch sprach zo* den Abschnitt einleiten und nicht abschließen sollte. – Zum Gedanken, daß das Höchste, die Gottheit, dem Niedersten antwortet und notwendigerweise in es einfließt, vgl. S. 166, 26-36 und Anm. 50,1f.

168,18-20 *moiste ⟨. . .⟩ vlissen]* Zur Feststellung, daß Gott sich dem Demütigen nicht vorenthalten kann, soll er nicht sein eigenes Gott-Sein verleugnen, und zur Wendung »Gott muß« vgl. Anm. 50,1f.

168,23-26 *ich gedachte ⟨. . .⟩ in myn boich]* Der Gedanke, Gott müsse »enthöht« werden, bezieht sich auf eine Verinnerlichung, in der Gott und Mensch sich in *glîcheit* und Freundschaft begegnen können (vgl. S. 126,22-24 und Anm.). Dieser Weg nach innen ist die Voraussetzung der Gottesgeburt. Mit dem »Buch« ist wohl ein Notizbuch gemeint, das Eckhart auch S. 320,2 erwähnt. Die lateinischen *Sermones* zeugen davon, daß er offenbar ein nach Stichworten geordnetes Verzeichnis von Notizen geführt hat, auf das er in den *Sermones* gelegentlich verweist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 618,10).

170,4-6 *Dauit ⟨. . .⟩ geboren] Proc. Col. II* n.85 (ed. Théry, S. 238). Zur Gleichsetzung des »Heute« Gottes mit der »Ewigkeit« und zur hier inkriminierten Lehre der *incarnatio continua* siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 442,27-446,27.

170,6-11 *nochtant ⟨. . .⟩ geboren byn] Proc. Col. I* n.55 (ed. Théry, S. 178; ed. Sturlese, S. 217). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.133 (ed. Théry, S. 199f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.87 (ed. Théry, S. 238). *Gutachten* a.18 (ed. Pelster, S. 1117). *Bulle* a.21 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 78ff.). – Der Rückverweis bezieht sich, wie derjenige S. 164,34-166,2, auf Pr. 22, S. 258,26-29. – Zum Gedanken, daß der Mensch in der Gottesgeburt eins mit dem Vater wird, vgl. Anm. 82,21-86,7.

170,21-32 *woltu ⟨. . .⟩ wesses]* Abschließend rückt Eckhart nochmals das Leitmotiv der Predigt in den Vordergrund: Der Mensch hat sich nicht nur insofern auf Gott zu beziehen, als dieser sein Ursprung und er sein Bild ist, sondern auch insofern, als die Kräfte der Seele nach Gott streben und ihre Ruhe nur dann finden, wenn Gott das Ziel des Wirkens des Menschen ist (S. 164,31-33). In der Demut vollzieht sich dies, denn Gott als Gottheit erfüllt den demütigen Menschen und wird so zum Ziel und Ruhepunkt des Handelns. Die Aussage, daß die Demut des Menschen in diesem Sinne Gott die Gottheit gebe, zitiert der Spruch Nr. 46 bei Pfeiffer (Spr., S. 614,1ff.). Vgl. auch Anm. 82,21-86,7. Die Ruhe ist ein sehr wichtiges Motiv, da sich in ihr Heilsordnung, Kosmologie und Psychologie auf einem gemeinsamen Nenner treffen (siehe S. 636,10-18 und Anm.).

PREDIGT 15

Die Predigt, die in nur einer Hs. überliefert ist, wird im Wortlaut der Hs. und unter Beibehaltung der Orthographie abgedruckt. Im Anhang, S. 687,20-688,17, ist ein Textstück abgedruckt, das offenbar einen Auszug der vorliegenden Predigt innerhalb einer Textkompilation darstellt. Vgl. Pahncke, *Zwei*, S. 400-404. Der Rückverweis der Pr. 14 (S. 168,8 auf S. 174,10-21), der sich mit größter Wahrscheinlichkeit auf die vorliegende Predigt bezieht, gibt als Ort der Predigt das Benediktinerinnenkloster St. Machabaeorum in Köln an. Gleichzeitig bezieht sich die Pr. 15 auf die Pr. 22 zurück (S. 178,32f. auf S. 264,14-26). Ist dieser Verweis korrekt, wurde die Pr. 15 vor der Pr. 14, aber nach der Pr. 22 gehalten (vgl. dazu den Überblickskomm. zu Pr. 11). Ob der Rückverweis der Pr. 10 (S. 124,23-25 auf S. 174,27-30) sich auf die Pr. 15 bezieht, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Wenn es zutrifft, wurde die Pr. 15 acht Tage vor der Pr. 10 gehalten (vgl. Quint, DW I, S. 371ff.; dagegen: Theisen, *Predigt*, S. 121, Anm. 86). Theisen datiert sie – später als die Pr. 14 – auf den 7. Oktober 1326 (*Predigt*, S. 121 und S. 309f.).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 174,11-32, 174,15-21, 174, 27-30 und 174,30-32. Vgl. die Notiz zu den Prozeßdokumenten im Überblickskomm. zur Pr. 14.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 255, S. 261; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 158f.; Libera, *Introduction*, S. 261; Seppänen, *Meister Eckeharts Konzeption*, S. 39ff.; Theisen, *Predigt*, S. 309-311; Zum Brunn, *Maître Eckhart et le nom*, S. 656-662; Zum Brunn, *La doctrine*, S. 138-143; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 182, S. 184.

Das Leitzitat Luk. 19,12 steht in der Epistel zweier Festtage: des Papsts und Märtyrers Stephan (2. August) und des Papsts und Bekenners Marcus (7. Oktober). Theisen entscheidet sich für den zweiten Termin (*Predigt*, S. 309).

In der Verbindung des Leitzitats Luk. 19,12 mit Luk. 14, 27 eröffnet der Text eine Perspektive, unter der das erste Textelement – *gieng us* – auf die Nachfolge Christi bezogen und der Auszug in die Fremde als Entäußerung des eigenen Willens verstanden wird. In diesem Ausgehen wird der Mensch sich selbst geschenkt (S. 172,4-14). Auf dieser Grundlage legt die Predigt als zweites Element *vndkam richer wider hain* aus: Der Mensch zieht nicht aus, um dem Gutsein Gottes zu begegnen, sondern um darüber hinaus in der Einheit mit Gott eins mit dem Ursprung zu werden, dessen Überfließen das Gutsein Gottes ist (S. 172,15-32). Auf dieses Einssein mit dem Ursprung bezieht sich das *gieng us* des Schriftworts; und darin vollzieht sich auch die Rückkehr als Wiedergeburt in der Einheit mit Gott. Die Lebensform des Wiedergeborenen ist durch die Demut bestimmt, in der dieser Mensch lebt, ohne sich je von Gott zu trennen (S. 172, 32-176,5). Nach der Erörterung des Bezuges von Auszug und Rückkehr greift der Prediger im Hauptteil der Predigt mit *ain mentsch* ein drittes Textelement auf (S. 176,6-180,12), das dem bereits dargelegten Bezug von Auszug und Rückkehr zugrunde liegt: Im Anschluß an die aristotelische Definition des Menschseins, die das Spezifische des Menschen in seiner auf die Welt bezogenen, abstrahierend erkennenden

Vernunft erblickt, charakterisiert Eckhart – gegen das dargelegte aristotelische Konzept – das, was den Menschen ausmacht, als die Fähigkeit, losgelöst von allem Äußeren sich selbst und alle Dinge zu erkennen. In dieser Abwendung vom Äußeren liegt das Entscheidende, denn darin ist der Mensch einfaltig und unmittelbar auf seinen Ursprung bezogen. In diesem Bezug empfängt er im unmittelbaren Erkennen seines Ursprungs das Sein. Diesen Bezug des abgeschiedenen Geistes zum Sein, führt der Prediger weiter aus, hat bereits Aristoteles in der *Metaphysik* erkannt; doch genügt dies dem »edlen Menschen« nicht – hier führt Eckhart die Unterscheidung von höchstem heidnischem Wissen und christlichem Wissen ein –, denn der abgeschiedene Mensch bezieht sich nicht nur auf das Sein, sondern auf das Eine, aus dem Gott selbst hervorgeht in der Weise seiner trinitarischen Entfaltung. In dieser Form ist aus ihm die Geburt aller Kreatur, Anfang und Ende aller Kreatur. Als Gottheit ist das Eine in seiner Unerkennbarkeit aber auch eins mit dem Grund der Seele (und dadurch Grund der Möglichkeit der Wiedergeburt). Das Suchen des Menschen, schließt der Text, kann auf diesem Grund nur dann fündig werden, wenn es nichts Bestimmtes sucht – also, ist hinzuzufügen, um den Bogen des rudimentären Textes der vorliegenden Predigt zu schließen, auszieht in ein fremdes Land.

172,8-14 *sich selber ⟨. . .⟩ werden]* Der Prediger verbindet einleitend den im Christuswort ausgesprochenen Gedanken der Nachfolge unmittelbar mit seinen Konzepten der Gelassenheit (siehe S. 318,15-24 und Anm.), des Verzichts auf alles Eigene, der Überformung des Willens und schließlich auch mit dem eschatologischen Motiv, daß die Seele – wenn sie in absoluter Armut in Gott eingeht – in diesem Zustand alle Dinge und sich selbst in eigentlicherer Weise – d. h. in Gott – zurückbekommt (zum Begriff der Armut siehe Anm. 550, 11).

172,15-18 *Gůti ⟨. . .⟩ bigerung]* Die Stelle ist verderbt und in dieser Form unverständlich. Eckhart will wohl sagen, daß

das Gutsein Gottes, insofern es der Aspekt Gottes ist, der sich aus ihm heraus in die Kreatur neigt, das Begehren der Seele nicht zu stillen vermöge. Die Seele muß selbst über dieses erste Hervorgehen Gottes hinausgehen. Eckhart führt an anderer Stelle aus, daß das Gutsein die Pforte ist, in der die Seele steht, wenn sie in Gott eingeht und von der Gnade dahin geführt wird. Ihre Befriedigung findet sie aber erst in der Einung mit dem namenlosen Gott (zur Kooperation von Begehren, Gnade und Gutsein siehe Anm. 418,9-13).

172,21-31 *Alle creaturen ⟨. . .⟩ gottes]* Eckhart begründet hier das zuvor Gesagte: Die Kreaturen sind der Ausfluß des Willens der Gottheit in der Güte. Der Wille Gottes (der Hl. Geist), der hinter dieser Güte steht, ist in der Einheit, also im Ursprung des Ausflusses zu fassen, das heißt in der Ruhe Gottes, in der auch das Gutsein seinen Platz hat. Der Durchbruch in die Einheit über dem Ausfließen Gottes ist das Ziel der Bewegung der Seele (siehe S. 560,9-562,21 und Anm.). Zur »Ruhe« siehe S. 636,10-18 und Anm., zur Metaphorik des Fließens und des Überflusses der Gottheit, die sich in der Güte verströmt, vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 602,14.

174,4 *nu der ainikait]* In der Einheit mit Gott, die überzeitlich ist, gewinnt der Mensch alle Dinge und sich selbst zurück, denn das *nu*, von dem hier die Rede ist, ist zugleich die Fülle aller Zeit (vgl. Anm. 406,31-408,26).

174,7 *frihait]* Die Einheit mit Gott ist absolute Freiheit (vgl. S. 12,33-14,7 und Anm.).

174,10-176,5 *Die sine ⟨. . .⟩ benemen]* Die vorliegenden Ausführungen zur Demut, die im Rahmen des Kölner Verfahrens inkriminiert wurden (vgl. die folgenden Anm.), enthalten *in nuce* alle wichtigen Gedanken Eckharts: Erniedrigt sich der Mensch in der Demut, wird er darin zunichte, so zwingt er Gott dazu, sich ihm mitzuteilen (vgl. Anm. 50,1f.). Je tiefer die Demut des Menschen ist, desto empfänglicher ist er für Gott (S. 598,16-24; Bd. II dieser Ausgabe, S. 166, 15-21). Die höchste Einheit mit Gott ist im tiefsten Grunde der Demut und der Selbstvernichtung (Bd. II dieser Ausgabe, S. 420,23-30). Deshalb läßt sich sagen, daß im demü-

tigen Menschen, dem Gott die Gnade schenken muß (Bd. II dieser Ausgabe, S. 578,16-20 und S. 618,3f.), alle Dinge erfüllt werden und er eins wird mit Gott in seinem Grunde. In der etymologisierenden Deutung des Begriffs der Demut (*Humilitas ab humo nomen trahit*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 616, 16) arbeitet Eckhart im Anschluß an Augustinus die fundamentale Bedeutung der Demut heraus: Wie die Erde ist sie dadurch charakterisiert, daß sie unbeweglich und fest ist. In dieser Verfassung vermag sie, wie die Erde die Wirkungen des Himmels, das Höchste zu empfangen. Das Gegenbild der Demut ist denn auch der Stolz, in dem der Mensch nicht niedrig bleibt wie die Erde, sondern sich selbst erhebt und unempfänglich wird für die Gnade (Bd. II dieser Ausgabe, S. 616,9-618,5). Die Demut – als das *vernihten sîn selbes* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 436,28; vgl. in diesem Band S. 658,10f.) – ist absolute Voraussetzung der Abgeschiedenheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 438,16-440,15) und der geistigen Armut. Die zwei letzten Begriffe bilden denn auch das spekulative Pendant zum Begriff der Demut, insofern sie über die Selbstvernichtung des Menschen hinausführen und das absolute Nichts benennen, das der Mensch sein muß, soll er von Gott überformt werden (Bd. II dieser Ausgabe, S. 436,23-32 und S. 618,6-620,11). In dieser Überformung durch Gott verwirklicht sich in der Demut alle Tugend (Bd. II dieser Ausgabe, S. 100,28-102,4). Eckhart greift auf verschiedene Bilder zurück, um den Begriff der Demut und das Wirken Gottes im demütigen Menschen zu illustrieren: Der Himmel – mit allen Sternen und Planeten – wirkt auf die Erde und bewirkt in der Erde ihre Fruchtbarkeit und die Mannigfaltigkeit der Wesen (S. 572,27-30, S. 598,13-16; vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 616,25-618,5, wo Eckhart weitere Beispiele anführt).

174,10-21 *Die sine ⟨. . .⟩ wesen]* Es ist anzunehmen, daß die Stelle verderbt ist und daß der Text hier ursprünglich nicht von den Sinnen, sondern – wie die Pr. 14 – von der Sonne sprach. Die Stelle entspricht der Pr. 14, S. 168,3-14, wo sie auf einen Abschnitt folgt, der sich hier S. 174,27-32

findet. Siehe Anm. 168,1-14. Die Pr. 14 bezieht sich auf die vorliegende Stelle zurück und indiziert damit auch den Ort, wo die Pr. 15 wohl gehalten wurde.

174,11-32 *Ja, der ‹. . .› mentschen]* *Proc. Col. II* n.29 (ed. Théry, S. 218f.), *Proc. Col. II* n.110 (ed. Théry, S. 249).

174,27-32 *wan die ‹. . .› mentschen]* Siehe Anm. 174,10-21. Der Rückverweis der Pr. 10, S. 124,23-25, könnte sich auf die Ausführungen zur Demut S. 174,27-30 beziehen.

174,15-21 *Dirre ‹. . .› wesen]* *Proc. Col. I* n.57 (ed. Théry, S. 178; ed. Sturlese, S. 217). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.135 (ed. Théry, S. 200f.). Vgl. *Proc. Col. II* n.29 (ed. Théry, S. 218).

174,27-30 *die tugend ‹. . .› anderswa]* *Proc. Col. I* n.56 (ed. Théry, S. 178; ed. Sturlese, S. 217). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.134 (ed. Théry, S. 200). Vgl. *Proc. Col. II* n.108 (ed. Théry, S. 248). Zum Begriff der Demut siehe Anm. 174, 10-176,5.

174,30 *ze paris]* Zu den Wendungen *ze paris* und *in der schuol* siehe Anm. 280,23-25.

174,30-32 *Jch ‹. . .› mentschen]* Vgl. S. 168,1f. und Anm.

176,6-8 *Aristotiles ‹. . .› mentschen]* Das Buch, von dem Eckhart spricht, ist die *Metaphysik* des Aristoteles. Für die folgenden Ausführungen zum Menschen ist jedoch *De anima* II c.1 (II c.1 412ab) heranzuziehen.

176,24-32 *Homo ‹. . .› ist]* Im Anschluß an die aristotelische Definition des Menschen, die diesen als vernunftbegabtes Wesen faßt, das die Dinge in ihrer Unterschiedenheit zu begreifen und in ihrem Grund zu erkennen vermag, führt Eckhart seinen Begriff der *abegescheidenheit* ein: Die abgeschiedene Vernunft bezieht sich nicht auf Erkenntnisbilder und Vorstellungen, ist also nicht auf Äußeres bezogen und gewinnt nicht aus diesem Erkenntnisbezug kraft der Abstraktion ihre Begriffe. Sie bezieht sich vielmehr ganz auf sich selbst und erkennt darin sich selbst und alle Dinge. Dieser Bezug auf sich selbst, in dem die Vernunft sich und alle Dinge erkennt, enthebt sie der Mannigfaltigkeit des Äußeren. In der Einfaltigkeit, die sie darin besitzt, nimmt sie unmittelbar

Gott wahr, da die Einfaltigkeit des Erkennens der Reinheit und Einfaltigkeit Gottes entspricht (S. 178,1-25). Eckhart geht jedoch über diese Perspektive der Einheit hinaus. Dem edlen Menschen genügt diese Schau der Einheit des Seins nicht. Er überschreitet sie im Hl. Geist, das heißt, er geht ein in die Dunkelheit der Gottheit, in der der Grund der Seele und der Grund der Gottheit eins sind (S. 180,5-13). Diese Wendung der Vernunft nach innen und der Aufstieg zu Gott ist als ein Prozeß der Selbsterkenntnis zu denken, in dem der Mensch schließlich sich selbst übersteigt und in die Selbsterkenntnis Gottes eingeht, in der dieser *sich selber in im selber* (S. 178,34) begreift. Die Voraussetzung solch wahrer Selbsterkenntnis ist, so paradox es klingt, der Selbstverlust und das Selbstvergessen. Nur wenn der Mensch Gott erkennt, vermag er sich selbst zu erkennen; er muß also, um Gott zu erkennen, zuerst sich selbst verlieren. Dann erkennt er sich als den Menschen in Gott, das heißt, er erkennt die *ganze menscheit und alliu dinc* in Gott, wo sie ihr Sein erhalten (Bd. II dieser Ausgabe, S. 38,14-29). Die Selbsterkenntnis bezieht sich letztlich nicht auf die kreaturhafte Individualität des Menschen, sondern auf die Menschnatur, auf das Menschsein des Menschen in seinem Ursprung. Sie ist so unmittelbar an die Nachfolge Christi gebunden, in der allein der Mensch sein kreaturhaftes Ichsein zu überwinden und sein göttliches Menschsein zu erkennen vermag (vgl. Pr. 68). Dieser Selbstverlust, den die wahre Selbsterkenntnis voraussetzt, ist jedoch selbst als Element der Selbsterkenntnis zu denken: Wer ins Innerste Gottes gelangen will, muß erst in sein Innerstes gelangen, also sich selbst erkennen. Dabei ist das Eigentlichste, das Höchste der Seele, zugleich das Niederste. Selbsterkenntnis meint in diesem Sinne Überwindung der *eigenschaft* (vgl. Anm. 18,2-9) in der Erkenntnis der eigenen Schwäche und Nichtigkeit, das heißt in der Demut (S. 584, 3-15). Die Selbsterkenntnis ist – im Gegensatz zu aller anderen Erkenntnis – vollkommen bildlos und unmittelbar. Sie ist die Voraussetzung der Gotteserkenntnis, in der der Mensch, hat er sich erst von allen erkenntnisvermittelnden

Bildern befreit, in die Selbsterkenntnis Gottes gelangt. Darin erkennt der Mensch sich so, wie er von Gott erkannt wird, das heißt, er ist unmittelbar eins mit dem Bild, als das er und alle Dinge aus Gott hervorgehen, und erkennt sich und alle Dinge in diesem Bild, wie Gott sich und alle Dinge darin erkennt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 58,33-62,19). Dann erkennt der Mensch Gott und sich, insofern er Bild Gottes ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 80,20f.). Dieser Akt der Gotteserkenntnis konstituiert sich nicht als Akt der Reflexion, sondern in der unmittelbaren Überformung durch Gott, in der der Mensch sein Sein, sein Leben und seine Seligkeit unmittelbar von Gott erhält. Würde die Seele im Akt der Gotteserkenntnis sich selbst und Gott erkennen, müßte hier eine Dualität entstehen, die der Einheit mit Gott im Grunde Gottes und des Menschen widersprechen würde. Dennoch gehört in zweiter Linie auch die Reflexion zur Seligkeit des Menschen: Ist der Mensch unmittelbar – *bekennelôs* – in Gott eingegangen, so erkennt er auch, daß er Gott erkennt (S. 328, 1-332,25). Das heißt, daß die Reflexion in einem ersten Schritt überwunden werden muß, wenn der Mensch in der Selbsterkenntnis seine Nichtigkeit erkennt, demütig wird und unmittelbar in Gott eingeht, daß sie aber zurückkehrt, sobald der Mensch der Schau und der Einung teilhaftig ist, und dem Menschen die Einheit mit Gott bewußt werden läßt (S. 332,7-12).

Es geht Eckhart also auch im Begriff der Selbsterkenntnis primär um die Frage der Repräsentation (vgl. Anm. 18,2-9): Das im reflexiven Akt konstituierte Wissen um den Akt der Einung kann nicht betrachtet werden als etwas, das konstitutiv ist für diesen Akt, da es immer schon eine Dualität herstellt, eine Ebene des Diskursiven und des Wissens, die sich zwischen die Seele und ihren Ursprung schiebt und daher die Seele von ihrem Ursprung entfremdet. In der Selbsterkenntnis muß deshalb primär die Ebene der Reflexion überwunden werden. Dies geschieht, wo der Mensch sich von den vermittelnden Erkenntnisbildern befreit und in der Demut seine Nichtigkeit nicht nur erkennt, sondern ver-

wirklicht. In diesem Akt der Selbsterkenntnis überschreitet er die Grenze seiner kreaturhaften Bestimmung und wird von Gott unmittelbar überformt. Erst nach dieser gnadenhaften Überformung kann sich ein Wissen um die Gotteserfahrung konstituieren, das dem Menschen als Wissen in seiner Verwirklichung naturhaft zukommt, insofern er als Mensch ein vernunfthaftes, also reflexives Wesen ist. Vorausgesetzt ist aber dabei immer – und in der Zeitlosigkeit, die Eckhart hier postuliert, liegt die Schwierigkeit, sein Konzept der Selbsterkenntnis zu denken – die Negation aller Bestimmung, die sich in der Reflexion konstituiert. Es geht also darum, alles Reflexive und alles Diskursive, das zur Verwirklichung des Menschen naturgemäß gehört, immer schon preiszugeben in der Überwindung aller dadurch gegebenen Bestimmung des Daseins. Eckhart drückt dies an anderer Stelle folgendermaßen aus: *Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich; daz ist daz aller beste.* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 340,31-33). Zu Eckharts Begriff der Selbsterkenntnis siehe: Haas, *Nim din*, S. 15-75; Blommestijn, *Découverte*; zum Hintergrund vgl. Courcelle, *Connais-toi*.

178,1-7 *abgescheidenhait ⟨. . .⟩ in im selber]* Zum Begriff der Abgeschiedenheit vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

178,7-9 *Boecius ⟨. . .⟩ bewegend]* Boethius, *Consolatio* III, metrum 9.

178,16-25 *Aristotiles ⟨. . .⟩ was]* Das Konzept der reinen, abgeschiedenen Geister, d. h. der *substantiae separatae*, von denen hier die Rede ist, geht auf neuplatonische Vorstellungen zurück, die an die aristotelische Annahme einer Vielzahl die Himmelskörper bewegender »Beweger« anschließen, dieses Denkbild aber ontologisch neu formulieren. Den reinen Geistern (*intelligentiae*) kommt demnach innerhalb der hierarchischen Entfaltung des Seins eine vermittelnde Stellung zwischen dem Einen und dem Vielen zu. Sie stehen, wie Eckhart hier hervorhebt, in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott und empfangen so ihr Sein in einer ungegenständlichen Schau Gottes, in der ihr Sein denn auch unmittelbar wieder in Gott zurückfließt. Diese Wesensschau

wird mit Aristoteles im Sinne des scholastischen *quod quid est* als einfaches, undifferenziertes Sein gefaßt (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.57 a.1 sowie oben S. 32,1). Eckhart identifiziert in den folgenden Zeilen die reinen Geister mit den Engeln und folgt damit einer üblichen Tendenz der Scholastik. Die Position Avicennas, wonach die Intelligenzen eine vermittelnde Stellung im Schöpfungsprozeß einnehmen, ihnen Gott also ein Teil der Schöpfungsmacht abgibt, lehnt Eckhart ab (vgl. Anm. 98,20-25).

178,25-27 *Aristotiles ⟨. . .⟩ hailgen gaist*] Zur Unterscheidung naturhafter Erkenntnis und der Erkenntnis im Hl. Geist bzw. der gnadenhaften Erkenntnis siehe Anm. 108, 35-112,23.

178,28f. *edlen mentschen ⟨. . .⟩ engel*] Daß der Mensch selbst die unmittelbare Gottesschau des Engels übersteigen solle, ist ein Leitmotiv im Denken Eckharts (vgl. Anm. 16,30f.).

178,32-180,10 *Ich hab ⟨. . .⟩ gewan*] Der Rückverweis kann sich auf Pr. 22, S. 264,14-26, beziehen, wo Eckhart im Predigtschluß dieselben Aspekte wie hier aufgreift und in ähnlicher Weise behandelt. Die Einheit von Anfang und Ende ist ein Zustand der Ruhe und der Fülle, dessen begriffliche Charakterisierung nicht möglich ist (vgl. Anm. 72,16-21).

180,11-14 *grund ⟨. . .⟩ vindest*] Zur Namenlosigkeit sowohl des Seelengrundes wie der Gottheit siehe Anm. 72, 16-21. Die Paradoxie, die darin besteht, daß nur derjenige Gott findet, der ihn nicht sucht, ist in dieser Namenlosigkeit begründet, denn jede Suche nach etwas Bestimmtem müßte Gott seiner Gottheit und den Seelengrund seiner Undifferenziertheit entfremden.

PREDIGT 16A

Das Textstück, das hier als Pr. 16A abgedruckt ist, findet sich in einer Hs. der British Library. Es weist genauere Übereinstimmungen mit dem Exzerpt des *Proc. Col. I* n.62 (ed. Théry, S. 180; ed. Sturlese, S. 220f.) auf als die betreffende

Textstelle der Pr. 16B. Es handelt sich wohl um ein Fragment der ursprünglichen Predigt Eckharts, der der Artikel des *Proc. Col.* entnommen wurde. Der Text ist hier modern interpungiert. Die Textstücke, die dem daneben abgedruckten Artikel des *Proc. Col. I* entsprechen, wurden durch Kursivierung hervorgehoben. Jordanus von Quedlinburg bezieht sich auf die inkriminierte Textstelle (*Opus I or* 50C).

Prozeßdokumente: siehe Anm. 182,17-184,19.

Literaturhinweis: Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 194.

Das Bruchstück hebt den Bedeutungsunterschied im Begriff der Unmittelbarkeit im Hinblick auf Körperliches und Geistiges hervor. Im Bereich des Geistigen bedeutet die Unmittelbarkeit, daß zwei ursprünglich getrennte Pole – hier das Gebende und das Empfangende – nicht nur, wie dies bei Körperlichem der Fall ist, sich unmittelbar berühren, sondern miteinander verschmelzen, so daß Gebendes und Empfangendes eins sind. Die so verstandene Unmittelbarkeit ist auf die Seele zu beziehen, insofern sie Bild ist: Sie ist gleichzeitig Abbild und Ausdruck dessen, wessen Bild sie ist, als solches gleichzeitig aber auch eins mit dem, dessen Bild sie ist. Insofern die Seele Bild ist, ist sie dasselbe wie der Ursprung ihres Bildseins, denn sie ist Bild ihres Ursprungs. Eckhart hebt den trinitätstheologischen Bezugsrahmen dieses Gedankens hervor, der im Konzept gründet, daß Mensch und Gottessohn eins sind in ihrem Bildsein Gott gegenüber. Vgl. auch Pr. 16B.

182,17-184,19 *dit beelde ⟨. . .⟩ ⟨wisheit⟩]* Rechte Spalte: *Proc. Col. I* n.62 (ed. Théry, S. 180; ed. Sturlese, S. 220f.). Eckharts Antwort: *Proc. Col. I* n.141 (ed. Théry, S. 202). Die entsprechenden Textstücke der linken Spalte sind durch Kursivdruck hervorgehoben. Vgl. dazu auch Anm. 186, 28-190,27. Jordanus von Quedlinburg, *Opus I or* 50C, bezieht sich auf die Stelle. Zu den einzelnen Elementen der Predigt vgl. Komm. zur Pr. 16B.

PREDIGT 16B

Die Predigt ist in sieben Hss. und im BT (299ra) ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert (vgl. Quint, *Fundbericht*). Vgl. Pfeiffer, Pr. XIV, S. 67-71. Ein Zitat findet sich in der Postille Heinrichs von Erfurt und wird dort Meister Eckhart namentlich zugeschrieben. Ohne die Nennung des Namens begegnet dasselbe Zitat auch in der Postille Hartungs von Erfurt. Bezieht sich der Rückverweis in Pr. 18 (S. 210,7) wirklich auf S. 194,30-34 zurück, wurde die Pr. 16B vor der Pr. 18 gehalten. Dem widerspricht die von Theisen, *Predigt*, S. 104f., dargestellte Abfolge der Predigten im Kirchenjahr. Bezieht sich der Rückverweis der Pr. 41 (S. 442,27 auf S. 192, 21-32) auf die vorliegende Predigt, wurden beide Predigten im Laufe eines Monats in demselben Jahr gehalten: Die Pr. 16B wäre demnach am 28., die Pr. 41 am 27. September desselben Jahres gehalten worden.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 186,28-190,27 bzw. 182, 17-184,19.

Literaturhinweise: Haas, *Sermo*, S. 225f.; Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 21ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 80f.; Quint, *Neue Funde* (zur Überlieferung); Ruh, *Meister Eckhart*, S. 150-155; Theisen, *Predigt*, S. 258-260; Welte, *Meister Eckhart*, S. 126ff., S. 130.

Das Leitzitat Jes. Sir. 50,10 ist der Epistel am Fest des hl. Augustinus entnommen (28. August). Auf denselben Schrifttext ist eine lateinische Predigt Eckharts überliefert, die er am Tag des hl. Augustinus in Paris gehalten hat (Bd. II dieser Ausgabe, S. 556-568). Sie weist, obwohl sie vom selben Vergleich ausgeht, mit der vorliegenden Predigt keine inhaltlichen Übereinstimmungen auf.

Der Vergleich der Figur des Augustinus – und jeder guten Seele – mit einem Gefäß bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Predigt, die letztlich den Begriff der Heiligkeit zu klären sucht. Sie setzt mit dem Bild des Gefäßes ein (S. 186,

17-188,2): Im Unterschied zu den körperlichen Gefäßen verbindet sich mit der Vorstellung geistiger Gefäße der Gedanke, daß diese identisch sind mit ihrem Inhalt. Sie charakterisieren sich dadurch, daß sie mit dem verschmelzen, was sie aufnehmen. Nimmt die Seele Gott in sich auf, wird sie Gott gleich. Dies ist der Fall, insofern die Seele Bild Gottes ist, denn wo die Seele Bild Gottes ist, bildet sie ihren Ursprung in sich ab und wird eins mit ihm, da sie nichts anderes mehr ist als Bild ihres eigenen Ursprungs. Diesem Bildsein gelten die nun folgenden Ausführungen, in denen Eckhart die zwei Aspekte des trinitarischen Rahmens der Bildtheologie und der absoluten ontologischen Priorität des Ursprungs des Bildes hervorhebt (S. 188,3-190,30): Erstens verhält sich das Bild – als spiegelbildliches Abbild – unmittelbar und unwillkürlich zu seinem Ursprung. Dabei ist dieses Verhältnis im Falle Gottes und der Seele besonders zu charakterisieren: Wenn Gott sich selbst abbildet, gibt er sich der Seele ganz, ergießt sich in sie und bleibt doch in sich. In diesem Sinne ist der Sohn Gottes unmittelbares Bild Gottes; wohl ein erstes Heraustreten Gottes aus sich, aber nicht ein Heraustreten, in dem ein Unterschied der Natur faßbar würde. Vielmehr haben Vater und Sohn dieselbe Natur. Dasselbe ist hinsichtlich des Hl. Geistes zu sagen, der nicht selbst Bild ist, sondern das Verhältnis des Sohnes zum Vater als Verhältnis der Unmittelbarkeit charakterisiert. Zweitens ist das Sein des Bildes gänzlich von seinem Ursprung abhängig: Einerseits ist es selbst eigentlich gar nicht, denn nur das ist, dessen Bild es ist; andererseits ist auch sein Sein als Bild gänzlich von der Gegenwart dessen abhängig, wovon es Bild ist. Insofern läßt sich sagen, daß Urbild und Abbild nur ein Sein besitzen, nämlich das Sein des Urbildes, das ins Abbild fließt. In einem dritten Schritt wendet sich der Prediger explizit der Frage zu, wie dieser – spekulative – Gedanke auf die Lebenswirklichkeit zu beziehen sei (S. 190,31-198,3). Exemplarisch dargestellt in der Treue zu Gott, der Ausschließlichkeit dieser Treue, die nichts anderes mehr ins Auge faßt, schließlich des Verzichts auf allen Eigennutz, wird die

Analogie zwischen der Bildhaftigkeit der eingangs geltend gemachten Vorbildhaftigkeit des hl. Augustinus faßbar. Heiligkeit meint denn auch, daß die Seele – in ihren obersten Vermögen und der Ausrichtung der niederen Kräfte auf die oberen – allein auf Gott bezogen ist und aus diesem Bezug heraus die Tugend in einer Weise verwirklicht, in der die Tugend unmittelbarer Ausfluß der göttlichen Natur ist und mithin die Seele als Gefäß Gottes zur Präsenz Gottes geworden ist.

186,4f. *sant Augustînus*] Die lateinische Predigt Eckharts auf denselben Festtag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 556-568) weist keine inhaltlichen Übereinstimmungen mit der vorliegenden Predigt auf.

186,14 *gelâzen*] Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm.

186,15f. *zuoval ‹. . .› wesen*] In der Gelassenheit überwindet der Mensch alles Zufällige, alles Akzidentelle, um die Dinge in Gott in ihrem Ursprung als reines Sein zu finden. Zum Begriff des Akzidens siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,1f.

186,18 *Geistlîchiu ‹. . .› lîplîchiu vaz*] Eckhart greift gelegentlich auf das vorliegende Wasser-Faß-Beispiel zurück, um den Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen zu illustrieren: Im Körperlichen sind Wasser und Faß wohl vereint, aber nicht eins, während im Geistigen das Denken und der Gedanke real eins sind. Vgl. S. 630,21-27, S. 670,2-9, S. 676,21-28; Bd. II dieser Ausgabe, S. 112,25ff.

186,25-27 *Gotes ‹. . .› enpfæhet*] Zum Gedanken, daß Gottes Natur darin bestehe, zu geben, und der Seele Natur darin, zu empfangen, vgl. Anm. 50,1f.

186,28-190,27 *daz götlîche bilde ‹. . .› selbe wesen*] Vgl. S. 182,17-184,19 und Anm. – »Bild« ist ein Kernbegriff im Denken Meister Eckharts, der eine ganze Reihe verschiedener lat. Termini übersetzt: So bezieht er sich im Bereich der Erkenntnistheorie auf die Vorstellungs- und Erkenntnisbilder (*phantasma*, vgl. Anm. 402,18-404,7) wie auf die Urbilder

bzw. Ideen der Dinge in Gott (*ratio*, *logos*), im Bereich der Bildtheologie auf das Bildsein des Menschen Gott gegenüber (*imago*) wie auf das Urbild des Menschen in Gott (*exemplar*). Um diesen zweiten Bereich geht es hier. Eckhart legt an der vorliegenden Stelle die Grundzüge seiner Bildtheologie dar: Das Bildsein des Menschen ist demnach nicht einfach als *glîcheit*, das heißt als Ähnlichkeit zu verstehen, sondern als ein fundamentaler Bezug des Menschen zu Gott. Nur in diesem Bezug ist der Mensch Bild, denn, erläutert Eckhart, kein Ei ist Bild des anderen, auch wenn beide Eier gleich sind. Die im Schöpfungsbericht verbürgte Bildhaftigkeit des Menschen ist daher von diesem Bezug her zu sehen. Er ist dadurch charakterisiert, daß das Bild sein Sein unmittelbar dem Urbild verdankt, also kein eigenes Sein besitzt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 546,23-548,3). Das Bild ist nur, und hier stellt sich Eckhart das im Spiegel abgebildete Antlitz vor, solange das Urbild gegenwärtig ist. Sobald das Urbild weg ist, ist auch das Abbild verschwunden. Vom einfachen Spiegelbild unterscheidet sich jedoch der Bildbezug der Seele zu Gott insofern, als sich Gott darin ganz abbildet, dem Bild also sein ganzes Wesen mitteilt. Dabei tritt Gott nicht aus sich heraus. Insofern er sich im Bild ausspricht, spricht er sich in sich selbst aus. Das Bildsein ist denn auch nur zu verstehen, wenn wir es uns auf die Weise der Geburt erklären. In der Geburt entsteht eine andere Person, doch bleibt sich die Natur des Gebärenden und des Geborenen gleich. Bild Gottes wird also im eigentlichen Sinne vom Sohn Gottes ausgesagt, nicht vom Hl. Geist, der die Liebe (hier: *wille*, *voluntas*) ist, die Vater und Sohn aufeinander bezieht. Der Sohn hingegen ist die *wîsheit* des Vaters, also das ausgesprochene Wort des Vaters. Das Bild, das in die Seele gedrückt ist, die Bildhaftigkeit des Menschen also, ist im selben Sinne zu verstehen: Über dem Willen, ja selbst über der Weisheit, bildet sich Gott in der Seele unmittelbar ab, indem er sein Wort und im Wort, das der Sohn ist, sich selbst ausspricht. Er bildet sich darin nicht als Schöpfergott, sondern als *vernünftic wesen* ab. Dennoch, hebt der Prediger hervor, unterscheidet sich das Ab-

bild vom Urbild: Das Bild ist selbst nichts. Es ist nur, insofern das Urbild, also Gott der Seele gegenwärtig ist. Das ganze Sein des Bildes hängt von der Gegenwart Gottes, vom Bezug des Bildes zu Gott ab. Es bezieht sich ausschließlich auf sein Urbild und empfängt sein ganzes Sein durch dieses. Es besitzt nur in diesem und durch dieses das Sein und hat deshalb kein eigenes Sein, sondern *ein* Sein mit dem Urbild (S. 190,11-30; vgl. die Erläuterungen zur Analogielehre Eckharts, Anm. 52,16-22).

Eckhart geht im *Johanneskommentar* ausführlich auf diese Bildlehre ein (*In Ioh.* n.23-27; Bd. II dieser Ausgabe, S. 508f.) und hebt auch dort die Unselbständigkeit des Bildes hervor: Das Bild empfängt sein ganzes Sein vom Urbild, dessen Abbild es in jeder Beziehung ist. Das heißt denn auch, daß die Seele Gott, insofern sie sein Bild ist, bildlos schaut. Sie ist, wie Eckhart sagt *bild âne bilde*, da sich in ihr unmittelbar abbildet, wessen Bild sie ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 46, 18-30 und Anm.). Das heißt, daß die Seele nicht Bild Gottes ist, insofern sie sich reflexiv als Bild Gottes *erkennt*, sondern insofern sie real Bild Gottes *ist*. Stärker als an der vorliegenden Stelle hebt Eckhart im *Johanneskommentar* den Aspekt der Einheit und der Gleichewigkeit des Bildes hervor. Zwischen Urbild und Abbild läßt sich keine zeitliche Differenz denken (vgl. auch S. 534,29-536,15 und Anm.). Das Urbild ist demnach zeitlos ungeboren und gebärend, während das Abbild – und hierin unterscheiden sich Urbild und Abbild – zeitlos geboren ist. Diese Unterscheidung zwischen Gebären und Geborensein betrifft den ganzen Bereich der Vollkommenheiten Gottes in ihrem Verhältnis zum Menschen: Der Mensch ist geborene Gerechtigkeit, geborene Wahrheit, geborenes Gutsein, während Gott alles in ungeborener Weise ist.

Wie die vorliegende Stelle zeigt, ist das Kernmoment des im Bildbezug gemeinten Geschehens nicht die Schöpfung des Menschen als Abbild, sondern die in Christus ausgesprochene Bildhaftigkeit. Der ontologische Bezug – das Sein des Bildes ist nur durch das Urbild – ist so auf Christus und

das Geburtsgeschehen bezogen. Darin wird die Einheit von Urbild und Abbild rekonstituiert. Nur deshalb läßt sich denn auch behaupten, daß die Bildhaftigkeit sich nicht auf den Schöpfergott beziehe, sondern auf die Einheit der trinitarischen Gottheit, in der das Bild als *wîsheit* des Vaters hervorgeht. Insofern sich der Vater in Christus ganz ausspricht, ist gleichzeitig die Rückkehr in die Einheit mitbedacht, die das Bildsein meint. So führt Eckhart in der Pr. 72 aus: »Die Seele soll verklärt und eingedrückt und eingeprägt werden in das ›Bild‹, das Gottes Sohn ist. Die Seele ist gebildet *nach* Gott; die Meister aber sagen, daß der Sohn ein ›Bild‹ Gottes *ist*, die Seele aber *nach dem ›Bilde‹* gebildet ist ⟨. . .⟩ Ich aber sage vielmehr: Der Sohn ist ein überbildliches ›Bild‹ Gottes; er ist ein ›Bild‹ seiner verborgenen Gottheit. Nach eben dem nun, worin der Sohn ein ›Bild‹ Gottes ist und worin der Sohn ›eingebildet‹ ist, *danach* ist ⟨auch⟩ die Seele gebildet. Aus demselben, aus dem der Sohn empfängt, daraus empfängt auch die Seele. Selbst da wo der Sohn aus dem Vater ausfließt, bleibt die Seele nicht hängen: sie ist über ⟨jedes⟩ ›Bild‹ erhaben.« (Bd. II dieser Ausgabe, S. 83,13-24.) Wir sind hier wiederum auf die Lehre von der Gottesgeburt als Schlüsselstelle des gesamten Denkens Eckharts verwiesen: Nur in der gnadenhaften Einheit des Menschen mit Christus erlangt der Mensch das Bildsein, das ihn unmittelbar der Gottheit eint und in die trinitarische Entfaltung einbezieht (vgl. Anm. 82,21-86,7). Dies ist es denn auch, was die Abbildhaftigkeit der Schöpfung auf die Einheit der Inkarnation hin überholt, in der die Seele nicht »nach dem Bild Gottes« geschaffen ist, sondern unmittelbar, in überbildhafter und nicht-reflexiver Weise »Bild Gottes« *ist*. Vom Menschen her ist der hier geforderte Übergang nur als *mors mystica*, als Selbstverneinung zu denken, die in der Einheit mit Christus selbst die Bildhaftigkeit Christi hinter sich läßt, ganz mit dem Urbild verschmilzt und sich im »grundlosen Meer der Gottheit« verliert (vgl. Anm. 72,16-21). – Literaturhinweise: Flasch, *Procedere*; Haas, *Sermo*, S. 209-237 (dort auch weiterführende Literatur); Libera, *Introduction*, S. 242-

250; Lossky, *Maître Eckhart*, S. 358-379; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 74-81.

190,29f. *schuole ‹. . .› stuole]* Eckhart verteidigt diesen Bildungsanspruch am Schluß seines *Trostbuches* explizit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 310,18-312,28, und den Überblickskomm., oben S. 717).

192,18 *etlîche liute]* Wie in den folgenden Zeilen unterscheidet Eckhart öfter zwischen guten und vollkommenen Menschen. Vollkommen ist nur derjenige, der eins wird mit dem Sohn Gottes und ganz in Gott aufgeht (vgl. Anm. 140, 14-27).

192,21-29 *Ich ‹. . .› selber]* Möglicherweise bezieht sich Eckhart in der Pr. 41, S. 442,27, auf die vorliegende Stelle. Die Pr. 16B wäre demnach am 28. August, die Pr. 41 am 27. September desselben Jahres gehalten worden.

192,32 *der sun selber]* Der Gedanke der Nachfolge Christi beinhaltet nicht nur die Ähnlichkeit der Lebensform des Menschen mit Christus, sondern das Eingehen des Menschen in die trinitarische Entfaltung Gottes und in die Einheit mit Gott (vgl. Anm. 82,21-86,7).

194,1 *etlîche liute]* Siehe Anm. 140,14-27.

194,16-18 *obersten ‹. . .› nidersten krefte]* Nach Eckhart sind die höchsten Vermögen der Seele – Wille und Vernunft – der Zeit nicht unterworfen. Sie entspringen unmittelbar dem Wesen der Seele und sind so auch unmittelbar auf Gott bezogen, während die niederen Seelenvermögen in der Verknüpfung mit Raum und Zeit, die ihr Wirken charakterisiert, niemals in ein Verhältnis der Unmittelbarkeit zu ihrem Ursprung gelangen können. Siehe Anm. 108,35-112,23, zum Problem des Verhältnisses zwischen der Seele und den Seelenvermögen Anm. 118,19-120,6.

194,22 *meister]* Vgl. Avicenna, *De anima* I c.5 und IV c.2.

194,30-34 *tugende ‹. . .› natûre]* Voraussetzung der Tugend ist der Gleichmut, in dem die Seele in Gott und somit in den Grund versetzt wird, aus dem sie tugendhaft wirkt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

196,1 *dan der engel]* Daß der Mensch im Aufstieg zu Gott

die Daseinsweise des Engels überschreitet, hebt Eckhart öfter hervor (vgl. S. 16,30f. und Anm.).

PREDIGT 17

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in fünf weiteren fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXI, S. 88-91; Spamer, Pr. 5, S. 47-60. Der Traktat *Von der wirkenden und möglichen Vernunft* scheint sich auf die vorliegende Predigt zu beziehen (siehe Anm. 200,4-6). Der Predigt könnte der lat. *Sermo LV|4* zugrunde liegen (Gegenüberstellung bei Steer, *Zur Authentizität*, S. 136ff.).

Literaturhinweise: Steer, *Zur Authentizität*, S. 136-139; Theisen, *Predigt*, S. 281-282; Zum Brunn, *La doctrine*, S. 141; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 49, S. 182f., S. 192.

Das Leitzitat Joh. 12,25 der Predigt, die hsl. dem Tag des hl. Laurentius zugeordnet wird (10. August), ist einer Perikope entnommen, die an sechs Terminen als Evangelium Verwendung findet: Montag der Karwoche, hl. Thomas der Bischof und Märtyrer (29. Dezember), Vincentius der Märtyrer (22. Januar), hl. Blasius (3. Februar), hl. Laurentius (10. August) sowie dessen Oktav. Vgl. zur vorliegenden Predigt den *Sermo LV|4*, der inhaltlich und in der Disposition weitgehend übereinstimmt; vgl. daneben auch *In Ioh.* n. 528.

Ausgehend vom Begriff der Seele (S. 198,12-200,13) folgt der Aufbau der Predigt den zwei weiteren Elementen des Leitverses: *si mîn ist* (S. 200,14-23) und *in dirre werlt* (S. 200, 24-204,23). Dabei wird in jedem Abschnitt auf einen Gegensatz abgehoben, der plausibel macht, inwiefern die Seele auf dieser Welt gehaßt werden muß, gleichzeitig aber auch versucht, einen anderen Begriff von Seele zu gewinnen, der sich dem gängigen entgegensetzt. Vorerst geht es um den Gegensatz zwischen demjenigen, was das Wort »Seele« meint, und demjenigen, was »Seele« im Grunde ist, nämlich

etwas Namenloses und Unnennbares, das über den Kerker des Leibes hinausgeht und demgegenüber alle Definitionsversuche scheitern müssen (S. 198,12-200,13). Das zweite Element des Leitzitats wird auf den Gegensatz zwischen »mein« und »Gottes« bezogen: Solange die Seele dem Menschen gehört, verfehlt sie Gott; sie trifft ihn erst, wo sie ihrer selbst verlustig gegangen ist und allein Gott wahrnimmt (S. 200,14-23). Am ausführlichsten verfolgt der Prediger schließlich den letzten Gedanken: Die Bindung der Seele an diese Welt ist aufzugeben zugunsten der »vernünftigen Welt«, in der die Seele die Dinge in ihrem Ursprung wahrnimmt, das heißt in Gott, aus dem die Dinge fließen (S. 200, 24-204,23). – Hervorzuheben ist der typische apophatische Zug, der Eckharts Argumentation hier auszeichnet: Auf allen drei Ebenen, die zur Sprache kommen, hebt er die Negativität hervor, wenn er wiederholt festhält, daß die Seele eigentlich unnennbar, über allem Irdischen und von allem weggeneigt sei.

198,13-18 *meister ⟨. . .⟩ vinden]* Im *Sermo LV/4* n.547 und im *Johanneskommentar*, *In Ioh.* n.528 verweist Eckhart für denselben Gedanken auf Avicenna, *De anima* I c.1. Daß die Seele eigentlich namenlos sei, betont Eckhart auch in der Pr. 55 des *Par. an.*, S. 120,18f. Wie die Predigt zeigt, geht es darum zu zeigen, daß die Seele – der Namenlosigkeit Gottes analog – in ihrem Wesen sich aller sprachlichen Bestimmung entzieht, insofern sie lauter und einfaltig, also gänzlich undifferenziert ist. Jede Benennung muß demgegenüber an der Funktion oder an der Wirkung anknüpfen und so eine Bestimmung setzen, die das Wesen der Seele differenziert (vgl. auch S. 412, 6-10 und Anm. 32,26-36,5).

198,27-31 *meister ⟨. . .⟩ fünften]* Vgl. zu den zitierten Meistern wiederum den *Sermo LV/4* n.547 und Aristoteles, *De anima* I c.2 (I c.2 403b31ff.).

200,4-6 *Got ⟨. . .⟩ unsprechelich ist]* Vgl. den Traktat *Von der wirkenden und möglichen Vernunft*, ed. Preger, S. 179,4ff. Zur Namenlosigkeit Gottes siehe Anm. 72,16-21.

200,9 *kerker des lîbes*] Zum Verhältnis zwischen Seele und Leib siehe Anm. 88,24f.

200,18 *Augustînus*] Vgl. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* CXXXXV n.11 und XXXII c.2 n.18. Dieselbe Stelle zitiert Eckhart S. 286,16-18.

200,26 *meister*] Der Gedanke, den Eckhart hier als Meisterzitat vorträgt, ist ein Grundbegriff seiner Theorie der Seele. Auf welchen Meister Eckhart sich bezieht, ist unklar. Zur Überzeitlichkeit bzw. Überweltlichkeit des Seelengrundes bzw. der oberen Seelenvermögen siehe Anm. 32,26-36,5 und 108,35-112,23.

200,28f. *natiurlîche ‹. . .› minne*] Eckhart spricht hier von der Liebe des Menschen zum Kreaturhaften und unterscheidet zwischen der naturhaften und der willentlichen Liebe: Erstere entspricht der Bindung des Menschen an den Körper, die in der Natur des Menschen gründet, die zweite entspricht der Bindung an die übrige Kreatur, die im Willen gründet. Zum Begriff der Liebe vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

200,30 *meister*] Eckhart wird sich hier wohl wiederum auf die bereits erwähnten Ausführungen Avicennas stützen (vgl. Anm. 198,13-18).

202,3 *meister*] Vgl. Aristoteles, *De anima* I c.5 (I c.5 411b8). Zum Verhältnis zwischen Seele und Leib siehe Anm. 88,24f.

202,7-29 *meister ‹. . .› sêle*] Im *Sermo LV|4* n.550 führt Eckhart den Gedanken, die Seele gehe ins *saeculum intellectuale*, in die *vernünftigiu werlt* ein oder bilde in sich das *saeculum intellectuale*, auf Avicenna, *Metaphysica* IX c.7 zurück (ebenso: *In Gen. I* n.115; *Sermo XI|1* n.112). An anderer Stelle (vgl. *Sermo VI|2* n.58 und *XIX* n.196; *In Gen. I* n.78; *In Gen. II* n.67; *In Ioh.* n.449; *In Eccli.* n.10) bezieht er sich für denselben Sachverhalt auf Augustinus, *Contra Academicos* III c.17 n.37, auf Boethius, *Consolatio* III, metrum 9, und über die Augustinusstelle auch auf Plato zurück. In der Unterscheidung zwischen der vernunfthaften und der sinnenhaften Welt ist auch die Leitidee des *duplex esse rerum* (*In Gen. I* n.78)

begründet, die unterscheidet zwischen der exemplarischen Existenz aller Dinge in Gott – das heißt im Ursprung, der *causa essentialis*, aus der sie ihr Sein unmittelbar empfangen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12) – und ihrer Existenz, insofern sie Raum und Zeit unterworfen sind und sich mittelbar auf ihr Ziel hin entwickeln. Eckhart führt denn auch im folgenden aus, daß alle Dinge in Gott, im ideenhaften Ursprung ihres Daseins, edler sind als in ihrer kreaturhaften zeitlichen Existenz. Dieser Unterscheidung entspricht die Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen (vgl. *Sermo VII* n.78). Der innere Mensch, der gelegentlich mit dem »Mann in der Seele« oder mit »Adam« identifiziert wird, vermag sich vom Äußeren zu lösen und im vernunfthaften Aufstieg die Dinge in ihrer Ursache zu schauen. Auf der einen Seite geschieht dies naturhaft, wo der Mensch kraft der Vernunft und des Begriffs die Idee der Dinge erkennt und ins *saeculum intellectuale* eingeht (vgl. Anm. 402,18-404,7), auf der anderen Seite geschieht es gnadenhaft, wo der Mensch schließlich die naturhafte Vernunft übersteigt und mit dem Ursprung aller Dinge in der Gottesgeburt unmittelbar eins wird (vgl. S. 176,6-180,16).

202,29 *meister]* Aristoteles, *De anima* III c.5 (III c.5 430a14).

202,30 *Ein ander]* Hier ist wohl wiederum – wie explizit im *Sermo LV/4* n.550 – der Rückbezug auf Avicenna, *Metaphysica* IX c.7, signalisiert, der mit dem Übergang der Seele ins *saeculum intellectuale* einen apophatischen Skopus verbindet.

202,33 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Moralia in Iob* XX c.32 n.62. Siehe auch S. 388,2f.

204,20 *natiurlîchen liehte]* Das »naturhafte Licht« ist die Vernunft als Seelenkraft (vgl. Anm. 108,35-112,23).

PREDIGT 18

Die Predigt ist in fünf Hss. und im BT (270vb) relativ einheitlich überliefert, während eine weitere Hs. nur den lat. Titel verzeichnet. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXVI, S. 123-126; Jostes, Pr. 61, S. 60 (Text nicht gedruckt). Nikolaus von Landau hat ein Textstück in seine Predigt *Iterum autem videbo vos et gaudebit cor vestrum et gaudium vestrum nemo tollet a vobis* eingefügt. Auch das *Lehrsystem* enthält mehrere Stücke (siehe Anm. 208,21-25 und 210, 17-20). Theisen datiert die Predigt, die sich auf die Pr. 19 zurückbezieht (S. 208,20 auf S. 214,25-216,14), auf den 6. März 1326. Sie ist nach ihm einer Kölner Fastenpredigtreihe zuzurechnen, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden (*Predigt*, S. 121). Der Predigt, auf die sich vielleicht auch die Pr. 35 zurückbezieht (S. 380,16 auf S. 208,20-33), könnte der *Sermo XXXVI* zugrunde liegen.

Literaturhinweise: Hansen, *Der Aufbau*, S. 49-58; Theisen, *Predigt*, S. 104-105; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 48.

Das Leitzitat Luk. 7,11-15 ist einer Evangelienperikope entnommen, die am Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag und am 16. Sonntag nach Dreifaltigkeit Verwendung findet. Der BT weist die Predigt dem zweiten Termin zu, Theisen hält den ersten Termin aufgrund der Rückverweise für wahrscheinlich (*Predigt*, S. 104f.). Vgl. den *Sermo XXXVI*, der mit dem vorliegenden Text in Disposition und Wortlaut weitgehend übereinstimmt, und die Pr. 43.

Der Aufbau der Predigt folgt den Elementen des Leitzitats, wobei Eckhart als entscheidendes Interpretament den Begriff der »Gleichheit« in die Paraphrase des Schrifttexts einführt und die allegorische Deutung des Texts unmittelbar auf die Seele bezieht (S. 206,11-208,33). Die Stadt, in die Jesus einzieht, ist die Seele, in der Gott ruht, wenn sie ihm gleich ist, denn die Gleichheit ist der Weg, der von der Krea-

tur zu Gott zurückführt. Diesem Gedanken gelten die erläuternden Ausführungen Eckharts. Je näher etwas Gott ist, desto gleicher ist es ihm. Im Prozeß der Angleichung führt der Weg über das Gutsein zur Einheit, über den Hl. Geist und den Sohn schließlich zum Sein im Vater zurück. Es ist dieser Prozeß der Rückkehr, den die folgende allegorische Deutung des Namens *Naim* und weiterer Elemente des Schrifttexts erläutert. Dem Begehren der Seele nach der Einung (S. 208,34-210,15) antwortet das »ewige Wort«, das die Seele zum Leben erweckt (S. 210,16-212,12). Unter dieser Perspektive hebt denn auch der Schluß der Predigt nochmals das Prinzip der Gleichheit hervor. In diesem Kerngedanken verbinden sich allegorische und litterale Deutung des Leitzitats, das heißt Lebendigwerden im geistigen und buchstäblichen Sinn unter der Prämisse der Gegenwart des »ewigen Wortes«.

206,24-26 *natûre ‹. . .› hœhste]* Der Aussage liegt die Vorstellung einer kontinuierlichen und hierarchischen Entfaltung der Natur und ihrer Kräfte innerhalb der Entfaltung der Hierarchie des Seienden zugrunde. Vgl. *In Gen. II* n.16. Zum Begriff der Natur siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

206,26 *meister]* Vgl. *In Gen. I* n.50 und n.56f. Die Stelle besagt, daß auch innerhalb der Naturprozesse nichts aufzusteigen vermag, was nicht zuerst geläutert wurde. Jeder Übergang in eine hierarchisch höhere Stufe innerhalb der Hierarchie der Elemente Erde, Wasser, Luft, Feuer – so der Übergang von Luft zu Feuer – setzt einen Prozeß der Läuterung voraus.

206,28f. *heilige geist ‹. . .› allerhœhste]* Wie S. 206,23f. bereits gesagt, ist die Heiligung des Menschen eine Wirkung des Hl. Geistes. Er läutert die Seele im »Licht« und in der »Gnade« (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18).

208,3-17 *meister ‹. . .› lant]* Eckhart referiert im zweiten Meisterzitat (S. 208,10-13) die Meinung Avicennas, von der er sich an anderen Stellen wiederholt absetzt (vgl. Anm. 98,

20-25). Die vorliegende Stelle nimmt die ablehnende Haltung Eckharts gegenüber der Annahme vermittelnder Wesen – der Intelligenzen – im Schöpfungsprozeß nicht zurück, sondern hebt den lehrhaften Aspekt daran hervor, der die überkreaturhafte Einheit Gottes deutlich erkennen läßt. Eckhart argumentiert fast gleich im *Sermo XXXVI* n.365. – Zum Verhältnis des Menschen zum Engel, der dem ersten *ûzbruch* der Gottheit nahekommt, vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

208,20 *Ich sprach*] Der Rückverweis bezieht sich wohl auf Pr. 19, S. 214,25-216,14.

208,21-25 *wesen* ‹. . .› *crêatûren*] Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 154,19-23; ed. Cadigan, S. 547,11-18).

208,21-33 *güete* ‹. . .› *innigesten*] Zur Charakterisierung der trinitarischen Entfaltung Gottes als *wesen* (Vater), *einicheit* (Sohn) und *güete* (Hl. Geist) vgl. Anm. 20,11. Wichtig für Eckhart ist die Einheit von Schöpfungs- und Heilsgeschehen unter dem Blickwinkel des Begriffs der Gottheit und die Konturierung des Wirkens des Hl. Geistes, der die Seele in die Trinität zurückführt, wo sie durch den Sohn in den Vater, den *ursprunc*, den *grunt* eingeht. Die Dreistufigkeit dieses Aufstiegs der Seele erläutert Eckhart genauer in der Pr. 67 (Bd. II dieser Ausgabe, S. 24,18-26,12). Zur Gottesgeburt siehe Anm. 82,21-86,7.

210,1-5 *›Naim‹* ‹. . .› *gebresten*] In der Deutung des Namens führt Eckhart – wohl absichtsvoll und nicht infolge einer Verwechslung (vgl. *Sermo XXXVI* n.368 und *Sermo XIV* n.151) – zwei im Mittelalter geläufige Etymologien zusammen: diejenige von Naim (*vluot des wazzers*) und diejenige von Bariona (*ein tûben sun*). Sie sind der *Glossa ordinaria* entnommen.

210,2f. *mügelîchen kraft*] Gemeint ist der auf Aristoteles zurückgehende Begriff des *intellectus possibilis*. Dieser ist nach Eckhart – mit Albertus Magnus (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 162,32-164,3) – auf die Unbestimmtheit der Seele zu beziehen, in der diese ihre trinitarische Bildhaftigkeit überschreitet, um Bild des Grundes zu werden und sich schließ-

lich mit dem Grund der Gottheit zu einen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 24,18-26,12 und Anm.). Zum Begriff des *intellectus possibilis* vgl. Anm. 32,26-36,5, 108,35-112,23 und 402, 18-404,7.

210,7 *dâ ich*] Ob der Rückverweis sich auf die Pr. 16B, S. 194,30-34, bezieht, ist unsicher. Nach Theisen, *Predigt*, S. 104f., ist er mit der Abfolge der zwei Predigten im Kirchenjahr nicht in Einklang zu bringen. Zum Begriff der Tugend vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

210,8 *begerunge*] Zum Stellenwert des Begehrens siehe Anm. 418,9-13.

210,17-20 *einige sun ‹. . .› sêle*] Der Prozeß des Aufstiegs über die Vernunft ist ein Prozeß der Einung und gleichzeitig der Aufhebung, in dem die hier real unterschiedenen und hierarchisch gestuften Seelenvermögen in der höheren Einheit ihres Grundes aufgehoben werden. Die vorliegende Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 187,37-188,3; ed. Cadigan, S. 72,19-73,2).

210,26 *der sun*] Zur Gottesgeburt in der Seele siehe Anm. 82,21-86,7.

210,28 *meister*] Die folgende Frage stellt Eckhart auch im *Sermo XXXVI* n.369.

210,31-35 *Ich vernam ‹. . .› krûte*] Das Beispiel des Wiesels, das mit der Schlange kämpft, ist im Mittelalter geläufig: vgl. Aristoteles, *De animalibus* IX t.20 (VIII c.6 612) und die mittelalterlichen Kommentare zu diesem Buch, sowie Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur*, ed. Pfeiffer, S. 152, 16ff.; vgl. ebenda, S. 379,32ff. zur Kraft der Kräuter.

212,1 *Wort*] Zur Hochschätzung des Wortes, das seine Macht dem Ursprung aus dem ersten (Schöpfungs-)Wort verdankt, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

212,3 *Steine*] Vgl. Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur*, ed. Pfeiffer, S. 428,2ff.

212,6-10 *natiurlîchen ‹. . .› stôzent*] Zur Unterscheidung der drei Lichter siehe Anm. 12,28.

212,10f. *sprichet ‹. . .› widersprechende*] Zur Worttheologie Eckharts vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

PREDIGT 19

Die Predigt ist in sechs Hss. ganz, in acht weiteren fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXXV, S. 120-123; *Par. an.*, Pr. 20, S. 48-50; Jostes, Pr. 16 und 17, S. 12f. Das *Lehrsystem* enthält einzelne Textstücke der vorliegenden Predigt (siehe Anm. 214,25-30, 216,4-10, 216,9f.). Aufgrund eines Rückverweises der Pr. 18 (S. 208,20 auf S. 214,25-216,14) und des liturgischen Orts der Predigt ist anzunehmen, daß sie vor dieser gehalten wurde. Theisen rechnet sie einer Kölner Fastenpredigtreihe zu, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden sollen. Er datiert sie auf den 27. Februar 1326 (*Predigt*, S. 121). Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann hingegen darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738). Der Predigt könnte der *Sermo XXXVI* zugrunde liegen.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 121; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 51; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 201ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 128; Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption*, S. 114f.; Theisen, *Predigt*, S. 94-96.

Das Leitzitat Jer. 7,2 steht in der Epistel des Donnerstags nach dem dritten Fastensonntag.

Die Predigt setzt ein mit einer kurzen Skizze der Worttheologie, die Eckhart an verschiedenen Stellen seines Werks darlegt. Ohne daß diese eingangs dargelegte Perspektive unmittelbar weiterverfolgt würde – trotz gegenteiliger Beteuerung des Predigers, die sich wohl nur auf den unmittelbaren Fortgang der Predigt bezieht, bildet sie den Hintergrund der folgenden Gedanken und wird wiederholt aufgegriffen –, geht der Prediger über zur Auslegung des ersten Teils des Leitverses (S. 214,13-24): Der Schrifttext wird auf die Seele und im besonderen auf die Konzentration der Seelenkräfte

zur Einheit des Geistes bezogen, die allein es möglich macht, Gott zu empfangen. Die Auslegung des zweiten Teils des Leitverses (S. 214,25-216,20) greift den Gedanken der Einung aus anderer Perspektive auf: Gottes Haus ist die Einheit, in der Gott ist. Das Gutsein Gottes hingegen ist der Aspekt, unter dem er ausschmilzt in die Kreatur. Die Liebe – führt der Prediger dazu weiter aus, indem er diesen ersten Kreis des Gedankens schließt und die Auslegung des ersten Elements präzisiert – ist im gegebenen Bild der Pforte gleich, durch die der Geist sich auf Gott ausrichtet, um sich mit ihm im Erkennen zu einen und damit ins Haus Gottes zu gelangen. Der dritte Teil der Predigt ist, eingeleitet durch den mit Ps. 92,5 geschaffenen Übergang vom Bedeutungsfeld »Haus Gottes« zur Thematik der Überzeitlichkeit göttlichen Wirkens, dem Aussprechen des Wortes gewidmet (S. 216, 21-220,18): Ist die Seele in der beschriebenen Form in Gott eingegangen – steht sie in der Pforte des Hauses –, vollzieht sich in ihr die Geburt des Wortes, das heißt des Sohnes, in zeitloser Gegenwart. In dieser Gleichheit mit Gott findet das Lob Gottes, das wahre Gebet statt, in dem die Seele sich von allem Vermittelnden, Kreaturhaften und Zeitlichen befreit hat. Dies ist denn auch – führt der Text abschließend im Rückgriff auf ein Bild des Augustinus aus – die Aufhebung der Schöpfungsordnung und der Hierarchie der Engel, des Lichts der Seele und des Lichts des Engels im Licht Gottes, das heißt, in der unmittelbaren Gleichheit mit Gott.

214,5 *wort]* Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

214,12 *stilleswîgen]* Damit die Seele Gott hören kann, muß sie im Schweigen versinken. Zum Schweigen bzw. Verstummen der Seele vor Gott siehe S. 386,17-29 und Anm.

214,14 *oberste teil]* Gemeint sind die obersten Seelenkräfte (vgl. Anm. 108,35-112,23).

214,15f. *Allez ‹. . .› im ist]* Zum Ordnungsverhältnis des Oberen und des Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574, 33-576,23.

214,16-21 *crêatûren ⟨. . .⟩ êwicheit]* Der Gegensatz zwischen Kreatur und Gott wird aufgehoben in der Überbrückung durch die drei Stufen des Lichts (vgl. Anm. 12,28).

214,23 *werk]* Daß nur dasjenige Werk der Seele Gott behagt, das aus ihm selbst heraus gewirkt ist, entspricht der Forderung der Unmittelbarkeit: Jedes andere Werk würde sich vermittelnd zwischen den Menschen und Gott stellen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

214,25-30 *Daz hûs ⟨. . .⟩ güete]* Auf diese Stelle bezieht sich wohl der Rückverweis in Pr. 18, S. 208,20. Sie ist im *Lehrsystem* zitiert (ed. Greith, S. 154,16-20; ed. Cadigan, S. 546f.).

214,27 *einicheit]* Zur Einheit Gottes vgl. Anm. 72,16-21.

214,29 *esse]* Lat. »Sein«.

214,30 *ûzsmelzen ⟨. . .⟩ güete]* Das Gutsein ist derjenige Aspekt Gottes, unter dem er – aus seiner namenlosen Einheit – in die Kreatur fließt, während der Aspekt des Seins das Bei-sich-bleiben Gottes ausdrückt; vgl. S. 208,21-26 sowie Anm. 50,1f. und 72,16-21.

216,1 *bekantnisse ⟨. . .⟩ minne]* Über das Verhältnis von Liebe und Intellekt handelt Eckhart öfter, so daß es schwer fällt zu bestimmen, auf welche Stelle er sich hier zurückbezieht. Entscheidend ist auch hier der Gedanke, daß die Vernunft der Liebe insofern überlegen ist, als sie Gott nicht in seinem Gutsein, das heißt seinem Ausschmelzen in die Kreatur wahrnimmt, sondern sich von allem zu lösen vermag und Gott in seinem Einssein wahrnimmt. Siehe zu diesem Problemkreis Anm. 108,35-112,23.

216,4-10 *Diu minne ⟨. . .⟩ minne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 156,9-16; ed. Cadigan, S. 107,6-18).

216,7 *minne ⟨. . .⟩ grunt]* Die Liebe wird gedeutet als Bewegung auf den dem Seienden in der Schöpfungsordnung bzw. der Naturordnung bestimmten Ort hin. Der Begriff hat so neben der ethischen eine ontologische – auf die Seinsordnung bezogene – und eine naturphilosophische – auf die Verwirklichung der je eigenen Natur bezogene – Bedeutung. Vgl. dazu Augustinus, *Confessiones* XIII c.9 n. 10 sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5 und 266,22-268,31.

216,9f. *Dar umbe ⟨. . .⟩ minne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 117,16-17; ed. Cadigan, S. 102,3-6).

216,20 *hie ⟨. . .⟩ nû]* Die Einung mit Gott enthebt aller Existenz innerhalb des Rahmens, auf den sich die Kategorien der Wahrnehmung beziehen, insbesondere der Zeit und des Raums, und führt in die Fülle des Seins (vgl. Anm. 406, 31-408,26).

216,21 *beten]* Eckharts Lehre vom Gebet, die er auf den folgenden Seiten darlegt, ist ganz auf seine Theorie der Gottesgeburt bezogen: Im Gebet steigt die Seele vernunfthaft auf zu Gott, verstummt und gelangt so in Gott, der sein Schöpfungs- und sein Inkarnations-Wort in ihr hervorbringt und sie über ihre zeitliche Existenz hebt. Eckhart folgt hier der Definition des Gebets bei Johannes Damascenus und faßt es als intellektuellen Aufstieg zu Gott in der Überwindung alles Kreaturhaften (vgl. Anm. 218,17). Wer den Vater anbetet, muß sich in seinem Begehren und seiner Hoffnung über alles Kreaturhafte setzen (S. 294,10-12). So zielt denn auch die Bitte des Vaterunsers darauf, daß Gott uns von uns selbst befreie (S. 312,28-30), daß der Wille des Menschen eins werde mit dem Willen Gottes (S. 340,29-32; Bd. II dieser Ausgabe, S. 336,8-338,14) und daß der Mensch sich vernunfthaft mit dem göttlichen Sein eine (S. 486,16-21). Gott bitten heißt also, ihn nicht als etwas Bestimmtes anzubeten und etwas Bestimmtes von ihm zu erbeten, sondern sich im Gebet von allem ›Warum‹, von aller Intention zu befreien und sich von der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes überformen zu lassen (S. 294,19-296,25). Nur so geht der Mensch im Bitten in die Barmherzigkeit Gottes ein, der er alles anheimstellt und aus der er alles empfängt (S. 584,15-20, S. 656, 3-7). Die Bitte des Menschen darf sich also auf keine Gabe Gottes richten, sondern allein darauf, daß Gott den Menschen seiner würdig mache. Ist dies der Fall, muß sich Gott dem Menschen ganz mitteilen und sich ihm einen (S. 666, 20-26). Das Gebet meint in diesem Sinne immer die Überwindung der kreaturhaften Individualität des Menschen (S. 680,2-28). Richtet sich die Bitte jedoch auf etwas Bestimmtes,

betet der Mensch einen Abgott an. Allein die Bitte, die sich auf nichts richtet, führt den Menschen zu Gott und macht ihn mit Gott eins (Bd. II dieser Ausgabe, S. 24,6-17). Das heißt, daß der abgeschiedene Mensch eigentlich gar nicht zu beten vermag, da er zunichte geworden ist und in der Einheit mit Gott nichts mehr begehrt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 452, 18-454,2). In dieser Einheit mit Gott lobt der Mensch Gott (S. 218,7-30). – Vgl. auch die *Bulle* a.7 und Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 52ff.

216,32f. *als ich ⟨. . .⟩ brandes]* Eckhart spricht über den obersten Chor der Engel: Gemeint sind die Cherubim (*der wîsheit*) und die Seraphim (*des brandes*), in die sich Gott unmittelbar ergießt. Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146, 23-150,3.

218,7 *meister]* Eckhart hat wohl kaum eine bestimmte Autorität im Auge.

218,8 *glîcheit]* Der Terminus ist auf das unmittelbare Hervorgehen, also auf die Sohnschaft zu beziehen. Siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 492,18-27.

218,17 *Dionysius]* Die vorgetragene Definition des Gebets stammt nicht von Dionysius, sondern von Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* III c.24, den Eckhart an anderer Stelle auch korrekt zitiert: *quomodo secundum Damascenum oratio est »intellectus in deum ascensus«* (*Sermo XXIV/2* n.247). Bei Pfeiffer, Pr. CIX, S. 358,10ff. führt Eckhart anstelle der Vernunft den Begriff des Begehrens ein: *Dâ von sprichet Damascênus: geistlîcher liute gebet ist ein ûfstîgendiu begirde ze gote.* Vgl. dazu Thomas von Aquin, *Summa theologica* II II q.83 a.2 sowie Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 20,6f., S. 67, 23f., S. 101,13f., S. 154,16f., S. 421,19f. Zum Begriff des Begehrens vgl. Anm. 418,9-13, zum richtigen Gebet Anm. 216,21.

218,18 *heiden]* Vgl. *Liber de causis* prop. 24.

218,31-220,15 *Augustînus ⟨. . .⟩ got]* Vgl. die Parallele im *Sermo XXXVI* n.370f. und Augustinus, *De Genesi ad litteram* IV c.23 n.40. Zum Licht der Seele, des Engels und Gottes sowie zum Bild des Tagesablaufs, das auch sowohl in der

Form Morgen-Mittag-Abend wie in der Form Morgen-Mittmorgen-Mittag öfter begegnet, siehe Anm. 12,28 und 384,8-24. Zur Wendung »Tag der Seele« bzw. »Tag Gottes« siehe Anm. 406,31-408,26.

PREDIGT 20A

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in vier weiteren fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXXII, S. 111-115; Jostes, Pr. 1, S. 1 (Text nicht gedruckt); Spamer, Pr. 4, S. 23-46, Sp. A. Das *Lehrsystem* übernimmt ein Textstück (siehe Anm. 222,26-28). Die Predigt war auch Marquard von Lindau bekannt (vgl. Steer, *Der Armutsgedanke*, S. 295). Zu ihrem Verhältnis zu einer auf denselben Schriftvers gehaltenen Predigt Taulers siehe Blamires, *Eckhart*. Obwohl die Pr. 20A und 20B hinsichtlich Aufbau und Inhalt weitgehend übereinstimmen, dürfte es sich um zwei selbständige Predigten auf denselben Schrifttext handeln. Dafür sprechen neben den, trotz aller Übereinstimmung, starken Unterschieden im Wortlaut insbesondere auch die Rückverweise, die in beiden Predigten verschieden sind. Der Predigt könnte der *Sermo VIII* zugrunde liegen.

Literaturhinweise: Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 15ff.; Theisen, *Predigt*, S. 185-187; Zum Brunn, *La doctrine*, S. 140.

Das Leitzitat Luk. 14,16 ist dem Evangelium des zweiten Sonntags nach Dreifaltigkeit entnommen. Vgl. den *Sermo VIII* und die Pr. 20B.

Eckhart gliedert den Schrifttext in sechs Teile, die er nacheinander auslegt. Ausgehend von der Situation des Abendessens, in der das Verhältnis zwischen Gott und Seele in verschiedener Hinsicht rahmenartig abgesteckt wird (S. 222, 5-224,16), thematisiert der Prediger die Namenlosigkeit Gottes und des Sohnes Gottes (S. 224,16-226,26) und – komplementär dazu – den Seelenfunken in seiner Ausrichtung

auf Gott (S. 226,27-228,11). Der nun folgende Teil der Predigt gilt der Klärung des Verhältnisses zwischen diesen zwei – letztlich doch immer ununterscheidbaren – Polen: In der Dynamik, die das Verhältnis zwischen Gott und Seele prägt, empfängt die Seele Gott ganz, wenn sie bereit ist, das Obere aufzunehmen (S. 228,12-33). Nicht bereit sind jedoch diejenigen, die sich noch an der Welt – an Besorgungen, den fünf Sinnen, generell am vermittelnden Äußeren – orientieren (S. 230,1-21). Erst wo die Seele ganz im Seelenfunken aufgeht und die genannten drei Formen der Unfreiheit abgelegt hat, kann sie Gott unmittelbar empfangen (S. 230,22-232,3).

222,6 *meister]* An wen Eckhart hier denkt, ist nicht zu ermitteln.

222,10 *tac]* Zum Beispiel von Morgen, Mittmorgen, Mittag und Abend, auf das der Prediger öfter zurückkommt, sowie zum »göttlichen Licht« siehe Anm. 12,28.

222,21 *Jâcob]* Vgl. zur Deutung des Schlafes Jakobs unten S. 384,27-386,11 und *In Ioh.* n.707.

222,23 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 36 n.2. Vgl. *Sermo VIII* n.84.

222,26 *Augustînus]* Augustinus, *Confessiones* I c.1 n.1.

222,28 *Augustînus]* Eckhart bezieht sich vielleicht auf Augustinus, *Confessiones* XIII c.8 n.9. Er verweist S. 664,5 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 246,18-20 auf dieselbe Stelle.

222,31-224,2 *heilige ⟨. . .⟩ ist]* Eckhart legt hier den Gedanken, daß die Seele, die Gott liebt, ihn zwingt, sich ihr ganz zu schenken, einem nicht zu identifizierenden »Heiligen« in den Mund. Vgl. Anm. 50,1f.

224,6-16 *bekleidet ⟨. . .⟩ ein ist]* Zur Eucharistie siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 394,13, zum Verhältnis zwischen Leib und Seele und zur Nahrungsmetaphorik Anm. 88,24f.

224,17 *mensche ⟨. . .⟩ namen]* Zur Namenlosigkeit Gottes und der Seele siehe Anm. 32,26-36,5 und 72,16-21.

224,18 *meister] Liber de causis* prop. 6.

224,21 *drin wîsen]* Vgl. *Liber de causis* prop. 8. *In Exod.* n.37 benennt Eckhart im Anschluß an Maimonides fünf Weisen des Sprechens.

226,6 *Augustînus*] Eckhart bezieht sich wohl auf den *Liber XXIV philosophorum* prop. 23. Vgl. daneben jedoch auch Augustinus, *De trinitate* VIII c.2 n.3.

226,15-19 *Augustînus ‹. . .› werden*] Augustinus, *Confessiones* VII c.10 n.16.

226,26 *spîse ‹. . .› lîbe*] Vgl. zur Nahrungsmetaphorik – wie die Speise vollkommen in den Leib eingeht, geht die Seele vollkommen in Gott ein – Anm. 88,24f.

226,29 *Grêgôrius*] Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 36 n.2

226,32-228,11 *vünkelîn ‹. . .› sint*] Siehe S. 32,26-36,5 und Anm. zum Seelenfunken.

228,15f. *gewerden ‹. . .› nû*] Zum dauernden überzeitlichen Neuwerden Gottes und aller Dinge im *êwigen nû* siehe Anm. 406,31-408,26.

228,17 *meister*] Aristoteles, *De anima* II c.12 (II c.12 424a17-24). Vgl. den Kommentar des Thomas von Aquin, *De anima* II lect. 24, und Eckhart, *Sermo L* n.513; *In Exod.* n.124f. Das Beispiel des Sehens soll illustrieren, daß die Seele das Höchste nur zu schauen vermag, insofern sie durch den Funken von oben entzündet wird, so wie das Auge nur zu sehen vermag, insofern es an der Kraft der Seele partizipiert, die dem Menschen das Sehen ermöglicht (vgl. S. 394,13-19). Die Parallelstelle S. 240,21-29 verwandelt das Beispiel in einen Gegensatz der zwei Positionen, indem es die Erkenntnislehre des Aristoteles der augustinischen Illuminationslehre gegenüberstellt.

228,20 *Augustînus*] Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV c.21 n.40, doch erinnert das Bild des Seelenfunkens als »Licht« eher an Origenes (vgl. Tardieu, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ, S. 249; zum Seelenfunken siehe Anm. 32,26-36,5). Vgl. zur vorliegenden Stelle S. 240,21-29 und S. 394,4-19 sowie die jeweiligen Anm.

228,26 *her abe*] Zum Verhältnis des Oberen zum Niederen vgl. Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

228,33 *liehte des engels*] Das Licht des Engels steht zwischen dem Licht der Seele und dem Licht Gottes. Dem Engel

kommt dabei die Funktion zu, die Seele zu »entzünden« (vgl. Anm. 12,28).

230,4 *liute*] Zur Kritik an bestimmten Lebensformen, die gut, aber nicht vollkommen sind, siehe Anm. 140,14-27.

230,6-8 *vünf joch ⟨. . .⟩ zwivalt*] Vgl. *Glossa ordinaria* zu Luk. 14,19.

230,9 *ich êgester*] Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 37.

230,15-17 *man ⟨. . .⟩ vrouwe*] Daß die oberen Seelenvermögen als »Mann«, die niederen als »Frau« bezeichnet werden, entspricht mittelalterlicher Tradition (vgl. auch S. 136, 31, S. 434,1-19; *Sermo VIII* n.93, *Sermo XXI* n.205).

230,26-30 *krefte ⟨. . .⟩ kraft*] Die Rede ist zuerst von den niederen Vermögen der Seele, die – im Unterschied zu den höheren Vermögen Wille und Vernunft (vgl. Anm. 108, 35-112,23) – in ihrer Ausübung an Organe gebunden sind (vgl. *In Gen. II* n.114 und *In Exod.* n.227).

PREDIGT 20B

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. *Par. an.*, Pr. 24, S. 57-59; Lotze, S. 53-58; Spamer, Pr. 4, S. 23-46, Sp. B. Trotz der Ähnlichkeit mit der Pr. 20A spricht der eigenständige Duktus dafür, daß es sich um eine selbständige Predigt auf denselben Schrifttext handelt. Der vorliegende Text findet sich in der Postille Heinrichs von Erfurt auf zwei Predigten verteilt. Nikolaus von Landau hat einige Textstücke in seine Predigt *Imposuerunt illi* eingebaut. Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738). Der vorliegenden Predigt könnte der *Sermo VIII* zugrunde liegen. Siehe auch den Kommentar zur Pr. 20A.

Literaturhinweise: Theisen, *Predigt*, S. 188-189.

Wie der Pr. 20A liegt dieser Predigt als Leitzitat Luk. 14,16 zugrunde, das dem Evangelium des zweiten Sonntags nach Dreifaltigkeit entnommen ist. Die Predigt beginnt hingegen mit einem Hinweis, der sie auf den Gründonnerstag datiert (vgl. dazu Theisen, *Predigt*, S. 188). Vgl. den *Sermo VIII* und die Pr. 20A.

Im Aufbau folgt die Predigt demselben Schema wie Pr. 20A. Sie zerlegt den Leittext in sechs Bestandteile, die nacheinander ausgelegt werden. Auch hier setzt der Text ein mit der Deutung des Abendessens, das auf das grundlegende Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezogen wird und dieses rahmenartig zu bestimmen erlaubt (S. 234,1-236,31). Der Namenlosigkeit des genannten Menschen, die Gott in seiner Namenlosigkeit und Unaussprechlichkeit bedeutet (S. 236,32-238,22), entspricht komplementär die Bloßheit des Seelenfunkens (S. 238,23-240,11), dank der die Seele Gott zu empfangen vermag (S. 240,12-30). Das Irdische hingegen, die Ausrichtung auf die Sinne und auf das Äußere behindern diese Empfängnis (S. 240,31-242,12). Nur die davon befreite Seele ist zum Gastmahl geladen (S. 242,13-25).

234,9 *lîchamen]* Zur Eucharistie vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 394,13.

234,11-18 *âbende ⟨. . .⟩ ruowe]* Zum Beispiel von Morgen, Mittag und Abend, auf das der Prediger öfter zurückkommt, sowie zum »göttlichen Licht« siehe Anm. 12,28 und 384, 8-24.

234,18 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 36 n.2. Vgl. *Sermo VIII* n.84.

234,24 *Augustînus]* Eckhart bezieht sich vielleicht auf Augustinus, *Confessiones* XIII c.8 n.9.

236,3-6 *Augustînô ⟨. . .⟩ mich]* Augustinus, *Confessiones* VII c.10 n.16.

236,14-24 *kraft ⟨. . .⟩ edeler ist]* Zum Seelenfunken siehe Anm. 32,26-36,5, zur Nahrungsmetaphorik Anm. 88,24f., zum Wirken des Hl. Geistes Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44, 12-18.

236,31 *geben muoz]* Vgl. S. 222,31-224,2 und Anm. 50,1f.

236,34f. *keinen namen]* Zur Namenlosigkeit Gottes und des vollkommenen Menschen siehe Anm. 32,26-36,5 und 72, 16-21.

238,2-12 *Als ‹. . .› wîsheit]* Zu den drei Weisen des Sprechens siehe S. 224,21 und Anm.

238,13 *ein niht]* Daß die Kreatur Gott gegenüber ein Nichts sei, hebt Eckhart an verschiedenen Stellen hervor (vgl. Anm. 52,16-22).

238,15f. *Dionysius]* Vgl. Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia* c. 2 § 3.

238,23 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 36 n. 2.

238,27-240,11 *vernünfticheit ‹. . .› wirtschaft]* Im Unterschied zur Pr. 20A ist hier der Seelenfunke mit der obersten Vernunft identifiziert, wobei die Ausführungen vor allem dort etwas unklar bleiben, wo der Prediger das Verhältnis des Fünkleins zu den Seelenvermögen erörtert. Aus diesem Grund scheint der Gedankengang in der Pr. 20A ursprünglicher und authentischer zu sein. Vgl. S. 32,26-36,5 und Anm. zum Seelenfunken und zu den Meistern, auf die sich Eckhart bezieht. Es ist wahrscheinlich, daß die vorliegende Predigt bei der Aufnahme ins *Par. an.*, was ja doch eine bestimmte Zielrichtung und eine klare Parteinahme für die Priorität des Intellekts bedeutete, entsprechend abgeändert wurde.

240,17 *niuwe ‹. . .› gewerdenne]* Unter der Perspektive der Einung mit Gott ist alles immer neu in einem zeitlosen Neu-Werden (vgl. Anm. 406,31-408,26).

240,21-29 *meister ‹. . .› lieht]* Der erstgenannte Meister ist Aristoteles (vgl. S. 228,17 und Anm.), der zweite Augustinus, dessen Illuminationslehre Eckhart hier aufgreift und der Abstraktionslehre des Aristoteles gegenüberstellt. Demnach vermag die Seele das Höchste nicht kraft der Abstraktion, sondern nur kraft der Erleuchtung durch Gott in ihrem Innersten zu erkennen (vgl. S. 394,4-19 und Anm., wo sich Eckhart wohl auf Augustinus, *De trinitate* XV c. 21 n. 40 bezieht). Ansatzweise stellt Eckhart hier – im Gegensatz zur

Parallelstelle S. 228,16-21, die unklar ist – eine Differenz zwischen aristotelischer und platonischer Denkweise dar, in der er gegen die aristotelische Lehre der Abstraktion und für die augustinisch-platonische Lichtmetaphysik optiert (siehe S. 228,20-22 und Augustinus, *De civitate dei* VIII c.7 und c.9). Vgl. die ausführlichere Darstellung in der Pr. 36B, S. 394, 4-19 und die Anm. zu dieser Stelle. – Zum Licht des Engels und zum Licht Gottes siehe Anm. 12,28.

242,1f. *fünf joch*] Siehe S. 230,6-8 und Anm.

242,8-10 *man* ‹. . .› *vrouwe*] Siehe S. 230,15-17 und Anm.

242,18-20 *krefte* ‹. . .› *lîbe*] Siehe S. 230,26-30 und Anm.

PREDIGT 21

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in 14 weiteren fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. C, S. 320-323; Jostes, Pr. 78, S. 84. Das *Lehrsystem* enthält einige Stücke der Predigt (siehe Anm. 248,4-252,3). Der Predigt könnten die *Sermones XXXVII* und *XXXVIII* zugrunde liegen.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 116, S. 205; Flasch, *Die Intention*, S. 313f.; Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik*, S. 50f.; Imbach, *Deus*, S. 190; Kopper, *Die Metaphysik*, S. 50; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 252-260; Theisen, *Predigt*, S. 193-194; Welte, *Meister Eckhart*, S. 209-220.

Die Leitzitate Eph. 4,6 und Luk. 14,10 sind der Epistel und dem Evangelium des 17. Sonntags nach Dreifaltigkeit entnommen. Vgl. auch *Sermo XXXVII* und *Sermo XXXVIII*.

Die zentrale Thematik der Predigt bildet der Gedanke der Einheit Gottes und der Einung des Menschen mit Gott. Dies wird im ersten Hauptteil der Predigt anhand zweier Elemente des Leittexts sowohl hinsichtlich der Einheit Gottes (S. 244,8-25), wie hinsichtlich der Vaterschaft Gottes allem anderen gegenüber (S. 244,26-246,10) dargelegt. Der Ein-

heit Gottes, die alles umfaßt und beinhaltet, korrespondiert die Reinheit des Herzens, die die Menschen als Kinder Gott gegenüber offen hält. Der zweite Hauptteil (S. 246,11-248, 23) der Predigt, der den Evangeliumstext aufgreift und ihn mit dem Episteltext verbindet, stellt das Verhältnis der Seele zu Gott als ein Zwiegespräch dar, das im Grund der Seele auf eine Einheit hin überwunden wird, die selbst die Engel nicht erlangen können. Diese Einheit, die Gutsein und Wahrheit übersteigt, ist Verneinung der Verneinung, das heißt Verneinung der kreaturhaften Differenz im Einen und in der Fülle der Gottheit. Willen und Vernunft, die obersten Seelenvermögen des Menschen, führt der dritte Hauptteil (S. 248,24-252,19) wiederum unter Berücksichtigung beider Schrifttexte aus, sind im Prozeß der Einung auf je eigene Weise impliziert, müssen jedoch in der Einheit überstiegen werden: die Vernunft, insofern sie immer auch von den Sinnen empfängt, obwohl Gott in ihr als Wahrheit gegenwärtig ist, der Wille, insofern er wohl auf das Eine hinführt und Gott in ihm gegenwärtig ist als das Prinzip, das die Seele zu Gott aufsteigen läßt, aber doch nicht eins ist mit dem Einen. Alle Unruhe der Seele ist in dieser Ausrichtung und im Streben auf das Eine begründet, das Gott ist und in dem die Seele ihre Seligkeit erlangt.

244,9 *wörtelîns]* Das Wort, das verschwiegen wird, weil es Veränderung und Wandlung ausdrückt, ist das Wörtchen *ist*. Vgl. Pr. 73, Bd. II dieser Ausgabe, S. 94,3-7.

244,12 *Boethius]* Boethius, *Consolatio* III, metrum 9.

244,19 *niht dan niht]* Zum Gedanken, daß außerhalb Gottes nichts sei, daß also alles, was überhaupt ist, sein Sein in und aus Gott bezieht, siehe Anm. 52,16-22.

244,22 *vüllede]* Gott ist Fülle im Gegensatz zur Kreatur, die durch den Mangel charakterisiert ist und sich deshalb immer auf die Fülle hinbewegt. Zum Begriff der Fülle siehe S. 406,31-408,26 und Anm.

246,3 *reinicheit]* Siehe S. 60,31 und Anm.

246,7 *werk]* Zur Reinheit der Werke siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 278,4-22 und Anm.

246,8 *liehte der sêle*] Eckhart unterscheidet das Licht der Seele, des Engels und Gottes (vgl. Anm. 12,28).

246,14 *meister*] Auf welchen Meister Eckhart sich hier bezieht, ist nicht zu entscheiden. Zur Freundschaft siehe Anm. 126,22-24.

246,17f. *minne* ‹. . .› *wesene*] Daß die Liebe nicht mit dem Kern des Seins in Gott eint, sondern nur mit dem Gutsein, das heißt mit dem überfließenden Werk Gottes, das in der Einung überstiegen werden muß, betont Eckhart wiederholt. Er bezieht sich dabei auf die Liebe als Seelenvermögen, nicht auf die mit dem Hl. Geist identifizierte Liebe, in die der Mensch in der Gottesgeburt eingeht. Siehe Anm. 108, 35-112,23 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

246,19f. *grunt* ‹. . .› *gotheit*] Wie die Gottheit ist auch der Grund der Seele namenlos, bestimmungslos und also ununterschieden (vgl. Anm. 32,26-36,5).

246,20-30 *engel* ‹. . .› *niht*] Obwohl der oberste Engel sich in seinem Sein unmittelbar zu Gott verhält, gelangt er nicht dahin, wo die Seele hingelangt. Diese allein ist in ihrem Grunde absolut ununterschieden und deshalb fähig, in die namenlose Gottheit einzugehen (vgl. S. 16,30f. und Anm.). – Auf welchen Meister Eckhart sich S. 246,25 bezieht, ist unklar. Die Formulierung begegnet im Werk Eckharts zumeist in umgekehrter Form als Charakterisierung Gottes: Dieser ist dadurch von allem anderen unterschieden, daß er von nichts unterschieden ist (vgl. Anm. 104,19-24).

246,32-248,3 *Ein* ‹. . .› *geist*] Die Einheit der Gottheit unterscheidet sich vom Gutsein und der Weisheit, insofern diese zwei dem Einen etwas hinzufügen, indem sie es qualifizieren. Die Einheit hingegen bezeichnet die Gottheit über ihrer trinitarischen Entfaltung (vgl. Anm. 72,16-21).

248,4-252,3 *Ein* ‹. . .› *einem*] Das *Lehrsystem* zitiert drei längere Abschnitte aus diesem Textstück in veränderter Reihenfolge (ed. Greith, S. 154,29-155,12; ed. Cadigan, S. 547f.).

248,4-22 *meister* ‹. . .› *versagennes*] Die Ausdrücke *versagen des versagennes* und *verlougen des verlougennes* sind Übersetzungen

der lateinischen Wendung *negatio negationis*. Die Negation ist konstitutives Prinzip der Kreatur, insofern sie die Unterschiedenheit konstituiert. Gott ist die Negation der Negation, also die Negation der Unterschiedenheit und als solche von allem anderen unterschieden durch seine Ununterschiedenheit und Einheit (vgl. Anm. 72,16-21).

248,15f. *ich ⟨. . .⟩ sprach]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf S. 244,22-25.

248,23 *meister]* Vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.112 a.1 und Anm. 148,20-27.

248,26-250,2 *krefte ⟨. . .⟩ wille ⟨. . .⟩ vernünfticheit]* Zur Unterscheidung zwischen oberen und niederen Vermögen der Seele sowie zum Verhältnis zwischen Wille und Vernunft siehe Anm. 108,35-112,23. Eckhart will sagen, daß die Vernunft sich, obwohl ihre Tätigkeit wie diejenige des Willens nicht unmittelbar an die Sinne gebunden ist, trotzdem auf die Sinnesdaten bezieht, während der Wille davon gänzlich frei ist in seiner Verwirklichung und sich unmittelbar auf die Seligkeit und die Erfüllung bezieht. Dies ist eine der wenigen Stellen, wo Eckhart, unter einer bestimmten Hinsicht, dem Willen Priorität einräumt. Es ist jedoch hier von der Vernunft als Seelenvermögen die Rede. Zur Verbindung der Vernunft mit dem Engel siehe Anm. 16,30f.

250,6-23 *Wille ⟨. . .⟩ vernünfticheit]* Zum Thema Wille und Vernunft vgl. Anm. 248,26-250,2 und 108,35-112,23, zur Unterscheidung zwischen Gnade und Seligkeit siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18.

252,3 *einicheit]* Zur Einheit Gottes siehe Anm. 72,16-21.

252,4 *meister]* Eckhart bezieht sich auf die Lehre des Aristoteles von der Kreisbewegung des Himmels als der vollkommensten Bewegung. Nach Eckhart streben denn auch alle Dinge diesen Zustand vollkommener Gleichförmigkeit an (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31).

252,10f. *gesmücke ⟨. . .⟩ vertære]* Zur brautmystischen Motivik bei Eckhart siehe Anm. 614,5.

252,16 *meister]* Welchen Meister Eckhart hier meint, ist nicht zu bestimmen.

252,17 *sêle ‹. . .› alliu dinc]* Daß die Seele alle Dinge sei, alle Dinge in sich beinhalte, betont Eckhart öfter (vgl. Anm. 258,4-11).

252,19 *ist allez]* Zum Gedanken, daß Gott alle Dinge beinhalte, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12, und in diesem Band S. 160,4-162,6.

PREDIGT 22

Die Predigt ist in vier Hss. und im BT (255rb) ganz, in einer weiteren Hs. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXVIII, S. 284-288. Die Pr. 13 (S. 154,13f. auf S. 260,20-262,28 und S. 156, 15 auf S. 258,20-29), die Pr. 14 (S. 170,9-12 auf S. 258,26-29) und die Pr. 51 (S. 548,13-16 auf S. 264,22-26) beziehen sich auf die vorliegende Predigt zurück. Diese selbst verweist S. 258,7 auf die Pr. 12. Sie wurde demnach vor den Pr. 13, 14,15 und 51, jedoch nach der Pr. 12 im Zisterzienserinnenkloster St. Mariengarten (Ortsangabe im Rückverweis der Pr. 13) in Köln gehalten (Quint, DW I, S. 371-374; vgl. den Überblickskomm. zu Pr. 11). Theisen datiert sie auf den Sonntag 7. oder 14. Dezember 1325 (Theisen, *Predigt*, S. 122, S. 413).

Literaturhinweise: Kopper, *Die Metaphysik*, S. 106; Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 21; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 45f.; Mieth, *Einheit im Sein*, S. 132ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 107, S. 137; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 137ff.; Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption*, S. 38, S. 66ff.; Theisen, *Predigt*, S. 372-415 und S. 435-438; Welte, *Meister Eckhart*, S. 197ff., S. 248.

Das Leitzitat Luk. 1,28 ist einer Evangeliumsperikope entnommen, die an drei Terminen Verwendung findet: am Quatembermittwoch im Advent, *In Commemoratione Beatae Virginis in Adventu* (Rorate, Votivmesse im Advent zu Ehren Marias), sowie an Mariä Verkündigung (25. März). Die Hss. weisen die Predigt dem letzten Termin zu, Theisen (*Predigt*, S. 413) dem zweitletzten.

Kennzeichnend ist bereits der Beginn der Predigt: Eckhart geht von einer breiteren Auslegung des Schriftverses unmittelbar über zur zentralen Perspektive, die er zu verfolgen gedenkt, das heißt zum Gedanken, daß Gott nicht nur in Maria, sondern in jeder guten Seele geboren werde. Darauf bauen die folgenden Ausführungen auf, die sich in drei Hauptabschnitte gliedern lassen. Der erste (S. 254,14-256, 21) geht aus von der geistigen Geburt Gottes in Maria und der geistigen Geburt Gottes in jedem Menschen, leitet dann über zu einer Betrachtung der Gottesgeburt im Menschen und des Herabsteigens Gottes in der Menschwerdung. Im Rückbezug auf Joh. 1,1 vertieft der folgende Hauptteil diese Perspektive, indem er den Schöpfungsakt Gottes und die Geburt des Seelenfunkens aufeinander bezieht (S. 256, 22-258,11), aus dieser Geburtsmetaphorik heraus – nach einem kurzen bibelhermeneutischen Exkurs – die Universalität der Inkarnation als Gottesgeburt in der Seele erläutert (S. 258,12-260,6) und im Einheitsgedanken begründet (S. 260, 7-13). Der dritte Hauptteil stellt die Frage nach der Gottesgeburt im Menschen, insofern dieser der Zeitlichkeit unterworfen ist. Da Gott sich demjenigen Menschen nicht vorenthalten kann, der demütig ist, ist es die fehlende Gottesliebe des Menschen, sein Verhaftetsein in der Kreatur, was Gott behindert (S. 260,18-262,23). Denn seit dem Anbeginn der Schöpfung – hier begegnen wir einer für Eckhart seltenen Verbindung brautmystischer und ontologisch-eschatologischer Terminologie – ist die Seele als Braut Christi geschaffen und im Anbeginn der Schöpfung ist das Ende gesetzt: die Rückkehr in das undurchschaubare Dunkel der Gottheit (S. 262,29-264,26). In diesem Schluß verbinden sich Schöpfungsgeschichte, Inkarnation und Eschatologie zur Perspektive der Einung über dem gemeinsamen Nenner der Gottesgeburt.

254,14-21 *geistlîche ⟨. . .⟩ lîplîche]* Der Gegensatz von geistiger und leiblicher Geburt, den Eckhart hervorhebt, erlaubt ihm den Übergang zur Rede von der Gottesgeburt in

jeder Seele und die Übertragung der Jungfräulichkeit Mariä auf jede Seele. Vgl. die ähnlichen Ausführungen in Pr. 49, S. 510,9-18.

254,23 *wir ⟨. . .⟩ sun]* Siehe S. 82,21-86,7 und Anm. zur Gottesgeburt in der Seele.

254,26-33 *Ze glîcher ⟨. . .⟩ vernunft]* Siehe S. 564,15-566,4 und Anm.

256,22f. *›In ⟨. . .⟩ geben‹]* Die zwei zitierten Schriftstellen leiten im Römischen wie im Dominikaner-Missale in der dritten Weihnachtsmesse das *Evangelium* bzw. den *Introitus* ein.

256,23f. *kint ⟨. . .⟩ gotheit]* Zur Annahme der Menschnatur in Christus siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

256,24-30 *meister ⟨. . .⟩ volkomenheit]* Die drei Meisterzitate sind nicht eindeutig zu identifizieren, doch läßt sich das erste auf Thomas, *Summa contra gentiles* III c.21 beziehen. Alle drei Meisterzitate heben hervor, daß die Kreatur sich auf einen Endzustand hinbewegt, in der sie ihre Ruhe finden wird, daß dieser Endzustand identisch ist mit dem Urzustand und über ein Geburtsgeschehen erlangt wird, in dem die Kreatur eins wird mit dem Vater bzw. ihrem Urstand im Vater. Siehe zu diesem Modell, das Eckharts Denken grundlegend bestimmt, Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

258,4-11 *dô got ⟨. . .⟩ bilde]* Zur Lehre vom Funken der Seele, den Eckhart als geboren und nicht geschaffen bezeichnet, vgl. Anm. 32,26-36,5. An der vorliegenden Stelle begründet Eckhart den öfter vorgetragenen Gedanken, daß die Seele alle Dinge in sich enthalte (S. 252,17), schöpfungs- und inkarnationstheologisch: Mit der Schöpfung hat Gott den Funken geboren – nicht geschaffen –, der in sich – wie Gott – in bildloser bzw. überbildhafter Weise Bilder – das heißt exemplarische Urbilder, Archetypen, die *ratio*, den *logos* – alles Geschaffenen trägt. In diesem Konzept ist auch die Anamnesis-Lehre begründet, die Eckhart im Anschluß an Augustinus und Plato darlegt (siehe S. 394,4-19 und Anm.).

258,7 *ze sant Magfire]* Der Rückverweis kann sich wie

derjenige S. 258,4 auf die Pr. 12, S. 146,15f., zurückbeziehen, die demnach, wie die Pr. 15 nach dem Rückverweis in Pr. 14, im St. Machabäerkloster in Köln gehalten worden wäre.

258,12 *in der schuole*] Wenn die Rückverweise der Pr. 13 und 14 sich auf die vorliegende Predigt beziehen, läßt sich die Schule als das Studium generale der Dominikaner in Köln identifizieren. Zur diskutierten Frage nach dem Sinn der Schrift und dem rechten hermeneutischen Zugang vgl. die Pr. 51, die wohl auch in Köln gehalten wurde, S. 538,16-540, 16, zur Kritik an den »großen Pfaffen« siehe Anm. 332,1. Zum Schriftverständnis bzw. zur Hermeneutik Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27.

258,16-19 *êwiclîche* ‹. . .› *ungebornheit*] Insofern die Gottesgeburt in der Seele zeitlos und also ewig ist, entsteht die Paradoxie, daß der Mensch als Geborener Gottes Sohn ist, nicht jedoch sein Sohn, insofern er eins ist mit ihm – also ungeboren – seit ewiger Zeit. Diese Paradoxie, insbesondere den Charakter der Ungeborenheit, sucht Eckhart in den folgenden Zeilen darzustellen, in denen er über die Geburt Gottes in der Seele handelt (vgl. Anm. 82,21-86,7).

258,20-29 *daz wir* ‹. . .› *geborn bin*] Eckhart bezieht sich in der Pr. 13, S. 156,15 unter Verweis auf die Erläuterungen zur *lûterkeit* mit größter Wahrscheinlichkeit auf diese Stelle zurück.

258,26-29 *Ûz* ‹. . .› *geborn bin*] Eckhart bezieht sich in der Pr. 14, S. 170,9-12 wohl auf diese Stelle zurück.

260,2 *daz hœhste teil*] Gemeint ist der Seelenfunke (vgl. Anm. 32,26-36,5).

260,11 *meister*] Zum Gedanken, daß die Vielfalt der Kreatur das Gutsein Gottes offenbare, vgl. Thomas, *Summa theologica* I q.47 a.1 c. – Demgegenüber betont Eckhart im folgenden die Reinheit und Einheit der Kreatur in ihrer exemplarischen Existenz in Gott, also in ihrem Ursprung, der *causa essentialis* (siehe dazu Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

260,20 *got* ‹. . .› *twingen*] Eckhart bezieht sich wohl in der Pr. 13, S. 154,13f. auf die vorliegende Stelle zurück. Zur Wendung *got twingen* und zur Vorstellung, daß der Demütige Gott gewissermaßen gefangensetze, siehe Anm. 50,1f.

260,21 *oben]* Auf die folgenden Ausführungen zum Oberen und Unteren bezieht sich Eckhart wohl in der Pr. 14, S. 164,34-166,2, zurück.

262,2-5 *vorhte ‹. . .› volkomenheit]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 34,25-28; Pfeiffer, Pr. LXXV, S. 235,18ff. und Pr. LXXVI/2, S. 245,26ff. An allen Stellen betont Eckhart, daß die Furcht durch die Liebe aufgehoben wird.

262,6-12 *Die meister ‹. . .› leit]* Das Bild von Himmel und Erde begegnet in ähnlicher Form in der Pr. 14, S. 166,5-13. Vgl. auch oben S. 256,24-30 und die Anm. zur Stelle. Zur Hierarchie des Oberen und Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

262,17-24 *Ich sprach ‹. . .› minne]* Zur Metaphorik des Schmeckens vgl. S. 140,3-13 und Anm. Eckhart wird sich auf diese Stelle zurückbeziehen.

262,30-264,13 *brût ‹. . .› crêatûren]* Zur brautmystischen Metaphorik, die hier – in Anlehnung an das Hohelied und die Psalmen – die Rede von der Gottesgeburt überlagert, siehe Anm. 614,5.

264,15-26 *anegenge ‹. . .› niht]* Dieselbe eschatologische Verschränkung von Anfang und Ende als Erfüllung von allem in der Ruhe und der unzugänglichen Dunkelheit der Gottheit behandelt Eckhart etwas ausführlicher in der Pr. 15, S. 178,32-180,10. Zur »Ruhe« siehe S. 636,10-18 und Anm., zur *verborgen vinsternisse* Anm. 12,28.

PREDIGT 23

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in zehn Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Im Anhang (S. 688f.) ist der abweichende Schluß der Predigt nach der Hs. Berlin germ. 4° 1486 abgedruckt, der unmittelbar an S. 270,31 anschließt. Vgl. Jostes, Pr. 28, S. 21-24. Das *Lehrsystem* hat ein Textstück übernommen (siehe Anm. 272,8-13). Eckhart bezieht sich in der Pr. 3 und im *Sermo XLVIII/1* n.501 auf die vorliegende

Predigt zurück (vgl. Steer, *Zur Authentizität*, S. 139). Dem Rückverweis der Pr. 3, wonach die vorliegende Predigt zwei Tage vor jener anzusetzen wäre, steht entgegen, daß der zugrundeliegende Schrifttext der Pr. 23 dem Evangelium der Oktav von Peter und Paul (6. Juli), der Schrifttext der Pr. 3 hingegen dem Evangelium von Petri Kettenfeier (1. August) entnommen ist (vgl. Quint, DW I, S. 392, und Theisen, *Predigt*, S. 314ff.).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 269ff., S. 284f.; Quint, *Neue Funde* (zur Überlieferung); Theisen, *Predigt*, S. 291-293; Welte, *Meister Eckhart*, S. 238ff; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 94.

Das Leitzitat Matth. 14,22 steht in der Evangelienperikope vom Oktavtag des Festes Peter und Paul (6. Juli).

Den Ausgangspunkt der Predigt bildet der Gegensatz zwischen dem *ûfgân* und der *wuot* des Meeres im Schriftvers: Wer Christi Jünger sein will, muß sich mittels der Vernunft über die Unbeständigkeit und Wandelbarkeit der vergänglichen Welt erheben. In diesem Aufstieg ist die Seele angewiesen auf das Wirken des Hl. Geistes, der sie jedoch nur in ihr Urbild in Gott zurückführen kann, wenn sie sich vom Irdischen befreit hat (S. 266,4-268,8). Diesem Aufstiegsprozeß gilt im folgenden das Interesse der Predigt: Ort der Empfängnis Gottes ist die Vernunft, aus der Gott in den Leib überquillt, denn die Vernunft ist das höchste Vermögen der Seele. Sie wird vom Hl. Geist in ihr Urbild geführt und verbindet sich dort mit dem Grund, in dem auch Gottes Sohn inkarniert ist. In dieser Weise führt die Liebe – der Hl. Geist – zum Gutsein und die Vernunft zum »Wort«, d. h. zur Wahrheit – dem Sohn – und dem Sein – also Gott. Aber auch diese Stufe ist noch zu überschreiten im Blick auf das Eine, dem alles entspringt (S. 268,9-270,31). Der Pr. 22 durchaus vergleichbar, wendet sich auch hier der dritte Teil der Predigt der Frage nach dem Verhältnis von Zeitlichkeit und Einung zu (S. 272,1-274,12). Voraussetzung der Verzückung Pauli war die Abgeschiedenheit von allem Körperlichen, die Ent-

fremdung von bildhaftem Erkennen und die Unmittelbarkeit des Erkennens in Gott. Diese drei Aspekte erläutert der Schluß der Predigt: Die Verzückung des hl. Paulus war geistig, auch wenn er im Leib blieb, und das Licht strömte von Gott über den Geist in die Seele und den Leib; sie war auch zeitlos, das heißt bildlos, da bildhafte Repräsentation sich auf das Wandelbare in der Zeit bezieht, denn Paulus erkannte durch Gott, der über der Zeit ist; Paulus erkannte in Gott, da er gänzlich transparent war auf Gott hin. Die Seele, die Engel und Gott bilden in bezug auf die Unmittelbarkeit und Reinheit des Erkennens eine Hierarchie, welche die Seele auf Gott hin zu übersteigen hat.

266,3 *wuot‹]* Eckhart übersetzt das lateinische *fretum* des Schriftverses im Anschluß an Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XIII c. 18 n. 2, etymologisierend mit *wuot*.

266,7 *vernunft]* Das Erheben der Vernunft meint die Loslösung von allen Bildern und Formen, das heißt von der Bindung des Erkennens an die Mannigfaltigkeit der Kreatur. Erst dann vermag die Vernunft das Wort Gottes zu hören bzw. Gott zu erkennen (vgl. Anm. 108,35-112,23 und 402,18-404,7).

266,11 *meister]* Vgl. Aristoteles, *De anima* III c.4 (III c.4 429a15-22). Dort legt Aristoteles den für Eckhart wichtigen Gedanken des Anaxagoras von der Unvermischtheit der Vernunft dar (vgl. Anm. 108,35-112,23).

266,21 *heilige geist]* Zum Wirken des Hl. Geistes siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

268,1-33 *heilige geist ‹. . .› sank er]* Eckhart stellt die für sein Denken typische Parallelität her zwischen der Befreiung der Vernunft von Bildern und Formen, dem Wirken des Hl. Geistes, der Gottesgeburt und den Schauerfahrungen der Apostel Petrus und Paulus. Der Leitgedanke, daß die befreite Vernunft in Gott zurückgelange und in ihm alle Dinge in der Einheit Gottes – also nicht in ihrer kreaturhaften Entfaltung – wahrnehme, wird dabei auf die geistige Geburt des Sohnes in der Seele bezogen und durch dieses Schlüs-

selereignis erklärt. Der Sohn Gottes ist – im Anschluß an den augustinischen Seelenternar *memoria*, *intellectus*, *voluntas* – als der Vernunftaspekt der Trinität verstanden, in dem alle Dinge exemplarisch – als »Ideen« – in Gott sind. Vgl. dazu Jostes, Pr. 82, S. 93,37ff.: *Di meister sprechen, daz der sele bild sei ein gotlich verstentnuzze. Daz gotlich verstentnůzz ist der sun personlich. Dor um ist der sun ein exemplar aller creaturen und ein bild dez vaters, in welhem bild swebet wesen aller creaturen. Als nu di sele ir geschaffen wesen verleust, so leuhtet ir daz ungeschaffen bild, in dem sich di sele vindet noch ir ungeschaffenheit, wann alle dink sein ein in disem bild noch der eigenschaft dez bildes.* (»Die Meister sagen, das Urbild der Seele sei die göttliche Vernunft. Diese ist der Sohn, insofern er in der Trinität als Person hervortritt. Daher ist der Sohn Urbild aller Kreatur und das Bild des Vaters, in dem das Sein aller Dinge wurzelt. Verliert die Seele nun ihr Geschaffensein ⟨in der Selbstvernichtung⟩, so leuchtet in ihr das ungeschaffene Bild, in dem die Seele sich ⟨und alle Dinge⟩ in ihrer Ungeschaffenheit findet, denn in diesem Bild sind alle Dinge auf bildhafte Weise eins.«) Den Aufstieg, in dem die Vernunft mit dem Sohn Gottes gleich wird, überbietet Eckhart im folgenden, wenn er die unbegreifliche Einheit Gottes, in die die Seele eingeht, über die Perspektiven der *minne* und auch der *vernunft* stellt. In dieser Steigerung wird schließlich, ist der Mensch im Sohn in Gott eingegangen, das Trinitätsschema zugunsten der Einheit der Gottheit überholt. – Zum Meisterzitat, das Eckhart im *Sermo XLVII/3* n.499 Origenes zuschreibt, vgl. Augustinus, *Sermo CCCXI* c.4.

270,4 *geschrift]* Vgl. Apg. 2,38.

270,4-7 *minne ⟨. . .⟩ vernunft]* Zum Verhältnis der Seelenkräfte zueinander siehe Anm. 108,35-112,23.

270,8-25 *wesen ⟨. . .⟩ nihtes niht]* Zur Einheit Gottes jenseits aller Begrifflichkeit siehe Anm. 72,16-21. – Eckhart bezieht sich wohl in der Pr. 3, S. 42,13, auf die vorliegenden Ausführungen zurück. Die Predigt wäre demnach zwei Tage nach der vorliegenden Predigt gehalten worden.

270,14-16 *Augustînus ⟨. . .⟩ wesene]* Augustinus, *De vera religione* c.36 n.66.

272,1 *Paulus]* Die Verzückung des Apostels Paulus und die drei Stufen der Erkenntnis behandelt Eckhart – im Anschluß an Augustinus, *De Genesi ad litteram* XII c.34 – auch S. 644,24-646,10 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 82,1-6.

272,4 *vrâge]* Zu den folgenden drei Fragen vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* II II q.175.

272,8-13 *sant ‹. . .› dinc]* Es handelt sich nicht um Augustinus, sondern um Alcher von Clairvaux, *De spiritu et anima* c.47 (PL 40, S. 814). Das *Lehrsystem* zitiert die vorliegende Stelle (ed. Greith, S. 110,25-29; ed. Cadigan, S. 73,18-74,7). Eckhart greift hier bei Alcher von Clairvaux einen Gedanken auf, der von grundlegender Bedeutung für das Verständnis seines Werks ist: Insofern der Mensch sich als Kreatur in seiner Verwirklichung auf Äußeres, das heißt auf Zeit und Raum bezieht, ist er ein der Zeit unterworfenes Wesen, insofern er sich aber in seinen höchsten Seelenvermögen davon zu lösen vermag, überschreitet er diese Zeitlichkeit. Dies geschieht primär in der Vernunft, und zwar auf doppelte Weise: Einerseits in der Verwirklichung der Vernunft als Seelenvermögen, das die Dinge in ihrer Ursache, in ihrer Idee zu erfassen vermag und so ihr zeitloses Wesen erkennt; andererseits in der gnadenhaften Überformung der obersten Vernunft, also in der Gottesgeburt in der Seele, durch die die Seele in die Überzeitlichkeit Gottes eingeht und mit Gott alles besitzt und erkennt, wie es ewig war (vgl. dazu auch Anm. 108,35-112,23).

272,24f. *engeln ‹. . .› zît]* Wenn Eckhart hier sagt, der Engel sei *in der zît* geschaffen, so meint er damit nicht die Zeitlichkeit der *körperlichen* Kreatur, sondern die von der Ewigkeit Gottes und von der Zeitlichkeit der körperlichen Kreatur unterschiedene Engelzeit, das *aevum*. Dieses ist die den reinen Geistwesen, die die Engel sind, eigene Form der Entfaltung in der Dauer, die den temporalen Aspekt des Seins desjenigen Geschaffenen ausdrückt, das unveränderlich ist (*In Exod.* n.85; vgl. Largier, *Zeit*, S. 134f.). Zur Seinsweise der Engel siehe Anm. 16,30f. und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3, zur Erkenntnis über der Zeit Anm. 108,35-112,23.

274,7 *gemeinschaft des libes]* Zum Verhältnis von Seele und Leib siehe Anm. 88,24f.

PREDIGT 24

Die Predigt ist in vier Hss. überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. XCIV, S. 305-307. Das *Lehrsystem* hat zwei Textstücke übernommen (siehe Anm. 278,21-280,5 und 280,32-282,5). Die Predigt fußt auf dem *Sermo LII.* Johann Lorenz von Mosheim teilte in seiner Kirchengeschichte (*Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recensioris libri quatuor*, editio altera, Helmstadii 1764) eine Reihe von Exzerpten aus Schriften der »Brüder und Schwestern vom freien Geist« mit, die nichts anderes sind als Exzerpte aus der *Bulle* Johannes XXII. gegen Eckhart, u. a. auch die inkriminierte Stelle der vorliegenden Predigt. Der junge Hegel exzerpierte sich diese deutschen Texte. Vgl. H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, S. 367.

Prozeßdokumente: siehe Anm. 280,23-25.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 218; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 282f.; Libera, *Introduction*, S. 269; Quint, *Neue Funde* (zur Überlieferung); Steer, *Zur Authentizität*, S. 143f.;Theisen, *Predigt*, S. 333-371; Zum Brunn, *Maître Eckhart et le nom*, S. 656ff.

Das Leitzitat Röm. 13,14 bildet den Schlußsatz der Epistel vom ersten Adventssonntag. Hsl. wird die Predigt hingegen auf den sechsten Sonntag nach Pfingsten angesetzt. Vgl. auch *Sermo LII.*

Ausgehend vom Schriftwort gilt das Interesse des Predigers der Selbstentäußerung des Menschen in der Nachfolge Christi. In einem ersten Teil thematisiert er – über das philosophische Motiv des Staunens hinausweisend – die Möglichkeit, *Kristum und heilicheit und sælicheit* in sich hineinzunehmen. Sie ist darin begründet, daß die Seele nicht nur – wie die anderen Dinge – nach einem Urbild ihrer selbst in Gott

geschaffen ist, sondern als Bild der trinitarischen Gottheit, wie sie in sich selbst ruht und aus sich selbst herausgeht (S. 276,3-31). Der Bezug der Seele zu Gott wird im zweiten Teil der Predigt genauer dargelegt: Stellt sich die Seele unter Gott, d. h. öffnet sie sich ihm, empfängt sie ihn, denn er kann sich ihr nicht vorenthalten. Sie empfängt ihn nicht als etwas Fremdes, ihr gegenüber Anderes, sondern insofern er selbst in der Seele als dieses vielzitierte Etwas in der Seele anwesend ist, dem das Leben der Seele überhaupt entspringt. Nur wenn die Seele sich selbst von ihrem Ursprung entfernt, empfängt sie Gott nicht, denn in ihrem Grunde – dort, wo sie sich ihrer selbst entschlägt – ist sie eins mit dem göttlichen Grund (S. 278,1-280,8). Auch hier wendet sich der Prediger – wie in den Pr. 22 und 23 – im dritten Teil der Frage nach dem Verhältnis dieser Einung zur Zeitlichkeit des Menschen zu: In der Inkarnation wurde die menschliche Natur eins mit Gott, das heißt der Zeit enthoben. Nachfolge Christi bedeutet daher, daß der Mensch sich seiner selbst entschlage und dadurch in der – vom Individuellen befreiten – reinen Menschnatur eins werde mit Christus. Abschließend wird dieser Gedanke auf Gal. 4,4 bezogen und im Sinne einer präsentischen Eschatologie ausgelegt: Einswerden mit Christus heißt Fülle der Zeit und daher Ende der Zeit, insofern die Seele dadurch von der Zeit befreit wird. Gleichzeitig heißt Fülle der Zeit auch Erfüllung des Zeitlichen im Ewigen, insofern dadurch alles aufgehoben ist in zeitloser gegenwärtiger Anschauung (S. 280,9-282,7).

276,2f. *›întuot ‹. . .› entuot‹* Eckhart übersetzt pseudoetymologisierend das *induere* des Schriftverses durch *întuon* und schafft so die Perspektive der Verbindung von Innerlichkeit und Nachfolge Christi, die der Predigt zugrunde liegt. Im gegenübergestellten *entuon* ist die Lehre von der Selbstentäußerung des Menschen enthalten, durch die sich der Mensch Gott gegenüber öffnet (vgl. dazu Anm. 18,2-9). Steer, *Zur Authentizität*, S. 143f., zeigt, daß Eckhart hier – in Anlehnung an das rhetorische Ideal der lateinischen akade-

mischen Predigt – den *color rhythmicus* verwendet (*întuot – entuot – întuot* und *entuost – entuon – entuot – întuot*).

276,19-31 *Got ⟨. . .⟩ geschaffen]* Eckhart hebt den Unterschied zwischen der Schöpfung der Dinge bzw. der Gott entspringenden Transzendentalien – Gutsein, Wahrheit u. ä. – und der Seele hervor: Jene sind als Abbild ihrer ideenhaften exemplarischen Existenz in Gott geschaffen, während der Mensch das Bild von Gott selbst ist, das heißt Bild der Gottheit in all ihren Aspekten, insofern sie schöpferisch ist und insofern sie sich trinitarisch entfaltet im Inkarnationsgeschehen, ohne dabei aus sich herauszutreten. Der Mensch vermag denn auch alles zu übersteigen und sich dem Grund Gottes zu einen (siehe S. 82,21-86,7 und Anm.).

278,1-5 *Ez ist ⟨. . .⟩ obersten]* Zum Ordnungsverhältnis des Oberen und des Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574, 33-576,23.

278,18f. *meister ⟨. . .⟩ liehte]* Welchen Meister Eckhart im Auge hat, ist nicht zu entscheiden. Zum »Licht« siehe Anm. 12,28.

278,21-280,5 *Einez ist ⟨. . .⟩ grunde]* Eckhart spricht hier über den Seelenfunken. Siehe dazu Anm. 32,26-36,5. Mit den zitierten Meistern werden u. a. Avicenna und Augustinus gemeint sein. – Die vorliegende Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 104,31-105,11; ed. Cadigan, S. 39,8-41,4).

278,32 *meister]* Vgl. Augustinus, *De trinitate* XIV c.7 n.9 und c.14 n.18.

280,9 *meister]* Vgl. Thomas von Aquin, *De ente et essentia* c.3.

280,12-16 *menschlîche natûre ⟨. . .⟩ ennam]* Da Gott in der Inkarnation nicht die menschliche Person an sich nahm, sondern die menschliche Natur, muß der Mensch sich von allem kreaturhaft-personalen Selbst befreien, um mit der von Gott erhöhten Menschnatur in Christus eins zu sein (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2).

280,23-25 *ze Parîs ⟨. . .⟩ gesageten]* Vgl. *Gutachten* a.22 (ed. Pelster, S. 1119); *Bulle* a.12 (vgl. Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 67ff.). Derselbe Verweis

auf Paris begegnet in der Pr. 14, S. 168,1 und in der Pr. 15, S. 174,30f. Eckhart bezieht sich dabei auf Paris, die damals berühmteste Universität des Abendlandes.

280,32-282,5 *sô diu ‹. . .› besezzen*] Zur Fülle der Zeit siehe Anm. 406,31-408,26. Die Stelle zitiert das *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 168,27-30, S. 168,32-35; ed. Cadigan, S. 176, 18-177,1, S. 177,8-15).

PREDIGT 25

Die Predigt ist in vier Hss. und im BT (250rb) ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. X, S. 54-57. Theisen datiert sie auf den 4. März 1326. Sie ist nach ihm einer Kölner Fastenpredigtreihe zuzurechnen, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden (*Predigt*, S. 121).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 287f.; Theisen, *Predigt*, S. 100-104; Zum Brunn, *Maître Eckhart et le nom*, S. 659.

Das Leitzitat 2 Mos. 32,11.9.10 und 32 steht in der Epistel des Dienstags nach dem vierten Fastensonntag. Das Schriftzitat Joh. 7,16, das Eckhart S. 288,29f. anführt, stammt aus dem Evangelium desselben Tages. Die Predigt stimmt textlich und inhaltlich in vielem mit den Pr. 26 und 27 überein.

Die Predigt folgt in ihrem Aufbau dem Schrifttext. Sie setzt ein mit der Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Der Mensch, der Gott liebt, folgt dem Willen Gottes, indem er ihn akzeptiert und so nicht das Seine, sondern die Ehre Gottes sucht (S. 284,15-30). Diese Perspektive vertieft der zentrale Hauptteil der Predigt: Sucht der Mensch das Seine in seinem Handeln, zürnt Gott über den Verlust der Seligkeit des Menschen, denn nur derjenige, der seinen Willen zugunsten desjenigen Gottes aufgibt, wird von Gott erfüllt. Dies setzt jedoch voraus, daß der Mensch nichts anderes als Gott will und Gottes Willen vollkommen akzep-

tiert, da nur in dieser Einheit des Wollens Gott seinen Sohn im Menschen gebären kann. Hat der Mensch seinen Eigenwillen aufgegeben, muß Gott dies tun (S. 284,31-288,15). Die Selbstaufgabe erläutert die Auslegung des dritten Elements des Leitverses: Ein guter Mensch darf in seinen Werken nicht das Seine suchen; er darf sein Wirken und sein Leben nicht als das Seine begreifen. Dadurch vermag er an allen je gewirkten guten Werken zu partizipieren, insofern er seine Individualität abgelegt hat und eins geworden ist mit der Menschnatur Christi (S. 288,16-290,26). Im Schlußteil wird nochmals hervorgehoben, daß kein Teilen zwischen Gott und Mensch möglich ist, denn es geht um die totale Selbstaufgabe, in der erst Gott den Menschen mit sich selbst und allen Dingen erfüllt (S. 290,27-292,3). Entscheidend ist dabei allein der Wille des Menschen, nicht die praktische Tat, denn im Willen vollzieht sich die Selbstaufgabe (S. 292, 4-21).

284,16f. *herre ⟨. . .⟩ kneht]* An anderer Stelle betont Eckhart, daß zwischen Gott und Mensch kein Verhältnis der Knechtschaft bestehen könne, da die Gleichheit Voraussetzung der Einheit sei (vgl. S. 126,22-24 und Anm.). Hier geht es ihm um den Gedanken, daß der Mensch als Knecht in seinem Handeln den Willen des Herrn verwirklichen und darin gänzlich auf Gott hin transparent sein soll. Daß der Mensch nicht um des Eigenen willen handelt, ist Voraussetzung dieser Transparenz.

286,6-288,6 *Nû ⟨. . .⟩ wölte]* Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552,27-554,16 und Anm. Daß der Mensch, der seinen Eigenwillen gänzlich aufgibt, Gott zwingt, sich ihm ganz zu geben, führt Eckhart öfter aus (vgl. S. 50,1f. und Anm.).

286,16-18 *Augustînus ⟨. . .⟩ worden«]* Vgl. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* CXXXXV n.11 und XXXII c.2 n.18. Dieselbe Stelle zitiert Eckhart S. 200,18-20. Vielleicht bezieht er sich in der Pr. 4, S. 48,16, auf die vorliegende Stelle zurück.

288,6-11 *wille ⟨. . .⟩ gote]* In der Konformität des Willens

wird der Mensch mit Gott geeint. Im Menschen vollzieht sich dadurch die Geburt des Sohnes Gottes, die gleichzeitig Geburt des Sohnes Gottes in Gott ist, insofern der Mensch darin Gott eins ist. Aus dieser Geburt, in der Mensch und Gott eins sind, geht der Hl. Geist hervor, der den Sohn mit dem Vater in der Liebe eint. Da der Mensch in der Gottesgeburt ganz in Gott eingeht, geht der Hl. Geist, der aus Gott hervorgeht, gleichermaßen aus Gott und dem Menschen hervor (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18). Das heißt, daß der Mensch in der Konformität des Willens mit Gott in die trinitarische Entfaltung der Gottheit, gleichzeitig aber auch, insofern die Gottheit eins ist, in die Einheit der Gottheit eingeht (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.).

290,5-8 *alliu ⟨. . .⟩ hæte]* Der Gedanke, daß dem vollkommenen Menschen alle guten Werke zu eigen sind, die je gewirkt wurden, ist in der Einheit des Vollkommenen mit dem Gutsein begründet, die der Mensch in Gott erlangt, wenn er auf seinen Eigenwillen verzichtet (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22). Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552,27-554,16 und Anm.

290,9-24 *menscheit ⟨. . .⟩ namen]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

290,25 *êwangeliô]* Eckhart irrt sich. Die Stelle steht bei Zach. 2,8.

290,32 *alliu dinc]* Der Mensch, der auf alles verzichtet und so in Gott eingeht, besitzt sich selbst und alle Dinge so, wie sie in Gott schon immer sind (vgl. Anm. 24,13 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

292,4f. *›Moyses ⟨. . .⟩ úferhaben]* Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII c.6 n.46 und Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 65,8. Die exegetische Ebene scheint in den folgenden Zeilen nicht greifbar. Trotzdem ist sie im Hintergrund präsent, insofern die Schriftstelle nach Eckhart die Passivität, den Verlust an Selbstverfügung zum Ausdruck bringt, der die Bedingung der Überformung durch Gott bildet.

292,14-17 *Ich ⟨. . .⟩ gesprechen]* Vgl. *In Sap.* n.237: *nemo*

peccat, etiam si malum est quod facit, si nolens et invite facit. (»Niemand sündigt, auch wenn er Schlechtes tut, wenn er es unwillentlich und unfreiwillig tut.«). Zu Eckharts Begriff der Sünde siehe S. 608,13f. und Anm.

292,20 *menscheit]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28, 17-30,2.

PREDIGT 26

Die Predigt ist in fünf Hss. und im BT (251vb) ganz, in drei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XI, S. 57-60. Das *Lehrsystem* enthält vier Textstücke (siehe Anm. 294,5-12, 294,13-18, 298, 11-20 und 298,21-300,2). Der Rückverweis der Pr. 63 (S. 666, 20) dürfte sich auf die Pr. 26 (S. 302,3-8) beziehen. Theisen datiert die Predigt auf den 28. Februar 1326 und rechnet sie einer Kölner Fastenpredigtreihe zu, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden sollen (*Predigt*, S. 121). Bezieht sich der Rückverweis der Pr. 63 wirklich auf die vorliegende Predigt, wären auch die Pr. 63 sowie die Pr. 64 und 65, die mit der Pr. 63 enge inhaltliche Übereinstimmungen aufweisen, im Rahmen der Kölner Predigtreihe gehalten worden. Sollten weiter die Rückverweise der Pr. 35 auf die Pr. 18, der Pr. 36A und B auf Pr. 35, sowie der Pr. 10 auf die Pr. 36A korrekt sein, wären auch diese Predigten 1326 in Köln gehalten worden. – Aufgrund inhaltlicher Kriterien könnte die vorliegende Predigt, wie die Pr. 36A und B, aber auch in die Nähe der *Quaestiones Parisienses* und mithin in die Erfurter Zeit zu rücken sein. Sie wäre dann kurz nach Eckharts erstem Pariser Magisterium entstanden (vgl. Imbach, *Deus*, S. 165; siehe Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Imbach, *Deus*, S. 165; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 211f.; Libera, *Introduction*, S. 269, S. 278; Mieth, *Christus*, S. 59ff.; Quint, DW II, S. 4f.; Theisen, *Predigt*, S. 96-99.

Das Leitzitat Joh. 4,23 steht im Evangelium des Freitags nach dem dritten Fastensonntag. Vgl. auch die Pr. 25 und 27, die viele inhaltliche und textliche Übereinstimmungen mit der vorliegenden Predigt aufweisen.

Eckhart legt die Bestandteile des zugrunde liegenden Schrifttexts nacheinander aus. Unter der einleitenden Perspektive, die die Aufhebung der Zeit im obersten Teil der Seele (S. 294,9-13) und die Zeitlosigkeit der Wahrheit anspricht (S. 294,19-24), stellt der Text im zentralen Hauptteil die Frage nach der Struktur der wahren Anbetung (S. 294, 25-300,27): Anbetung und Gottessuche verlieren nur dann ihre kreaturhafte Bitterkeit, wenn sie nicht um eines Nutzens willen, sondern intentionslos geschehen. Geschieht dies, kann sich der betroffene Mensch nicht mehr abwenden von der Wahrheit, der Gerechtigkeit und dem Gutsein Gottes. Gott selbst muß sich ganz einem solchen Menschen offenbaren. Diese innere Ausrichtung auf Gott führt jedoch dann selbst über Wahrheit, Gutsein und Gerechtigkeit, auch über die Seelenvermögen Wille und Vernunft und über die trinitarische Entfaltung Gottes hinaus, insofern sie Gott als Ursprung sucht, dem alles entspringt. Angesprochen ist damit die Einung, die nur dort gelingt, wo der Mensch Sohn Gottes wird und sich ausschließlich auf den Vater bezieht. Diese Suche – hebt der Schlußteil der Predigt hervor, der nochmals auf die Frage des rechten Gebets zurückkommt (S. 300, 28-302,8) – begegnet dem Menschen auch von seiten Gottes, denn Gott sucht den Menschen und muß sich ihm geben, ist der Mensch dessen würdig.

294,5-12 *Unser ⟨. . .⟩ zuoversiht]* Mit Auslassung zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 138,7-11; ed. Cadigan, S. 305, 14-306,5).

294,10 *anebeten]* Zum Gebet siehe Anm. 216,21.

294,11f. *begerunge ⟨. . .⟩ zuoversiht]* Zur Unabdingbarkeit des Begehrens und der Hoffnung als Ausgangspunkt des Aufstiegs zu Gott siehe Anm. 418,9-13.

294,12 *oberste teil]* Gemeint ist der Seelengrund bzw. der

Seelenfunke, der überzeitlich ist und daher an der ewigen Gegenwart Gottes partizipiert (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

294,13-18 *Allez ⟨. . .⟩ stân]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 163,35-169,5; ed. Cadigan, S. 177,16-178,3).

294,21 *Wârheit]* Gott ist – im Sohn – die Weisheit und Wahrheit, also die Offenbarung des Worts, das sich im Sohn mitteilt. Der Gleichsetzung des Sohnes Gottes mit der Wahrheit oder der Intellektualität Gottes ist in den Trinitätsformeln gegeben, die Eckhart öfter benutzt (vgl. S. 372,20-28 sowie die Anm. 20,11 und 432,28-33).

296,9 *eigenen nutz]* Die Suche nach Gott verlangt den Verzicht auf jede Intention, also den Verzicht auf den Eigennutzen und jedes »warum« (vgl. Anm. 12,4).

296,26 *meister]* Wen Eckhart hier meint, ist nicht zu bestimmen.

296,27 *wârheit ⟨. . .⟩ gerehticheit ⟨. . .⟩ güete]* Wahrheit, Gerechtigkeit und Gutsein gehören zu den sogenannten *perfectiones generales* oder Transzendentalien, die sich auf das kategorial nicht faßbare Wesen Gottes beziehen (vgl. dazu Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.).

296,35 *meister]* Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II c.3 (II c.2 1104b30f.) und Eckharts *Sermo XXXIV/1* n.340, wo weiter auf Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.5 a.6 verwiesen ist.

298,8 *er müeste]* Zum Gedanken, daß Gott sich dem Menschen öffnen muß, der sich ihm öffnet, vgl. Anm. 50,1f.

298,10 *in geburt wîse]* Zur Gottesgeburt in der Seele, von der Eckhart hier spricht, siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

298,11-20 *Die ⟨. . .⟩ geist]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 105,11-19; ed. Cadigan, S. 41,13-42,8).

298,11 *meister ⟨. . .⟩ antlütze]* Eckhart bezieht sich hier auf Augustinus und Avicenna. Siehe S. 122,22-31 und Anm.

298,21-300,2 *Die ⟨. . .⟩ vater]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 155,13-25; ed. Cadigan, S. 102,18-104,7). Der Rückverweis der Pr. 27, S. 312,8f. bezieht sich vielleicht auf die vorliegende Stelle.

298,21f. *meister ⟨. . .⟩ krefte]* Zu den obersten Seelenkräften, die hier beide dem Seelengrund unterstellt werden, siehe S. 108,35-112,23 und Anm. Die Meister, auf die sich Eckhart für die folgenden Ausführungen bezieht, sind die Dominikaner, die im Unterschied zu den Franziskanern den Intellekt über den Willen stellen.

300,3-27 *Nû ⟨. . .⟩ gegenwürtic ist]* Eckhart erläutert hier die Grundlagen der Gottesgeburt, von der S. 298,10 die Rede ist. Zum Seelenfunken, auf den die Rede zum Schluß wiederum kommt, sind S. 32,26-36,5 und Anm. zu vergleichen.

300,32-302,3 *gote ⟨. . .⟩ gekêren]* Siehe S. 50,1f. und Anm. zum Gedanken, daß Gott den Menschen ebenso benötigt und sucht wie dieser Gott.

302,3-8 *Ich ⟨. . .⟩ leben]* Eckhart bezieht sich wohl in der Pr. 63, S. 666,20 auf die vorliegende Stelle zurück. Zum Gedanken, daß der Mensch Gott nicht bitten solle, siehe die ausführlichere Behandlung des Gedankens S. 666,17-26; zum Gedanken, daß Gott sich mitteilen muß, siehe Anm. 50,1f.

PREDIGT 27

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (282vb) ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XII, S. 60-64.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 204; Libera, *Introduction*, S. 289 und Anm. 195; Quint, DW II, S. 38f.; Theisen, *Predigt*, S. 243-247.

Die Leitverse Joh. 15,12.15.16 stehen in einer Evangelienperikope, die an den folgenden Apostelfesten Verwendung findet: Barnabas (11. Juni), Oktav des Festes von Peter und Paul (31. Juni bis 5. Juli), Bartholomäus (24. August). Wahrscheinlich ist der zweite Termin. Die Predigt weist viele inhaltliche und textliche Übereinstimmungen mit den Pr. 25 und 26 auf.

Der Aufbau der Predigt folgt den eingangs zitierten Schriftstellen, die weiter zerlegt werden: Der erste Teil der Predigt setzt im Anschluß an Joh. 15,12 (S. 304,11-310,11) ein mit einer Erläuterung zum Begriff der Liebe (S. 304, 13-306,5), zum Gebot (S. 306,6-16) und zum Problem, sich gegenseitig zu lieben (S. 306,17-308,2), wie Gott den Menschen geliebt hat (S. 308,3-310,11). Im Vordergrund steht dabei der Gedanke, daß alle Liebe dem Hl. Geist entspringt und insofern nicht auf etwas Bestimmtes außer Gott gerichtet sein kann. Ist der Mensch in dieser Liebe auf Gott bezogen, vermag er sich nicht mehr von ihm abzuwenden. Das Begehren der Liebe ist jedoch nicht auf den Menschen beschränkt: Auch Gott begehrt unsere Gleichheit mit ihm; eine Gleichheit, die sich in der Liebe wie die Gleichheit und Einheit zwischen Frau und Mann konstituiert, die also ein gegenseitiges Ineinander meint. Der zweite Teil der Predigt, der von Joh. 15,15 ausgeht (S. 310,12-312,30), leitet eine neue Perspektive ein und integriert den liebenden Menschen ins trinitarische Schema: Der Hl. Geist, das heißt die Liebe, entspringt dem Sohn, der Geburt Gottes, in der sich Gott vollkommen ausspricht (S. 310,12-312,13). Diesem Gebären Gottes ist das Geboren-Werden komplementär: Je mehr der Mensch sich Gott öffnet, desto mehr öffnet sich Gott dem Menschen (S. 312,14-30). Der Schlußteil führt nur fragmentarisch über das Zitat Joh. 15,16 (S. 312,31-314,2) hinaus, indem er die apophatische Dimension des menschlichen Sprechens und Erkennens hervorhebt: Niemand außer Gott kennt die Frucht göttlicher Auserwähltheit, in die der Mensch im dargestellten Eingehen in den Kreis der Trinität gelangt.

304,15-17 *minne ‹. . .› geist*] Zur Bedeutung der Liebe vgl. S. 50,15-21 und Anm., sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5. Zur Frage der Identität der Liebe mit dem Hl. Geist siehe die folgenden Anm. und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

304,18 *Etlîche*] Eckhart verweist auf Thomas von Aquin

und andere zeitgenössische Theologen, die er der S. 304,16f. lobend erwähnten Meinung des Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.17 c.1 n.2 (ebenso, S. 126,6-12), gegenüberstellt. Der Lombarde selbst verweist im c.6 der genannten *distinctio* bei der Diskussion der verschiedenen Meinungen zum Problem der Identität der dem Menschen mitgeteilten Liebe mit dem Hl. Geist auf Augustinus, *De trinitate* XV c.17 n.31, c.19 n.37. Vielleicht hat Eckhart neben Petrus Lombardus und Augustinus auch Wilhelm von St. Thierry im Auge (vgl. Wéber, *Eléments*, S. 197f.). Die genannte Ansicht des Petrus Lombardus wurde im 13. Jahrhundert vielfach kritisiert. Auch Thomas wendet sich in der *Summa theologica* II II q.23 a.2 gegen diese Identifikation der Liebe, durch die der Mensch liebt, mit dem Hl. Geist (Wéber, *Eléments*, S. 200-207). Eckhart weist an der vorliegenden Stelle (ebenso: S. 126,6-12; *In Ioh.* n.506; *Sermo IV/1* n.25) jede einschränkende Deutung der Meinung des Lombarden zurück, während er an anderen Stellen der unter anderen von Thomas gemachten Unterscheidung scheinbar folgt (vgl. S. 436,23-438,1, S. 676,10-16). Die Position Eckharts ist folgendermaßen zu verstehen: Er folgt zweifellos der Meinung des Lombarden und identifiziert die Liebe ganz mit Gott und dem Hl. Geist. Doch ist dabei zu unterscheiden zwischen der naturhaften Verwirklichung der Liebe des Menschen und dem Eingehen des Menschen in die übernatürliche Liebe Gottes. Auf diese Unterscheidung zielen die Ausführungen S. 436,23-438,1 und S. 676,3-21, wenn dort hervorgehoben wird, die menschliche Liebe sei nicht eins mit dem Hl. Geist und die göttliche Liebe werde nicht vom Menschen aufgenommen. Es verhalte sich vielmehr so, daß der Mensch in die göttliche Liebe eingehe und in dieser aufgehoben sei. Eckhart macht hier den Versuch, die Liebe ganz mit Gott selbst zu identifizieren und so schließlich die Einheit des Menschen mit Gott in der Sohnschaft zur Voraussetzung der Liebe zu erklären und den Menschen ganz in der einen göttlichen Liebe aufgehen zu lassen (S. 666,27-668,12, S. 676,14-21, Bd. II dieser Ausgabe, S. 116,8-122,9). So fordert er denn hier auch, daß

die Liebe *abegescheiden* sein und alle irdische Liebe hinter sich lassen müsse. Wir treffen dabei auf eine Unterscheidung im Begriff der Liebe, die Eckhart auch im Begriff der Vernunft macht (vgl. Anm. 108,35-112,23): Insofern der Mensch in seinem Grunde in Gott eingeht, ist die Liebe, in der er liebt, eins und also identisch mit der Liebe des Hl. Geistes. Dies ist nicht der Fall, wo wir von der Liebe als Seelenvermögen sprechen, das sich im Seelenternar *memoria – intellectus – voluntas/amor* wohl dem Bild der Trinität analog entfaltet, aber nicht eins ist mit dem Urbild der Liebe in Gott, das heißt mit dem Hl. Geist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5). Diese Einheit ist erst dort, wo der Mensch abgeschieden ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14). Siehe dazu: Wéber, *Eléments*.

304,22 *meister]* Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.27 a.1.

304,29 *lûter ‹. . .› blôz ‹. . .› abegescheiden]* Zur Abgeschiedenheit, der Voraussetzung aller Tugend, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

306,1 *meister]* Thomas, *Summa theologica* I II q.62 a.4 und q.65 a.2.

306,20 *vride]* Zum Begriff des Friedens vgl. S. 88,8-12 und Anm.

306,27-29 *tugende ‹. . .› bezzer]* Daß dem abgeschiedenen Menschen alle je gewirkten guten Werke und alle Tugend zu eigen wird, ist darin begründet, daß er eins ist mit dem Grund allen Gutseins und aller Tugend in Gott. Zur Problematik der guten Werke siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 278,4-22 und Anm., zum Begriff der Tugend ebd., Anm. 276,1-24.

306,30f. *arbeit ‹. . .› ruowe]* Dem Bemühen der Kreatur, etwas unter mühseligem Aufwand zu erlangen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31), ist die Ruhe in der Gelassenheit und Abgeschiedenheit entgegengesetzt, in der der Mensch unmittelbar alles von Gott erhält (vgl. S. 318,15-24 und Anm. zur Gelassenheit).

308,7 *er begert]* Gott selbst begehrt nach dem Menschen, wie der Mensch nach ihm begehrt (vgl. Anm. 50,1f.).

308,17-20 *herre ⟨. . .⟩ glîch]* Wo Herr und Knecht bzw. Frau und Mann unterschieden sind, kann kein Friede sein, da keine Gleichheit herrscht. Liebe und Freundschaft setzen diese Gleichheit voraus. Siehe dazu und zu Eckharts Konzept der Freundschaft S. 126,22-24 und Anm., zum Verhältnis von Mann und Frau auch S. 320,27-322,7 und Anm., zum Konzept der Gleichheit Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262, 29-264,5.

310,16-21 *sun ⟨. . .⟩ geiste]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

310,21 *Dô ich]* Der Rückverweis wird sich auf den lateinischen *Sermo II* n.6 beziehen. Eckhart führt dort, in Übereinstimmung mit vielen Stellen seines Werks, aus, daß Gott nicht im Sinne der Naturkausalität als *causa* zu bezeichnen sei, und ihm deshalb die Benennung *principium* zukomme (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

310,25 *eigenschaft]* Wie Eckhart erkennen läßt, ist damit die Vaterschaft gemeint. Insofern auch diese in den Sohn eingeht, gebiert der Sohn – wie Eckhart öfter ausführt – den Vater zurück, wie dieser ihn geboren hat (vgl. S. 26,5-13 sowie S. 82,21-86,7 und Anm.). Auch Thomas von Aquin hebt – in Übereinstimmung mit der Tradition – hervor, daß der Vater dem Sohn alles mitteile, was im Vater ist (vgl. *Summa theologica* I q.41 a.3).

312,3 *geburt]* Zum Konzept der Gottesgeburt siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

312,8f. *kraft ⟨. . .⟩ predigete]* Eckhart meint den Seelenfunken bzw. den Seelengrund (siehe S. 32,26-36,5 und Anm.). Der Rückverweis bezieht sich vielleicht auf die Pr. 26, S. 298,21-300,2.

312,17-24 *allez ⟨. . .⟩ sînen]* Vielleicht bezieht sich Eckhart in der Pr. 11, S. 138,2, auf diese Stelle zurück.

312,28 *bette]* Zu Eckharts Lehre vom Gebet, die den Gedanken der Selbstentäußerung beinhaltet, siehe Anm. 216, 21.

312,31 *wörtelîn]* Eckhart behandelt den Vers ausführlich in der Pr. 28.

PREDIGT 28

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (273va) ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXI, S. 258-261.

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 239ff.; Mieth, *Christus*, S. 75 ff.; Quint, DW II, S. 57; Steer, *Echtheit*, S. 41f.; Theisen, *Predigt*, S. 288-291; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 183, S. 193, S. 211.

Das Leitzitat Joh. 15,16 steht – wie das der Pr. 27 – im Evangelientext des *Commune apostolorum* des mittelalterlichen Dominikaner-Missales. Die Predigt wurde am Festtag des hl. Barnabas gehalten (Theisen, *Predigt*, S. 288). Vgl. Pr. 27 und Pr. 29, zu der die vorliegende Predigt in engem inhaltlichem Bezug steht.

Ausgehend vom Schrifttext, der im Lauf der Predigt nicht weiter ausgelegt, aber durch Matth. 19,29 ergänzt wird, stellt Eckhart den Gedanken in den Vordergrund, daß der Auserwählte fruchtbar ist und in der Liebe seine Frucht genießt. Im Zentrum der Ausführungen steht die Einheit des Menschen mit Gott und vorerst der Begriff der Liebe, den Eckhart Joh. 15,9-12 entnimmt. Die Liebe ist der Grund aller Gebote Gottes, denn diese entspringen seinem überquellenden Gutsein. Wer in Gottes Natur – das Gutsein – eingeht, geht ein in Gottes Liebe, das heißt in die intentionslose Liebe, die ›ohne Warum‹ ist und das Gutsein um des Gutseins willen, die Tugend um der Tugend willen liebt. Mensch und Gott sind dann komplementär: Gottes Frucht ist die Tugend des Menschen, die Frucht der Tugend des Menschen ist Gott. Die Bedingung ist die Gelassenheit, die Intentionslosigkeit des Menschen, in der er sich preisgibt (S. 316,17-318,15). Diese Gelassenheit, führt der Prediger unter Beizug von Matth. 19,29 aus, besteht darin, nicht nur die Welt, sondern sich selbst zu lassen, um eins zu werden mit der Gerechtigkeit und darin Freiheit zu finden. Denn nur wer eins ist mit

der Gerechtigkeit, wer diese nicht vermittelnd zwischen sich und Gott stellt, ist frei (S. 318,15-320,12). In dieser Einheit gründet auch das Ich des Menschen, sein Sein, insofern es vom Schöpfer als ebenbildliches Sein geschaffen ist und von ihm – jenseits der naturhaften Prozesse – die Seele als Form und Leben erhält. Doch ist in der Seele etwas, das über das Geschaffene und über alles Eigene hinausgeht und Gott in einer Art verwandt ist, die keine Qualifizierung mehr zuläßt und Zeit wie Ewigkeit überschreitet: Es ist dies die Fülle, der Abgrund der Gottheit, in dem Gott uns als seine Söhne gebiert, gleichzeitig aus sich heraustretend und in sich bleibend. Auf diese Einheit Gottes allein – hier kehrt der Prediger wieder zum Schrifttext zurück – ist das *ego* (»Ich«) des Leitverses zu beziehen. Aber auch das *vos* (»Ihr«) ist darauf zu beziehen, denn es deutet auf die Einheit des Menschen mit Gott hin (S. 320,13-324,3).

316,17-318,1 *Alliu ⟨. . .⟩ minne]* Die Liebe Gottes gründet in seiner Natur, denn er ist eins mit dem Gutsein. Und da das Wesen des Gutseins darin besteht, sich selbst mitzuteilen (vgl. Anm. 50,1f.), ist diese Liebe immer ohne ein ›Warum‹, das heißt ohne ein Ziel und eine Ausrichtung im kreaturhaften Sinn. Liebt der Mensch dieses Gutsein um des Gutseins, also Gott um Gottes willen, eint er sich dieser Liebe und liebt aus dieser göttlichen Liebe heraus den Nächsten, ohne den eigenen Nutzen im Sinn zu haben. Zum Begriff der Nächstenliebe siehe Anm. 50,22-26, zum Begriff der Liebe vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5. Zum Gedanken, daß die Gebote der Liebe entspringen, vgl. weiter S. 342,28; *In Gen. II* n.92; *In Exod.* n.96; *In Ioh.* n.624 und n.632.

318,4 *vruht der tugende]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

318,15-24 *herre ⟨. . .⟩ behielte]* Gelassenheit meint den Verzicht auf alles ›Warum‹, also auf alle Intentionalität und auf die Bestimmtheit eines Wegs, der zu Gott führen könnte. Selbst die Intention, die eigene Seele zu retten, führt über die Gelassenheit hinaus, da sie wiederum ein bestimmtes Ziel

setzt, das vermittelnd zwischen Gott und die Seele tritt. Wie der Begriff der Armut des Geistes (vgl. Anm. 550,11 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 154,1-4) und der Begriff der Abgeschiedenheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14) zielt auch der Begriff der Gelassenheit auf das Bloßsein und Freisein des demütigen Menschen, der darin von Gottes Fülle überformt zu werden vermag. Wie die Armut und die Abgeschiedenheit ist auch die Gelassenheit auf der ontologischen, der moralischen und der erkenntnistheoretischen Ebene zu thematisieren: Der Mensch stellt in der Gelassenheit sein Sein (er ist nichts), sein Handeln (er will nichts) und sein Erkennen (er weiß nichts) ganz Gott anheim und verzichtet auf jede kreaturhafte Selbstversicherung kraft seiner Intentionalität oder seiner vernunfthaften Repräsentation der Welt. Das heißt, daß nur derjenige gelassen ist, der sich selbst ganz und gar läßt, also sein Selbstsein in der Welt und die kraft dieses Selbstseins erlangte Versicherung des Heils negiert (S. 318,21-29), ja selbst von Gott läßt, insofern er sich darunter etwas vorstellt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 366,4f.). Gelassenheit ist insofern auch die Verwirklichung des Glaubens, denn sie meint die Einheit von »glauben an« und »jemandem glauben« und hebt so die Objektivität des Glaubens in einem subjektiven Geschehen auf, in dem das Ich zunichte wird und von Gott überformt wird (S. 654,10-22). In der Gelassenheit setzt sich der Mensch von der Selbstliebe ab, der die Liebe zur Welt entspringt, und überwindet die Behinderung des Menschen Gott gegenüber. Insofern es der Mensch selbst ist, der sich in seinem Verhältnis zu den Dingen an der Begegnung mit Gott hindert, ist es die Gelassenheit, die dieses Verhältnis aufhebt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 338,22-340,16).

Das Wort *gelâzen* und die Abstraktbildung *gelâzenheit*, die als Wortschöpfung Eckharts zu betrachten sind (L. Völker, *Gelassenheit*; Bundschuh, *Die Bedeutung*, S. 102ff.), beziehen sich unmittelbar auf das Jesuswort zurück, derjenige, der sein Jünger werden wolle, müsse sich selbst verleugnen, das Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen (Luk. 9,23). Das

abneget semetipsum des Bibelverses übersetzt Eckhart mit *sich selben lâzen* (S. 126,32) oder mit *sich sîn selbes verzîhen* (S. 628, 10). Im Wort *lâzen* verbindet sich das *abnegare* von Luk. 9,23 und Matth. 16,24 mit dem *relinquere* von Matth. 19,29 und dem *odire* von Luk. 14,26 (L. Völker, *Die Terminologie*, S. 83f.). Der Begriff der Gelassenheit bezieht sich somit unmittelbar auf die Forderung der Nachfolge Christi (vgl. S. 172, 6-14, S. 616,7-13, S. 628,8-15): Die Einheit mit Gott findet nur derjenige, der alles läßt und dem Sohn nachfolgt und eins wird mit ihm, sich also Gott ganz überläßt. Hat der Mensch sich gelassen und seinen Eigenwillen überwunden, vermag er das Wort Gottes zu hören, das sich in ihm offenbart (S. 126, 31-128,10, S. 142,20-27). *Gelâzenheit* meint *abegescheidenheit* (S. 128,8f.) von aller Kreatur: Der Mensch wird im Sinne der evangelischen Forderung der Nachfolge frei von allen kreaturhaften Bestimmungen und vermag so, Gott zu empfangen und zu gebären (S. 458,26-460,6). Dies gelingt, wo alles Vermittelnde verschwunden ist, wo der Mensch sein Heil also nicht in Kategorien der Vermittlung – über sein Ich und dessen Verhältnis zur Welt – denkt, sondern selbst dazu bereit ist, Gott um Gottes willen zu lassen, ihn also in keiner Weise instrumentell oder vergegenständlichend zu begreifen (S. 144,26-146,10). Ist der Mensch der Vermittlungsordnung enthoben, wird sein Dasein in der Gelassenheit zeitlos (S. 150,18-24) und er nimmt die Dinge in zeitloser Weise wahr, wie sie in ihrem Ursprung in Gott sind und aus Gott hervorgehen (S. 186,14-16). Gelassensein meint denn auch einen Zustand der Ruhe und der Fülle, in dem der Mensch in der Liebe Gottes alles von Gott empfängt, ohne sich mühselig mit seinem Fortkommen beschäftigen zu müssen und ohne von Sorgen und Kummer gepeinigt zu sein (S. 306,24-308,2; Bd. II dieser Ausgabe, S. 256,1-16). Daher ist nur demjenigen die Welt ganz, das heißt als uneingeschränkte Fülle des Seins zu eigen, der sie vollständig gelassen hat (S. 414,20-22). Alle anderen, die sich in der Zeit, also kreaturhaft um ihr Heil und um ihr Eingehen in die Fülle des Seins bemühen, eignen sich die Welt wohl an, doch geschieht dies immer mittelbar und

instrumentell, insofern sie sich das aneignen, was einem bestimmten Zweck dient. Sie unterwerfen sich so die Welt und unterwerfen sich selbst darin der Welt. Diese Mittelbarkeit, die sich zwischen den Menschen und Gott schiebt, sucht die Gelassenheit, die vollkommene Bloßheit und Freiheit ist, zu überwinden. Ist der Mensch in der Gelassenheit frei, muß sich Gott ihm mitteilen (S. 446,18-32). – Der Begriff des »Lassens« und der »Gelassenheit«, den Eckhart eingeführt hat, wirkte, vermittelt über Seuse, Tauler und die *Theologia deutsch*, nicht nur bei Müntzer, Karlstadt, Weigel, Czepko und Böhme, sondern stark auch im Pietismus weiter (L. Völker, *Gelassenheit*, S. 285-303). Zum Begriff der Gelassenheit siehe weiter: Bundschuh, *Die Bedeutung*; Haas, *Meister Eckhart*, S. 26-40; Haas, *Gottleiden*, S. 143ff.

318,30 *sprach ich]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf Pr. 29, S. 330,26-28. Zum Verhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

320,2 *buoch]* Mit dem Buch wird ein Notizbuch gemeint sein. Vgl. die ähnliche Wendung S. 168,23-26 und Anm.

320,2-12 *gerehte ⟨. . .⟩ sünde]* Der gerechte Mensch steht außerhalb aller Intention. Er ist in seinem Handeln keinem Ziel unterstellt, das er erstrebt, sondern handelt aus der Gerechtigkeit heraus. Sein Handeln ist also aus dem Ursprung, dem Gutsein heraus gerecht, nicht kraft eines intendierten Ziels, welches das Handeln rechtfertigen könnte. In diesem Sinn ist der Gerechte die Verkörperung der Freiheit, in der er unmittelbar durch Gott gerechtfertigt ist (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.). Demgegenüber ist alles Geschaffene, insofern es geschaffen ist – selbst der Wille und die Vernunft – in Strukturen eingebunden, die es ausrichten und so immer nur mittelbar, im Erreichen eines Ziels, rechtfertigen. Diese Einbindung beraubt die Kreatur der Freiheit. Sie ist sündhaft in ihrer Unfreiheit, da Sünde Entfernung vom Ursprung bedeutet (vgl. S. 608,13f. und Anm.).

320,16 *ich]* Eckhart betont hier das »ich«, das die Einheit

ausdrückt, die Gleichheit mit Gott, die im Menschen und in jedem Ding ist. Wie er weiter ausführt, ist alles Wirken Gottes auf diese Einheit und Gleichheit ausgerichtet, die selbst den Lauf der Natur steuert. Wo die Natur wirkt, bewirkt sie etwas Gleiches, das allein durch den Mangel zu etwas Ungleichem wird. Zu den Grundzügen dieser Naturphilosophie siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31. – Zum Gedanken, daß die Schöpfung und die Trinität sich in analoger Weise entfalten, vgl. S. 496,5-19 und Anm. Zum Begriff des Ich siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 140,2-142, 30.

320,27-322,7 *natûre ⟨. . .⟩ gote]* Da nach mittelalterlicher Anschauung das Wirken der Natur immer die Gleichheit intendiert und das Sperma des Mannes das formgebende Prinzip bei der Empfängnis ist, intendiert die Natur in der Geburt eines Kindes immer den Mann. Die Frau kann so nur ein *mas occasionatus* (Aristoteles, *De generatione animalium* II c.3, II c.3 737a27f.) sein. Thomas von Aquin relativiert diesen Gedanken, indem er betont, daß die Zeugung einer Frau wohl *praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine* (»es entspricht nicht der bestimmten Natur, deren Kraft sich im Samen ausdrückt«) sei, jedoch hinzufügt: *est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur.* (»Es entspricht jedoch der umfassenden Natur, das heißt der allgemeinen Kraft, die die Zeugung des Niederen bestimmt, daß die Frau gezeugt werde.« *Summa contra gentiles* III c.94. Vgl. Avicenna, *Metaphysica* VI c.5; zu einer genaueren Erklärung des Vorgangs bei der Zeugung der Frau siehe Albertus Magnus, *De animalibus* XVI tr.1 c.14 n.73.) So entspricht die Zeugung der Frau der Intention der übergeordneten, universalen Natur, wenn sie auch im konkreten Zeugungsvorgang nur durch eine Defizienz im Wirken der Natur – ein *ungelüke*, wie Eckhart schreibt (Pfeiffer, Pr. XLIV, S. 151,4) – entsteht. Eckhart folgt dieser Anschauung (vgl. *Sermo XL/3* n.404; *In Sap.* n.231; Pfeiffer, Pr. XLIV, S. 150, 4off.). Er betont jedoch, darüber hinausgehend, daß Gott die

Frau geschaffen habe, da es die Natur nicht vermöge: *Nû wiste unser herre wol, daz ez guot wêre unde wol gezimet, daz ouch vrouwen werdent, unde hilfet dâ zuo.* (Pfeiffer, Pr. XXVI, S. 100, 37ff. und S. 151,6ff.) Dies geschieht in der Überformung des naturhaft gezeugten Kindes durch die ihm von Gott gemäß mittelalterlicher Anschauung am vierzigsten Tag nach der Zeugung eingegossene Seele (vgl. unten S. 610,25-28, S. 640, 30-642,5 und Thomas, *Sententiae* III d.3 q.5 a.5, Albertus Magnus, *De animalibus* IX tr.1 c.3 n.30 sowie Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 257,25ff., die alle an Aristoteles, *De historia animalium* VII c.3, VII c.3 583b14ff. anschließen). – Eckhart hebt in seiner Theorie der Gleichheit im Anschluß an 1 Mos. 2,22 die Gleichheit von Mann und Frau hervor (siehe S. 308, 20ff. und Anm. 126,22-24). Zu den Grundzügen seiner Naturphilosophie siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266, 22-268,31.

322,9 *etwaz]* Das »Etwas«, von dem Eckhart spricht, ist der Seelengrund bzw. der Seelenfunke (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

322,14 *grôze pfaffen]* Die »großen Pfaffen«, die Eckhart öfter des Unverständnisses zeiht, wenn er über den Seelengrund spricht, sind dem »großen Pfaffen« Plato gegenübergestellt, der bereits über die *lûterkeit* sprach, von der Eckhart im folgenden handelt.

322,24f. *Plâtô ‹. . .› lûterkeit]* Eckhart bezieht sich, wenn auch vage, auf die platonische Lehre vom Einen, das über allem steht (vgl. dazu das Referat der Anschauung Platos bei Thomas, *Summa theologica* I q.6 a.4). Er geht jedoch in der Koppelung des Begriffs des Einen an die christliche Trinitätslehre gleich über Plato hinaus.

322,29-33 *vüllede ‹. . .› quellende]* Aus der Fülle und dem Abgrund der Gottheit geschieht die Geburt Gottes, die den Menschen in die trinitarische Entfaltung miteinbezieht (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.).

322,33 *›Ego‹]* »Ich« kann eigentlich nur von Gott ausgesagt werden, dem Einen in allem. Vgl. dazu Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 140,2-142,30. Mit dieser Aussage, die sich

auf S. 320,16-19 zurückbezieht, schließt der Bogen der Predigt.

PREDIGT 29

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (262va) ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXIV, S. 231-235.

Literaturhinweise: Kobusch, *Freiheit*, S. 193; Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 20f.; Libera, *Introduction*, S. 282; Quint, DW II, S. 71f.; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 193; Theisen, *Predigt*, S. 156-161.

Das Leitzitat Apg. 1,4f. steht in der Epistel des Festes Christi Himmelfahrt. Die Predigt steht in engem inhaltlichem und liturgischem Zusammenhang mit der Pr. 28.

Im Anschluß an den Leitvers und an die Thematik des Himmelfahrtstags spricht Eckhart zuerst über das Empfangen des Hl. Geistes: Nur wo der Mensch sich über die Zeit in die Ewigkeit erhebt, wo er sich vom Zeitlichen distanziert, kann er in sich selbst gehen und dort das himmlische Licht wahrnehmen. In dieser Wendung nach innen steigt der Geist – seiner Art entsprechend – auf, über alle Vielheit der Welt, und bricht ein in Gott, wie Gott in ihn einbricht. In dieser Einheit von Geist und Gott ist keine Intention mehr, kein Worum-willen, sondern unmittelbare Einheit und Freiheit, in der der Wille des Menschen nicht einfach dem Willen Gottes unterworfen wird, sondern mit diesem identisch wird und aus demselben Grund heraus frei wirkt (S. 326,10-328, 20). Gegen einen freigeistigen Freiheitsbegriff hebt Eckhart hervor, daß diese Freiheit identisch ist mit dem Gebot Gottes und nur insofern Gott entspringt, als sie das Gebotene will, identisch geworden ist mit der Tugend und das Eigene hinter sich gelassen hat. Den möglichen Einwand, das Gesagte töne gut, sei aber nicht nachvollziehbar, entkräftet Eckhart mit dem Hinweis auf seine Konzeption der Gelassenheit, in der

der Mensch Gott empfängt und mit ihm in Freiheit und Einheit auch alle Dinge (S. 328,21-330,28). Mit der Auslegung von Joh. 15,15 ergänzt der Prediger das bisher Gesagte, indem er den Bezug zur Lehre von der Gottesgeburt einerseits, zu derjenigen vom Seelenfunken andererseits herstellt: Die Freundschaft des Menschen mit Gott ist – über die Lehre der Pfaffen hinaus – nicht nur dahingehend zu verstehen, daß Gott Mensch geworden sei, damit diese Offenbarung uns den Weg im Leben weise, sondern damit der Mensch selbst der Welt absterbe und als Gott geboren werde. Denn Gott hat alles, was er ist, in seinem Sohn geboren; und nur derjenige, der eins ist mit dem Sohn, empfängt den Hl. Geist in seinem Sein. Nur in diesem Sein ist schließlich Fülle und Einheit. Wo dagegen die Seele in der Welt des Unterschiedenen, das heißt der Kreatur verbleibt, kann sie das Eine in ihr, das über allem Geschaffenen ist, nicht wahrnehmen. Dieses Emporsteigen, die Himmelfahrt, gelingt nur dort, wo der Mensch sich selbst und aller Kreatur abgestorben ist (S. 330,29-338,2).

326,14 *himelischez lieht*] Gemeint ist der Seelengrund bzw. die oberste Vernunft (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

326,17 *lîplich*] Daß der Seelengrund körperlich sein soll, ist wohl so zu verstehen, daß er eingegangen ist in den geschaffenen Geist, also in die ganze Existenz des Menschen, diese jedoch erleuchtet und – wie der Text darlegt – zu Gott zurückführt.

326,27-328,7 *geist* ‹. . .› *quellende*] Dem menschlichen Geist, der kraft der obersten Vernunft aufsteigt zu Gott, genügt nichts, bevor er nicht zu Gott durchgebrochen, also mit ihm eins geworden ist und alles Zeitliche und Zählbare überschritten hat. Zum »Durchbrechen« siehe S. 562,3-22 und Anm. 560,9-562,21.

328,7 *kein warumbe*] Siehe Anm. 12,4.

328,10-15 *meister* ‹. . .› *vrîheit*] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.105 a.4. Zu Eckharts Begriff der Freiheit siehe Anm. 12,33-14,7.

328,16 *etlîche menschen*] Eckhart nimmt hier ein freigeistiges Argument auf, das auf den Augustinischen Satz *Ama, et fac quod vis* (*In Iohannem epistula* c.7 n.8) zurückgreift; vgl. auch Anm. 24,13 und 140,14-27. Zur freigeistigen Häresie und zur sogenannten »Sekte der Brüder und Schwestern vom freien Geist« im Spätmittelalter siehe: Guarnieri, *Il movimento*; Lerner, *The heresy*; Lambert, *Ketzerei*, S. 256-266; Schweitzer, *Caritatem habe*.

328,31 *tugent*] Zur Einheit der Tugend siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

330,10f. *dinc ‹. . .› gote*] Der Gedanke, daß der Mensch, der alle Dinge gelassen hat, diese in der Fülle Gottes wiederfindet, ist darin begründet, daß Gott als Ursprung aller Dinge diese in sich – *idealiter* – enthält (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

330,24 *Augustînus*] Vgl. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* XXXVI c.1 n.3.

330,26-28 *Swer ‹. . .› gerehticheit*] Auf diese Stelle bezieht sich wohl der Rückverweis in Pr. 28, S. 318,30. Zum Konzept des Einswerdens bzw. Einsseins des Gerechten mit der Gerechtigkeit siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

330,29f. *knehte ‹. . .› vriunde*] Eckhart betont die Gleichheit zwischen Gott und Mensch ebenso wie die zwischen den Menschen und zwischen Mann und Frau (siehe Anm. 126, 22-24).

332,1-7 *grôze pfaffen ‹. . .› sælicheit*] Wie an anderen Stellen (vgl. S. 258,12-19 und S. 340,24-28, wo es um die Deutung der Schrift und die Gottessohnschaft des Menschen, sowie S. 322,14 und 334,19, wo es um den Seelenfunken geht) kritisiert Eckhart hier eine einschränkende Deutung der Offenbarung des Schrifttexts durch bestimmte Theologen: Er hebt gegenüber einer restriktiveren litteralen und historischen Auslegung hervor, daß Gott in seiner überzeitlichen Gegenwart in der Inkarnation auf jeden Menschen zielt, daß also die Aussagen der Schrift über die Inkarnation – im geistigen Sinne – auf jede Seele zu beziehen sind. Ge-

genüber der zeitlichen Entfaltung der Heilsgeschichte, die zwischen demjenigen unterscheidet, was Gott dem Menschen offenbart hat, um ihn *in via*, auf dem irdischen Weg, zu führen, damit er schließlich *in patria*, in der ewigen Seligkeit, aufgehoben sei, betont er die Präsenz der Gottesgeburt im Menschen, die diesen schon jetzt dazu befähigt, mit Gott eins zu werden.

332,9 *got geborn*] Zur Gottesgeburt im Menschen siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

332,23-31 *heilige geist ‹. . .› wesenliche*] Zum Verständnis des Wirkens des Hl. Geistes vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18. Die Unterscheidung zwischen der Ähnlichkeit und dem seinshaften Besitz entspricht derjenigen zwischen den guten und den vollkommenen Menschen.

332,34-334,1 *kintbette ‹. . .› geiste‹*] Eine ähnliche Formulierung begegnet S. 156,23f. Zum Begriff der Gottheit siehe Anm. 82,21-86,7.

334,19 *etwaz*] Gemeint ist der Seelengrund (vgl. S. 32, 26-36,5 und Anm.).

334,19 *pfaffen*] Vgl. Anm. 332,1-7.

334,31 *tôt sîn*] Der Gedanke der *mors mystica* ist bei Eckhart im Konzept der Abgeschiedenheit expliziert. Siehe zur *mors mystica* die Anm. 482,12-17, zur *abegescheidenheit* Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

PREDIGT 30

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in vier weiteren fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXVI, S. 206-209. Das *Lehrsystem* enthält ein kurzes Exzerpt (siehe Anm. 342,13-15).

Literaturhinweise: Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, S. 137-195; Mieth, *Christus*, S. 98ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 112f.; Quint, DW II, S. 92; Schürmann, *Maître Eckhart*, S. 321ff.; Theisen, *Predigt*, S. 247-252.

Der Leittext 2 Tim. 4,2.5 steht in der Epistel der Festtage des hl. Dominikus (nach dem alten Dominikaner-Missale 5. August) und der Translatio des hl. Dominikus (23. Mai). Theisen weist sie dem ersten Termin zu (*Predigt*, S. 247). Die Predigt ist mit den Pr. 25, 27 und 28 zu vergleichen, mit denen sie inhaltliche Übereinstimmungen aufweist.

Der Prediger greift im Anschluß an den Schrifttext, der in drei Schritten ausgelegt wird, die Frage auf, inwiefern das göttliche Wort ausgesprochen wird, ohne daß es dabei aus Gott heraustritt. Gott ist, führt der Text zuerst und paradox aus, in allen Dingen, und zwar so, daß er um so mehr darin ist, als er außer ihnen, um so mehr außer ihnen, als er in ihnen ist. In höchster Weise ist Gott dabei in der Seele präsent, im Innersten der Seele, wo er als zeitloser Schöpfer der Welt gegenwärtig ist und gleichzeitig sich in der Seele als seinen Sohn gebiert. Unter dieser Perspektive der Überzeitlichkeit von Schöpfung und Inkarnation sind Kreatur und Gott eins, unter der Perspektive der Zeit und des Orts hingegen treten sie auseinander. Doch entfernt sich Gott dabei nicht: Wo der Mensch Sohn Gottes wird, das heißt, aus dem Grund Gottes geboren wird, gelangt er in die Einheit von Gott und Kreatur (S. 338,7-340,28). Diese Einheit, erläutert der Text im zweiten größeren Abschnitt, ist im *Vaterunser* gemeint als Einheit des Willens, in der der Mensch die Kreatur – schlafend – hinter sich läßt und Gott allein wahrnimmt und mit ihm wirkt. Einheit in der Sohngeburt bedeutet also, präzisiert der Prediger nun den Gedanken der Wahrnehmung Gottes, Gott in allen Dingen wahrzunehmen, ihn und den Nächsten selbstlos zu lieben und ihn in allen Dingen gleich zu lieben (S. 340,29-346,5). Der Schlußabschnitt faßt diese Gedanken nochmals präzisierend zusammen: Der Mensch hat alles abzulegen, was sein eigen ist, sein Wirken auf Gott auszurichten, um sich ganz Gott zu übereigenen und Gott in sich wirken zu lassen. Nur dann wird die Trennung von Kreatur und Gott in der Einheit von Schöpfung und Inkarnation überwunden, auf die der Prediger abzielt.

338,9f. *ûzfliuzent ⟨. . .⟩ inneblîbent]* Nach Eckhart bleibt die Kreatur, obwohl sie aus Gott hervortritt, doch immer in Gott. Das Hervorgehen der Kreatur aus Gott ist denn auch nicht als zeitlicher Prozeß zu verstehen (S. 338,16f., S. 610, 10-25). Insofern Gott die Kreatur ausspricht, ist sie vielmehr eins mit Gott, insofern die Kreatur sich jedoch hier als Kreatur zeitlich entfaltet, ist die Kreatur Kreatur (S. 340,23f.). Dabei wäre von einer Trennung von Kreatur und Gott auszugehen, zumindest doch von einer Trennung der Perspektiven, wenn nicht Gott in der Inkarnation die Kreatur erlöst hätte und so die Kreatur in sich zurückführte (S. 340,24-28).

338,14-22 *Got ⟨. . .⟩ sêle]* Die vorliegende Predigt entfaltet den Gedanken, Gott sei in allen Dingen, in seiner ganzen Komplexität: Gott ist in allen Dingen, ohne jedoch eins mit der Kreatur als Kreatur zu sein. Vielmehr ist die grundlegende Einheit Gottes mit den Dingen nur über die Seinsverleihung und über die Inkarnation erschlossen, die den Menschen in der Gottesgeburt an der Einheit Gottes teilhaben läßt, in der alle Dinge aufgehoben sind. So setzt denn auch die Erkenntnis Gottes in allen Dingen voraus, daß die Seele den Dingen entschläft, um in der Einheit mit Gott alle Dinge wiederzufinden. Zur Gegenwart Gottes in den Dingen siehe Anm. 496,5-19.

338,23 *›daz innigeste‹]* Gemeint ist der Seelengrund bzw. der Seelenfunke (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

340,4f. *got ⟨. . .⟩ sêle]* Daß alles, was Gott in und durch die Heiligen wirkt, der Seele in der Vollkommenheit zu eigen wird, ist darin begründet, daß der Mensch, ist er in den Ursprung allen Wirkens zurückgekehrt, aus diesem heraus und also zeitlos wirkt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278, 4-22).

340,5 *gebirt sînen sun]* Zur Gottesgeburt siehe S. 82,21-86, 7 und Anm.

340,14-23 *Sprich ⟨. . .⟩ gote]* Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

340,24-28 *liute ⟨. . .⟩ minner]* Eckhart kritisiert hier wiederum (vgl. S. 332,1-7) eine restriktive theologische Ausle-

gung des Inkarnationsgeschehens, die zwischen dem Heute und dem historischen Ereignis der Inkarnation unterscheidet. Im Gegensatz dazu lehrt er, daß Gottes Menschwerdung sich unmittelbar in jedem Menschen vollziehe, der sich Gott öffnet. Zur Kritik an den »Leuten« vgl. S. 332,1-7 und Anm. 140,14-27, zur Gottesgeburt Anm. 82,21-86,7.

340,32 *pater noster*] Zur Auslegung des Vaterunsers – die hier sehr willkürlich den ursprünglichen Sinn des Textes zugunsten einer Variante beugt, die Eckhart paßt – und zum Begriff des Gebets siehe Anm. 216,21.

342,3 *meister*] Auf welchen Meister Eckhart sich hier bezieht, ist unklar.

342,12 *nim got in allen dingen!*] Gott in allen Dingen wahrzunehmen bedeutet vorerst, auf sich selbst zu verzichten, denn insofern der Mensch sich selbst in seinem Umgang mit den Dingen im Auge hat, verstellt er sich den Blick für die Gegenwart Gottes in den Dingen (vgl. Anm. 18,2-9).

342,13-15 *Augustînus ⟨. . .⟩ bliben*] Augustinus, *Confessiones* IV c.12 n.18. Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 150,18-20; ed. Cadigan, S. 163,18-23).

342,25-344,26 *sin ⟨. . .⟩ ir*] Siehe S. 50,22-26 sowie Bd. II dieser Ausgabe, S. 262,29-264,5, und die jeweiligen Anm. zur Liebe und Nächstenliebe.

342,28 *gebot*] Siehe S. 316,17-318,1 und Anm.

PREDIGT 31

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in elf Hss. und im KT, dort als Stück einer Taulerpredigt (223rb), fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Auf ein weiteres Textfragment weist Schmidtke, *Eichstätter Fragmente*, S. 80ff., hin. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XLVIII, S. 159-161; Jostes, Pr. 52, S. 54 (Text ungedruckt). Das *Lehrsystem* enthält zwei Textstücke (siehe Anm. 348,26-30 und 350,29-352,12).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 113; Theisen, *Predigt*, S. 215-218.

Der Leittext Mal. 3,1f. (vgl. Mark. 1,2; Luk. 7,27; Matth. 11, 10) steht in der Epistel des Festes Mariä Lichtmeß. Vgl. die Pr. 44 zum selben Festtag.

Eckhart ändert den Leitvers im Rückgriff auf die Version der Evangelientexte (vgl. Mark. 1,2: *ego mitto angelum meum ante faciem tuam*) und formuliert das folgende Malachiaszitat nach dem Evangelium des Tages um (Luk. 2,22-32), indem er den Bezug zum Opfergang Mariens einfügt, von dem im Malachiastext nicht die Rede ist. Er schafft dabei die Grundlage seiner Exegese, die aus der Perspektive der Gegenüberstellung von Seele und Gott auf die Opferung der Seele in Gott zielt. In dieser Opferung, führt der erste Abschnitt aus, wird die Seele eins mit Gott. Die Botschaft des Engels ist vor diesem Hintergrund zu verstehen: Er bereitet die Seele auf Gott vor, insofern in ihm das göttliche Licht verborgen gegenwärtig ist; dieses weist auf Gottes Wirken zurück, in dem er seinen Sohn und alle Kreatur im Innersten der Seele wirkt. Es ist dieses wirkende Ich Gottes, das den Engel zur Seele sendet und welches die Seele in ihrem Innersten sucht (S. 348, 7-350,15). Die Engel sind Führer der Seele, insofern sich in ihnen die göttliche Ordnung, d. h. die trinitarische Entfaltung der Gottheit – *mügentheit*, *wîsheit*, *minne* bzw. *güete* – spiegelt, die aus dem einen göttlichen Sein entspringt. Wo die Seele dieser göttlichen Ordnung gleich ist, wo sie über den Engel dahin gelangt, gebiert der Vater seinen Sohn in sie und läßt sie so in den trinitarischen Prozeß eingehen. Dies gelingt, wenn alle Kräfte der Seele geordnet sind und ihre hierarchische Stufung einhalten (S. 350,16-352,16). Abschließend kehrt Eckhart zu einem weiteren Element des Leittexts zurück: Im Aufklimmen zu Gott werden die Engel von Gott erleuchtet und saugen ihn in sich; es ist dasselbe *zesamenblâsende fiur*, in dem der Mensch aufgeht, ist er leer und entflammt in inbrünstiger Liebe, denn dann bricht das göttliche Licht in die Seele ein und diese steigt über sich hinaus in Gott (S. 352,17-354,3).

348,10 *opfern*] Die Rede ist – im Sinne der *mors mystica* – von der Verneinung alles Eigenen und Kreaturhaften, durch die die Seele kraft der Gottesgeburt in Gott eingeht (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.).

348,12f. *vater* ‹. . .› *sune*] Der Aussage liegt das Konzept zugrunde, daß der Vater dem Sohn in der Inkarnation alle Dinge, das heißt sich selbst und die ganze Welt, insofern sie exemplarisch in Gott ist, mitgeteilt hat. Dies ist auch beim Seelengrund der Fall, insofern sich Gott darin dem Menschen mitteilt (siehe S. 258,4-11 und Anm. sowie Anm. 32, 26-36,5).

348,21-23 *lieht* ‹. . .› *lieht*] Zur Unterscheidung der verschiedenen »Lichter« vgl. Anm. 12,28.

348,26-30 *Ich* ‹. . .› *entuot*] Eckhart lehrt die überzeitliche Kontinuität von Schöpfung und Inkarnation: siehe S. 82, 21-86,7 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 442, 27-446,27. Der Prediger bezieht sich hier vielleicht auf die Pr. 4, S. 54,17f. zurück. Die Stelle wurde vom *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 120,14-16; ed. Cadigan, S. 220,17-221,2) und vom Mosaiktraktat *Von der würkunge der sele* übernommen.

348,31 *›ich‹*] Dasselbe betont Eckhart S. 322,33. Zum »Ich« vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 140,2-142,30.

350,11 *engenüeget niht*] Der Mensch, dies betont Eckhart öfter, vermag über den Engel hinaus zu Gott aufzusteigen (vgl. S. 16,30f. und Anm.).

350,12 *Origenes*] Das Zitat, das Eckhart hier und an weiteren Stellen anführt, stammt nicht von Origenes selbst, sondern aus einer Origenes zugeschriebenen Homilie, die Eckhart in der Pr. 55 ausgiebig benutzt. Vgl. Anm. 594,21.

350,16 *Dionysius*] Die Engel behandelt Dionysius ausführlich in seinem Werk über die himmlische Hierarchie, auf das Eckhart hier Bezug nimmt. Vgl. zu dem *vürstentuome* besonders *De caelesti hierarchia* c. 1 § 2. Die Frage, was ein Engel sei, stellt Eckhart in ähnlicher Weise in der Pr. 78, Bd. II dieser Ausgabe, S. 146,23-150,3; vgl. die Anm. zu dieser Stelle.

350,19-25 *ordenunge* ‹. . .› *sî*] Was Eckhart hier als göttli-

che Ordnung vorstellt, ist die traditionelle Formel der Trinitätsattribute: *potentia* (*mügentheit*) für den Vater, *sapientia* (*wîsheit*) für den Sohn, *voluntas* (*minne*) für den Hl. Geist (siehe dazu S. 20-22 und zu den verschiedenen Trinitätsformeln Anm. 20,11). Er überbietet diese trinitarische Struktur im zweiten Schritt in einer für ihn typischen Weise, wenn er ihr gegenüber die Lauterkeit der Gottheit hervorhebt, die hinter der trinitarischen Entfaltung steht und *lûter âne natûre* ist. Zur Unterscheidung zwischen Trinität und Gottheit vgl. Anm. 72,16-21.

350,25-30 *bedenken ‹. . .› lieht]* Jedes begriffliche Denken versperrt den Zugang zum *wesen*, zum Sein hinter der trinitarischen Entfaltung und verunmöglicht so die trinitarische Entfaltung Gottes in der Seele kraft der Gottesgeburt. Zu ihr muß die Seele durchbrechen. Dies vermag sie nur, wo sie leer wird und alle Erkenntnisbilder verneint.

350,29-352,12 *Diu sêle ‹. . .› ruowe]* Mit Auslassungen zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 117,1-8; ed. Cadigan, S. 100,12-101,5).

350,33-352,16 *ordenunge ‹. . .› ordenunge]* Die Ordnung der Seele denkt Eckhart hier nicht in Analogie zur Trinitätsformel (*memoria-potentia*, *intellectus-sapientia*, *amor-voluntas*), sondern – im Anklang an den erwähnten Dionysius – als hierarchische Ausrichtung der niederen Seelenvermögen auf die oberen und schließlich auf den Seelengrund, durch den die ganze Seele in die göttliche Ordnung gehoben zu werden vermag. Zu den Seelenkräften siehe Anm. 108,35-112,23, zum Seelengrund S. 32,26-36,5 und Anm.

350,34 *meister]* Vgl. *In Gen. II* n.139, wo Eckhart für denselben Sachverhalt auf Maimonides, *Dux neutrorum* III c.53 verweist.

352,17 *lesten]* Eckhart meint das *zesamenblâsende viur* des Leitzitats. Diesem Ausdruck gelten die folgenden Ausführungen.

352,18 *ich sprach]* Bezieht sich Eckhart auf seine Ausführungen zu den Engeln in der Pr. 78, Bd. II dieser Ausgabe, S. 146,23-150,3? Diese Predigt ist auf jeden Fall heranzuziehen

für das Verständnis der hier dargelegten Gedanken. Vgl. die Anm. zu der genannten Stelle.

352,23-32 *Ich hân ⟨. . .⟩ mitewürkerin*] Die leere, begehrende, gottgleiche Seele saugt Gott in sich hinein (siehe Anm. 50,1f.). Bricht dessen Licht durch die Seele, wird diese erleuchtet und wirkt gemeinsam mit Gott das Werk, das Gott wirkt und je gewirkt hat, da sie aus der Einheit heraus wirkt (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22). – Der Rückverweis *Ich hân* könnte sich auf das *BgT*, Bd. II dieser Ausgabe, S. 362,22-29 beziehen.

354,3 *würket ⟨. . .⟩ minnicliche*] Wiederum kommt die Trinitätsformel zur Anwendung: Ist die Seele in ihrem Grunde Gott geeint und bricht Gott durch sie hindurch, wird ihr Wirken und Sein wie dasjenige Gottes trinitarisch (*einvaltic-liche*, *wîsliche*, *minnicliche*).

PREDIGT 32

Die Predigt ist in sechs Hss ganz, in sieben fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt, u. a. auch durch die Zuweisung eines Textstücks im *Lehrsystem*. Vgl. Pfeiffer, Pr. LII, S. 170-173; *Par. an.*, Pr. 34, S. 77-79. Nikolaus von Landau hat ein Textstück in seine Predigt *Et cum eiecisset demonium locutus est mutus* übernommen. Der Traktat *Von der sêle werdikeit und eigenschaft* (siehe Anm. 356,10-362,8) und das *Lehrsystem* (siehe Anm. 358,18-22, 360,19-21 und 362,14-20) haben einige Textstücke übernommen. Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Halder, *Das Viele*, S. 117ff., S. 121ff.; Mieth, *Christus*, S. 112ff.; Quint, DW II, S. 131; Theisen, *Predigt*, S. 312-314; Welte, *Meister Eckhart*, S. 201f.

Das Leitzitat Spr. 31,27 steht in der Epistel des Gedenktags der hl. Elisabeth von Thüringen (19. November).

In lockerem Anschluß an den Leitvers deutet der Prediger die Elemente *hûs* und *stîge* als Seele des Menschen mit ihren Kräften. Die Seele des Menschen steht zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Gott und Kreatur, insofern sie mit ihren höchsten Vermögen das Ewige berührt, mit den niedersten aber der Zeit verhaftet ist. Doch kann das Zeitliche nicht einfach überstiegen werden: Es ist geschaffen, damit die Seele sich darin übe und gekräftigt werde, das göttliche Licht schließlich auszuhalten, zu dem sie durch die Materie aufsteigen wird. Berührt die Seele schließlich Gott, wird sie zum selben Bild Gottes, das dieser von sich selbst hat, in dem er sich selbst erkennt und ist. Um jedoch dahin zu gelangen, muß der Mensch die niederen Kräfte, die fünf Sinne, auf die höheren ausrichten, damit sie einen Weg zum Haus Gottes bilden, das die Seele ist (S. 356,5-358,22). Die Selbstprüfung, die dies voraussetzt und die Ausrichtung der Kräfte hat die hl. Elisabeth vorbildlich geübt. Sie hat auch die höchsten Kräfte der Seele – *bekantnisse*, *irascibilis*, *wille* – korrekt ausgerichtet: die Erkenntnis, in der die Seele mit dem Licht des Glaubens geeint und von diesem geführt wird; die aufstrebende Kraft, die Gott in der Seele ergreift und so von Hoffnung und Zuversicht erfüllt wird; den Willen, der aus Gott die Liebe schöpft und sich in ihr mit ihm eint. Diesen drei auf die drei Seelenvermögen bezogenen göttlichen Tugenden stehen die Aspekte der Seligkeit Gottes gegenüber: Er erkennt sich in sich vollends, genügt sich vollends und ist vollkommene Einheit der Liebe. Darin findet denn auch die Seele ihre Vollkommenheit, wenn sie sich nicht von den genannten drei Stegen, die der göttlichen Vollkommenheit analog sind, in Sünde abwendet. Elisabeth hat dies – Stärke der Tugend und Selbstaufgabe – exemplarisch gelebt (S. 358, 23-364,2).

356,6-7 *meister ‹. . .› zwein]* Siehe S. 272,8-13 und Anm. Eckhart bezieht sich auf Alcher von Clairvaux, *De spiritu et*

anima c.47 (PL, Bd. 40, S. 814). Zur Stellung der Seele zwischen Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 108,35-112,23.

356,10-362,8 *diu sêle ‹. . .› ist*] Mit Auslassungen zitiert im Traktat *Von der sêle werdikeit* (ed. Pfeiffer, S. 406,28-407,5).

356,13-25 *Möhte ‹. . .› lieht*] Die Seele ist um der Läuterung willen im Körper und in der Welt, da sie – wie das Auge die Strahlen der Sonne – Gott nicht unmittelbar zu schauen vermag, bevor sie geläutert ist. Zum Verhältnis der Seele zum Leib siehe Anm. 88,24f.

356,26 *obersten kreften*] Gemeint sind der Wille und die Vernunft. Eckhart führt im folgenden aus, daß die Vernunft unmittelbar Bild Gottes ist. Siehe dazu Anm. 108,35-112,23, zur Bildtheologie vgl. S. 186,28-190,27 und Anm.

358,7 *Augustînus*] Vgl. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* CXXXVI n.13 und *In Iohannem* tr.23 n.5. Die Rede ist vom Innersten der Seele: vgl. *Sermo XLVII* n.482 sowie S. 32,26-36,5 und Anm.

358,11f. *würken ‹. . .› sinne*] Eckhart sagt, daß alles Geschaffene nur mittelbar zum Innersten der Seele gelangen kann. Dies geschieht durch die fünf Sinne, die gewissermaßen Botenfunktion haben (vgl. Bonaventura, *Itinerarium* c.2 n.4 und Gregor der Große, *Moralia in Iob* XXI c.2 zum Bild der Rückführung der Welt in die Seele durch die Sinne). *Underscheit* ist hier mit »Vermittlung« zu übersetzen.

358,14 *meister*] Den Meister, auf den Eckhart hier verweist, nennt er *In Gen. I* n.237. Es ist Avicenna, *De anima* I c.5.

358,18-22 *Ich ‹. . .› werde*] Mit Verweis auf *maister eckhart* zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 187,15-19; ed. Cadigan, S. 424,9-19).

358,24 *Ich hân*] Die hier formulierte Kritik an denjenigen, die sich auf asketische und gute Werke fixieren, ist ein Leitmotiv des Denkens Eckharts (siehe Anm. 140,14-27). Wer sich auf das gute Werk bezieht, lebt mit einem ›Warum‹ und stützt sich so auf ein Mittel, das ihn zur Seligkeit zu führen vermag. Er begreift sein Heil als vermittelbar. Gerade dies jedoch beraubt ihn der Vollkommenheit, da sich dadurch ein

Verhältnis der Mittelbarkeit zwischen Gott und Mensch aufbaut.

358,28 *igel]* Das Igel-Exempel führt Eckhart auch *In Ioh.* n.270 an, wo er auf Avicenna, *De animalibus* VIII c.4 verweist. Dieser übernimmt die Geschichte von Aristoteles, *Historia animalium* IX c.6 (IX c.6 612b4-10).

360,5 *Elizabêt]* Zum Leben der hl. Elisabeth vgl. Jacobus von Voragine, *Legenda aurea* c.168.

360,11-13 *krefte ‹. . .› wille]* Im Unterschied zum Seelenternar *memoria* (*enthaltendiu kraft* oder *gehugnisse*) – *intellectus* (*verstendikeit* oder *bekantnisse*) – *voluntas* (*wille*), die Eckhart im Anschluß an Augustinus im allgemeinen als höchste Seelenvermögen nimmt, ersetzt er hier die *memoria* durch die *irascibilis*, welche normalerweise zu den niederen Kräften *rationale* (*bescheidenheit*) – *irascibilis* (*zürnerin*) – *concupiscibilis* (*begerunge*) gezählt wird (vgl. zur Erläuterung der verschiedenen Seelenvermögen Anm. 108,35-112,23). Im folgenden werden die drei höchsten Vermögen mit den drei göttlichen Tugenden oder Kardinaltugenden in Beziehung gesetzt: die *bekantnisse* mit dem Glauben, die *ûfkriegende kraft* mit der Hoffnung, der *wille* mit der Liebe (ebenso S. 366,25-30 und S. 372,32-374,5). Eckhart folgt in der Zuweisung der Hoffnung an die *potentia irascibilis* Albertus Magnus, *Sententiae* III d.26 a.3, gegen Thomas, *Summa theologica* II II q.18 a.1, der sie dem Willen zuweist. Eckhart sieht sich deshalb gezwungen, die sonst dem niederen Ternar der Seelenkräfte zugewiesene »Zürnerin« hier den oberen Vermögen zuzurechnen.

360,18f. *lieht des glouben]* Das Licht des Glaubens entsteht aus der Überformung des Lichts der Vernunft, die zu Gott aufsteigt, durch das Licht Gottes. Siehe Anm. 12,28 zum Begriff des Lichts, Anm. 654,5 zum Begriff des Glaubens.

360,19-21 *Und ‹. . .› hine]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 401,15-18).

360,27 *hôchmuot]* Hochmut, Stolz, *superbia* ist nach mittelalterlicher Anschauung die erste der sieben Todsünden und als Ursünde Ursprung der Sünde überhaupt. Die Vorstellung der Todsünde gibt der radikalen Abkehr des Menschen

von Gott Ausdruck, in der der Mensch in seinem freien Willen das Böse wählt und sich Gott verschließt. Der volle Begriff der Sünde trifft denn auch eigentlich nur auf die Todsünde zu (vgl. Thomas, *Summa theologica* I II q. 88 a. 1 ad 3 und a. 3 ad 1). Zum Begriff der Sünde vgl. S. 608,13f. und Anm.

362,4 *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *Confessiones* II c. 4 n. 9.

362,10 *antlütze]* Eckhart spricht im Anschluß an Augustinus und Avicenna von den zwei Augen bzw. Gesichtern der Seele, von denen eines Gott, das andere der Welt zugeneigt ist (vgl. Anm. 122,22-31).

362,14-20 *Götlîchiu ‹. . .› minne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 296,1-17).

362,21 *sünde]* Zum Begriff der Sünde siehe S. 608,13f. und Anm.

362,29 *wâr armüete]* An der Figur Elisabeths exemplifiziert Eckhart hier seinen Begriff der Armut als »innere Armut«. Diese innere Armut ist Voraussetzung des äußeren Wirkens, von dem der Schluß der Predigt handelt und in dem er deutlich macht, daß das Wirken Elisabeths nicht um einer Intention willen geschah, sondern aus der Überwindung des Eigenen heraus, die sie in die Einheit mit Gott setzte. Zur Armutsdiskussion siehe die Pr. 52 und insbesondere Anm. 550,11.

PREDIGT 33

Die Predigt ist in fünf Hss. ganz überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. *Par. an.*, Pr. 49, S. 110-111; Jostes, Pr. 56, S. 57 (Text ungedruckt). Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 149; Theisen, *Predigt*, S. 278-280.

Das Leitzitat Hebr. 11,32f. steht in der Epistel von vier Heiligenfesten des dominikanischen Kalenders: Fabian und Sebastian (20. Januar), Gordian und Epimachus (10. Mai), Marcus und Marcellus (18. Juni), Hippolyt und seine Gefährten (13. August). Theisen weist sie dem Fest Fabian und Sebastian zu (*Predigt*, S. 278). Vgl. *Sermo LVI* und Pr. 8, deren Leitzitat derselben Perikope entstammt.

Dem Leitzitat entnimmt der Prediger den Gedanken der Überwindung der *rîche*, auf den er denn auch unmittelbar eingeht: In der Armut des Geistes überwindet der Mensch das Reich der Welt, in Hunger und Durst das Reich des Fleisches, in Jammer und Pein das Reich des Teufels, in der Kraft der Liebe dasjenige Jesu Christi (S. 366,5-12). Der Gedanke der Überwindung steht im Zentrum der darauf folgenden Ausführungen: Überwindung der Welt und Nachfolge Christi sind nur dort möglich, wo Gottes Gnade in die Seele fällt. Die Gnade überformt die Seelenvermögen, so daß sie die göttlichen Tugenden – Glaube, Liebe, Hoffnung – zu wirken vermögen. Dann wird das menschliche Wirken zu göttlichem Wirken. Und nur dieses Wirken – das Wirken aus der Überformung durch die Gnade heraus, nicht die guten Werke an sich – ist Gott wohlgefällig (S. 366, 13-168,16).

366,7 *armuot des geistes*] Den Begriff der Armut erörtert Eckhart ausführlich in der Pr. 52. Vgl. dort insbesondere Anm. 550,11.

366,11 *überwinden*] Hier durch »erobern« zu übersetzen.

366,21-25 *gnâde* ‹. . .› *glîch*] Zum Begriff der Gnade siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18.

366,25-30 *Swenne* ‹. . .› *götlîche tugende*] Dieselben Gedanken zu den göttlichen Tugenden – Liebe, Glaube, Hoffnung – begegnen in der Pr. 32, S. 360,10-362,13 (vgl. dort Anm. 360, 11-13). Die Stelle ist so zu verstehen, daß die Gnade die drei höchsten Seelenvermögen in die göttlichen Tugenden verwandelt. Das heißt, wie Eckhart weiter ausführt, daß dem durch die Gnade erleuchteten Menschen alle guten Werke

leicht fallen. Eckhart scheint hier die Gnade – im Gegensatz zu Thomas, aber mit Alexander von Hales, Albertus Magnus, Bonaventura und Duns Scotus – mit den göttlichen Tugenden zu identifizieren (vgl. Karrer, *Meister Eckehart*, S. 240). – Die *redeliche kraft* ist hier nicht als niedere Seelenkraft zu verstehen, sondern mit der *bekantnisse* bzw. dem *intellectus* zu identifizieren. Zur Hierarchie der Seelenkräfte vgl. Anm. 108,35-112,23. Zum Begriff der Tugend siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

368,7 *meister*] Es ist kaum möglich zu ermitteln, auf wen Eckhart sich hier bezieht.

368,11 *tôrheit*] Die Kritik an der Fixierung des Menschen auf Werke der Tugend ist ein Grundmotiv Eckharts (siehe Anm. 140,14-27). Sie ist hier – wie in der Pr. 32, S. 358, 24-360,4 – verbunden mit dem Gedanken, daß rechtes Wirken Selbstprüfung und Selbsterkenntnis voraussetzt. Es handelt sich um eine scharfe Kritik reiner Werkfrömmigkeit. Daraus wird verständlich, wo Eckhart genau mit seiner Kritik interveniert: Es geht ihm um die Selbsterkenntnis, die den Entfremdungsmechanismus der Repräsentation, das heißt des naturhaft vermittelten Heils unterläuft. Zur Problematik der guten Werke siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 278, 4-22 und Anm., zum Begriff der Tugend Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

PREDIGT 34

Die Predigt ist in fünf Hss. ganz, in fünf Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXVII, S. 101-103. Die Predigt findet sich in den Postillen Heinrichs von Erfurt und Hartungs von Erfurt. Nikolaus von Landau hat einige Textstücke in seine Predigt *Dies festi eius* eingebaut. Das *Lehrsystem* übernimmt einen Abschnitt (siehe Anm. 370,12-16). Eckhart selbst bezieht sich wohl in der Pr. 11 auf die vorliegende Predigt zurück (siehe Anm. 370,25-27).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 159; Theisen, *Predigt*, S. 78-79.

Der Schrifttext Phil. 4,4ff. steht in der Epistel des vierten Adventssonntags.

Der Aufbau der Predigt läßt das Schema der Homilie erkennen, nach dem der Prediger die einzelnen Bestandteile des Schrifttextes Wort für Wort auslegt. – Nur ein guter Mensch kann von Gott Freude empfangen (S. 370,6-10). Diese Freude im Herrn bezieht sich auf Gott, der in seinem Sein über allen Welten steht. Sie findet sich im Herrn, dort, wo alles von ihm sein Sein empfängt (S. 370,11-23). Als solche ist diese Freude zeitlos, denn sie ist über der Zeit (S. 370,23-31) und über den Sorgen der Welt im Innersten der Seele (S. 370,31-372,6). Eckhart erläutert den Aufstieg der Seele unter Beiziehung zweier Psalmstellen, die die Auslegung des Leitzitates ergänzen. Die Seele muß sich über Raum und Zeit erheben zu Gott, d. h. in die Wahrheit, die niemand als der Sohn ist, denn in ihm offenbart sich die Wahrheit Gottes (S. 372,7-28). Dies vollzieht sich, wo die Seelenkräfte auf Gott, auf die Wahrheit im Sohn ausgerichtet sind (S. 372,30-374,5). Daraus ist die Dankbarkeit – als Ausrichtung auf Gott – zu verstehen. Sie allein würde genügen, zu Gott zu gelangen (S. 374,6-9).

370,6 *Jeronimus*] Das angebliche Hieronymuszitat ist nicht nachzuweisen.

370,12-16 *Ich ⟨. . .⟩ hêrschaft*] Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 297,19-298,6).

370,13-16 *hêrschaft ⟨. . .⟩ hêrschaft*] Die Rede ist von der *potestas* bzw. der *potentia*, der Appropriation des Vaters innerhalb der trinitarischen Entfaltung der Gottheit (siehe Anm. 20,11).

370,18 *zwei wörtelîn*] Gemeint sind zwei mögliche Auslegungen des Schriftverses.

370,24 *meister*] Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI c.13 n.16.

370,25-27 *Augustînus ⟨. . .⟩ sunder zît*] Auf diese Stelle be-

zieht sich Eckhart wohl in der Pr. 11, S. 132,20. Welche Augustinusstelle Eckhart meint, ist nicht zu ermitteln. Zur Freude über der Zeit siehe Anm. 406,31-408,26.

372,1-3 *innigesten ‹. . .› sinnen*] Das Innerste der Seele, der Seelengrund bzw. Seelenfunke, ist den auf Äußeres gerichteten Sinnen entgegengesetzt. Zum Seelengrund siehe S. 32, 26-36,5 und Anm., zu den Seelenkräften Anm. 108,35-112, 23.

372,11 *über zît und über stat*] Vgl. Anm. 406,31-408,26.

372,20-28 *wârheit ‹. . .› wârheit*] Der Sohn Gottes verkörpert innerhalb der Trinität die Wahrheit und Weisheit (vgl. Anm. 20,11 und 432,28-33).

372,32-374,5 *Glouhe ‹. . .› willen*] Ähnliche Ausführungen zum Verhältnis der göttlichen Tugenden zu den Seelenvermögen begegnen in den Pr. 32 und 33. Vgl. Anm. 360, 11-13. Der Rückverweis S. 374,2 bezieht sich wohl auf die Pr. 32. Zum Begriff des Glaubens siehe Anm. 654,5.

374,8 *dankbære*] Auch der Begriff der Dankbarkeit ist allein aus der Hinordnung des Menschen auf Gott zu verstehen: Insofern sie zum Ausdruck bringt, daß der Mensch auf Gott ausgerichtet ist und alles, was er empfängt, unmittelbar auf Gott zurückführt, bringt sie die Einung des Menschen mit Gott zum Ausdruck.

PREDIGT 35

Die Predigt ist in sechs Hss. ganz, in vier Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXXIII, S. 115-117. Die Pr. 36A (S. 388,15 auf S. 378,19-27) und die Pr. 36B (S. 392,24-26 auf S. 376,13f.) beziehen sich wohl auf die Pr. 35 zurück. Die vorliegende Predigt verweist vielleicht auf Pr. 18 (S. 380,16 auf S. 208, 20-26).

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 236; Quint, DW II, S. 172; Theisen, *Predigt*, S. 124-126.

Die Schrifttexte Kol. 3,1ff., Matth. 28,1-3.5-6 und Luk. 24,5 stehen in der Epistel und im Evangelium der Osternacht.

Im Anschluß an den Anfang des Pauluszitats und an die Osterthematik stellt Eckhart den Gedanken der Auferstehung ins Zentrum des ersten Teils der Predigt: Wahre, d. h. vollkommene Auferstehung meint, daß der Mensch sich nicht nur in einer Tugend übt, sondern daß er die Einheit aller Tugenden in Christus findet und alles Untere, Naturhafte überwindet. Das Obere – das also, was bei Gott ist – muß der Mensch suchen; es muß ihm schmecken und er muß dabei das Irdische verschmähen, indem er mit Christus aufersteht und Gott über der Zeit sucht (S. 376,17-378,32). Doch hat Christus – hebt der kurze Mittelteil der Predigt im Anschluß an das Pauluszitat hervor – keinen Ort: Man kann ihn nicht irgendwo suchen, sondern muß zur Ruhe finden, in der keine Zeit mehr ist und kein Tun (S. 380,1-11). Die Aussage, Christus sitze zur rechten Hand des Vaters, bildet den Ausgangspunkt des dritten Teils der Predigt, die auf der Frage nach dem Ort Christi aufbaut: Christus ist das erste, worin Gott ausschmilzt, bevor er sich als Gutsein der Kreatur mitteilt. Dieses erste Ausschmelzen Gottes ist dem Kreaturhaften am Menschen denn auch nicht zugänglich, sondern nur der Seele, die über das Kreaturhafte hinaus in Gott zurückgeht, in dem alle Zeit, alles Zukünftige und alles Vergangene, in einem überzeitlichen Jetzt gegenwärtig ist (S. 380,12-382,5).

376,13f. *niergen ⟨. . .⟩ niergen]* Die Formulierung, daß Gott nirgends ist, wiewohl er in allen Kreaturen da ist, erinnert an die prop. 18 des *Liber XXIV philosophorum*, die Eckhart hier wohl frei zitiert (ebenso: S. 632,7f.; *In Exod.* n.91). Er bezieht sich wahrscheinlich in der Pr. 36B, S. 392,24-26 auf die vorliegende Stelle zurück.

376,19-378,8 *Etlîche liute ⟨. . .⟩ ûferstân]* Eckhart geht es in seiner Kritik hier um die Einheit der Tugend in Christus, in der allein wahre Auferstehung ist. Er betont, daß es nicht um die Werke der Tugend, nicht um die Übung in verschie-

denen Tugenden geht, sondern um die Konformität mit Christus, in der dem Menschen sich der Ursprung der Tugend öffnet und in der einen Tugend alle Tugend ausdrückt (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24; zur Problematik der guten Werke siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 278, 4-22 und Anm.). Allein die innere Konformität mit Christus ist wahre Auferstehung und unterscheidet so den Christen vom Heiden, der nichtsdestoweniger ein tugendhaftes Leben zu führen vermag (siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 118, 22-25). Zur Wendung *etlîche liute* und zur Kritik an bestimmten Formen des spirituellen Lebens siehe Anm. 140,14-27.

376,23 *meister*] Vgl. Thomas, *Summa theologica* I II q.65 a.1. Dieser verweist für die These, die Eckhart hier verficht, an der genannten Stelle auf Ambrosius, Augustinus, Gregor den Großen und Cicero. Siehe auch Petrus Lombardus, *Sententiae* III d.36 c.1.

378,1 *meister*] Wer gemeint ist, ist nicht zu ermitteln.

378,17 *meister*] Vgl. *In Gen. I* n.49 und n.172, *In Ioh.* n.215 und Albertus Magnus, *Physica* IV tr.1 c.13 sowie Avicenna, *Metaphysica* IX c.2. Insofern der Himmel Ort aller Dinge ist, ist er selbst ohne Ort, da nichts Räumliches über ihm ist, in dem er sich situieren könnte (vgl. Anm. 574,33-576,23).

378,19-25 *Mîn sêle ‹. . .› abeval*] Zum Verhältnis der Seele zu den Seelenvermögen, zu den fünf Sinnen und zum Körper siehe S. 88,24f. und Anm. (Seele und Körper), S. 104,24-28 und Anm. (Seele im Körper) und S. 108,35-112,23 und Anm. (Seele und Seelenvermögen). Beim Übergang von der sinnenhaften Erkenntnis in die geistige Erkenntnis fallen die äußeren sinnlichen Elemente weg. Diese, so die Farbe eines Dings, gehören denn auch dem Wesen des Dings nicht substantiell zu, sondern bilden das Akzidentelle, also den *abeval* dem eigentlichen, idealen, substantiellen Sein gegenüber. – Der Rückverweis in Pr. 36A, S. 388,15, bezieht sich auf die vorliegende Stelle.

378,26 *engel*] Zur Funktion des Engels, der die Seele zurückführt in ihren urbildhaften Zustand, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

378,28 *meister ‹. . .› under*] Vgl. Thomas, *Summa theologica* II II q.185 a.3 ad 3. Siehe S. 152,9-23 und Anm. sowie Anm. 574,33-576,23 zum Ordnungsverhältnis des Oberen und des Niederen.

378,31f. *obe zît ‹. . .› sunder zît*] Vgl. Anm. 406,31-408,26.

380,4f. *Sîn ‹. . .› niergen*] Siehe S. 376,13f.

380,5 *meister*] Zur negativen Theologie Eckharts und ihren Quellen siehe Anm. 72,16-21.

380,8 *meister*] Eckhart führt dasselbe über die Ruhe der Seele im *Sermo XXXVI/1* n.345 aus. Zur »Ruhe« siehe S. 636,10-18 und Anm.

380,15 *ûzsmelzen*] Die Metaphorik des Fließens, die Eckhart auf das Hervorgehen der Trinität, der Schöpfung und des Sohnes in der Gottheit anwendet, geht auf platonische Denkbilder zurück (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 602, 14).

380,16 *Ich sprach*] Vgl. die Ausführungen Eckharts in der Pr. 18, S. 208,20-26.

380,19f. *meister ‹. . .› meister*] Eckhart bezieht sich auf die Frage, ob Gott den Himmel unmittelbar bewege oder durch die Kraft von Intelligenzen bzw. Engeln, die zwischen Gott und der Schöpfung vermitteln (siehe Anm. 98,20-25). Vgl. dazu auch unten S. 576,14f. (der niederste Engel bewegt den Himmel), *In Gen. I* n.116, sowie Albertus Magnus, *Summa de creaturis* III q.16 a.2 und Maimonides, *Dux neutrorum* II c.7.

380,23 *meister*] *In Exod.* n.277 verweist Eckhart für dieselbe Meinung auf Maimonides, *Dux neutrorum* III c.53.

380,27 *meister*] Eckhart bezieht sich wohl auf Augustinus, *Confessiones* XII c.9 n.9 (ebenso S. 534,5-7). Eckhart sagt in den folgenden Zeilen, daß der Himmel in seinem Wesen zeitlos sei, daß er aber in seinem Umlauf, durch den er Ursache aller anderen Bewegung ist, die Zeit verursache. So ist denn die Zeit etwas, das dem Himmel – wie die Farbe einer unabhängig davon in ihrem Wesen bestimmten Sache – nicht wesensmäßig zukommt, sondern nur, insofern er Ursache der Bewegung ist. Die Zeit selbst begegnet nur unterhalb des Himmels, und zwar als Maß der Bewegung (vgl. Largier, *Zeit*, S. 158ff.).

382,2f. *himel ‹. . .› niderval]* Eckhart geht es in den vorangehenden Gedanken darum, am Beispiel des Himmels zu zeigen, inwiefern alles Leibliche und Kreaturhafte *ein abeval* ist: Wie der Himmel als Ort, in dem alle Dinge ruhen, selbst keinen Ort hat und unmittelbar zu Gott, also über der Zeit steht und nur aus der Perspektive der bewegten Welt zeitlich ist, so ist auch die Seele nur in ihrer Bindung an den Leib zeitlich.

382,5 *nû]* Zum überzeitlichen *nû* Gottes, das alle Zeit enthält, siehe Anm. 406,31-408,26.

PREDIGT 36A

Die Predigt ist in einer Hs. ganz, in einer weiteren fragmentarisch überliefert. Eine dritte Hs. bietet nur den lat. Vorspruch, der die Predigt Meister Eckhart zuweist. Da der einzige Überlieferungsträger, der den Volltext bot, verloren ist, folgt der Text der Ausgabe Pfeiffers, Pr. XXXVIII, S. 129-131. Der präzise Rückverweis auf Pr. 35 (S. 388,15), sowie die Tatsache, daß die Predigt auf einen Schrifttext aus dem Evangelium der Osteroktav gehalten wurde, lassen schließen, daß die vorliegende Predigt acht Tage nach jener gehalten wurde. Wahrscheinlich bezieht sich auch der Rückverweis in Pr. 10 (S. 122,31) auf die vorliegende Predigt (zur Datierung aufgrund der Rückverweise vgl. den Überblickskomm. zur Pr. 26). Ob es sich bei den Pr. 36A und B um zwei selbständige Predigten oder um zwei Fassungen einer einzigen Predigt handelt, ist nicht zu entscheiden. Inhaltliche Kriterien weisen die Pr. 36A – im Gegensatz zur Datierung aufgrund der Rückverweise – nach Imbach (*Deus*, S. 165) in die Nähe der *Quaestiones Parisienses*. Sie wäre demnach kurz nach Eckharts erstem Pariser Magisterium gehalten worden. Es ist daher auch denkbar, daß die Pr. 36A in die Erfurter Zeit, die Pr. 36B in die Kölner Zeit weist.

Literaturhinweise: Imbach, *Deus*, S. 165; Quint, DW II, S. 196f.; Theisen, *Predigt*, S. 130-133.

Der Leittext Joh. 20,19ff. steht im Evangelium der Osteroktav (Weißer Sonntag). Inhaltlich und im Aufbau entsprechen sich die Pr. 36A und B weitgehend.

Im Anschluß an den Schrifttext deutet Eckhart den Abend als den Höhepunkt des Tages der Seele, der in sich den Morgen und den Mittag schließt und somit die Erfüllung durch das göttliche Licht ausdrückt, die die Seele erlangt, hat sie die Welt hinter sich gelassen und Ruhe gefunden (S. 384,8-26). Im Rückgriff auf das Bild der Jakobsleiter (1 Mos. 28,10ff.) wird die Frage nach dem Ort dieser Ruhe gestellt: Nur die Gottheit in ihrer Unnennbarkeit ist der eigentliche Ort der Seele, die in ihm ruht, wie alle übrigen Dinge in der Ordnung des Seienden in dem ruhen, was ihnen in dieser Hierarchie jeweils übergeordnet ist. In Gott, im Obersten, findet die Seele ihre Ruhe; an diesem Ort, der unnennbar ist und über den besser geschwiegen als gesprochen wird. Selbst dann, wenn man Gott Geist nennt, überschreitet man die Grenze der Unnennbarkeit des Ursprungs aller Dinge, aus dem alle Kreatur in ihrer Ordnung erblüht und auch die Seele fließt (S. 384,27-388,7). Der dritte – fragmentarische – Teil der Predigt folgt weiter dem Text der Genesis, bevor er abschließend zum Motiv des Abends zurückkehrt: Ruht die Seele in Gott, stützt sie sich nicht mehr auf ihren Willen, denn ungewollt besitzt sie ihre Ruhe in Gott.

Einzufügen ist hier wohl, daß es im weiteren um den Weg zu dieser Ruhe und um die Funktion der beiden Seelenkräfte auf dem Weg zu Gott geht. Die Freiheit des Willens, in der dieser unabhängig vom Materiellen, also nicht wie die Vernunft auf die Vermittlung durch die Sinne angewiesen ist, erlaubt es nicht, den Willen höher als die Vernunft einzustufen. Will auch Gott nicht, daß durch die Sinne etwas ins Innerste der Seele gelangt, ist der Umgang mit dem durch die Sinne Vermittelten doch das, was die Seele übt und die Vernunft erweckt, die Ideen der Dinge, das heißt ihr Sein in ihrem Ursprung, der Statt aller Dinge, in sich zu entdecken. Dies ist der Abend der Seele (S. 388,8-30).

384,8-24 *âbent ‹. . .› ruowet]* Eckhart zieht dieses Beispiel der Abfolge der Tageszeiten öfter heran, wobei sich gelegentlich zwei verschiedene Formen des Exempels überschneiden: Der Prediger kennt einerseits die Abfolge Morgen – Mittmorgen – Mittag – Abend (naturhaftes Licht – engelhaftes Licht – göttliches Licht – göttliches Dunkel), welche die Überformung des Lichts der Seele durch dasjenige des Engels und schließlich Gottes verbildlicht, zweitens die Abfolge Morgen – Mittag – Abend, welche die Erfüllung und schließlich das Aufgehobensein der Welt darstellt (so die vorliegende Stelle und S. 390,4-23). Vgl. Anm. 12,28.

386,1 *gotheit]* Zum Begriff der Gottheit siehe Anm. 72, 16-21.

386,2-11 *meister ‹. . .› mâze]* Zum Ordnungsverhältnis des Oberen und des Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574, 33-576,23.

386,17-29 *Augustînus ‹. . .› vinger]* Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* I c.6 n.6 (auf diese Stelle verweist Eckhart *In Gen. I* n.299) und *Sermo CXVII* c.5 n.7 (vgl. unten S. 564, 15-17). Mit dem zweiten Meister meint Eckhart Heraklit – im Anschluß an Aristoteles, *Metaphysica* IV t.22 (III c.5 1010a13), Albertus Magnus, *Metaphysica* IV tr.3 c.4 und Thomas, *Metaphysica* IV c.5 lect. 12 (ebenso S. 394,29). Der Heraklitschüler Cratylus ist es, der nur noch mittels Fingerzeig kommunizierte. – Will die Seele Gott wahrnehmen, ihn hören, vermag sie dies nur, wenn sie selbst schweigt und stumm wird (vgl. S. 550,6-9; Bd. II dieser Ausgabe, S. 94,23-28). Da keine menschliche Rede Gott angemessen ist (vgl. Anm. 72, 16-21), kann das Wort Gottes nur dort gehört werden, wo die Seele frei ist von aller menschlichen Sprache und der sprachlichen Bestimmung der Gottheit und schließlich schweigt (S. 214,7-12, S. 396,2f., S. 634,4f.). Alle menschliche Rede kann deshalb angesichts Gottes nur ein *stameln von gote* sein (S. 392,22; Eckhart bezieht sich auf Gregor den Großen, *Moralia in Iob* XX c.32 n.62). Selbst die Propheten verstummten deshalb vor der Unsagbarkeit Gottes (S. 532, 10f.). Eckhart bezeichnet das Schweigen als das *schoneste, dc*

der mensche gesprechen mag von gotte (Bd. II dieser Ausgabe, S. 190,26f.). Auch wenn er für die Formulierung auf Augustinus verweist, hat er an der genannten Stelle doch wohl Dionysius, *De mystica theologia* c. 1 § 1 im Auge, den er an anderer Stelle korrekt zitiert (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 420,7-9; die Formulierung klingt auch Bd. II dieser Ausgabe, S. 348f. an). Trotz der Negation der Möglichkeit, Gott sprachlich zu fassen und ihm in dieser Weise Ausdruck zu geben, ist die gesamte mystische Tradition von einer Emphase des Wortes geprägt, in der die Unmöglichkeit, von Gott zu sprechen, immer wieder als Problem erscheint und dadurch die Sprache selbst immer von neuem an ihre Grenze führt. Zu diesen Aspekten und zur grundlegenden Spannung zwischen Gotteserfahrung und sprachlichem Ausdruck vgl. Haas, *Sermo*, S. 136-185; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 181-250; Haas, *Gottleiden*, S. 201-240; Albert, *Meister Eckhart über das Schweigen*; Haug, *Das Wort*; Ruberg, *Beredtes Schweigen*; Vannini, *Praedica verbum*. Zum Hintergrund: Balthasar, *Wort und Schweigen*; Casel, *De philosophorum*; Mensching, *Das heilige Schweigen*.

388,2 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Moralia in Iob* XX c. 32 n. 62. Siehe auch S. 202,33-35 und unten S. 392,20.

388,10-17 *wille ‹. . .› sol]* Zum Disput über den Vorrang von Wille oder Vernunft siehe S. 108,35-112,23 und Anm. Mit den »törichten Leuten« sind die Franziskanertheologen gemeint, siehe dazu auch Bd. II dieser Ausgabe, Überblickskomm. S. 869-876.

388,15 *ôsterâbende]* Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 35, S. 378,19-27.

388,18-28 *meister ‹. . .› kunst]* Siehe Pr. 36B, S. 394,3-19 und Anm.

PREDIGT 36B

Die Predigt ist in drei Hss. ganz, in vier Hss. fragmentarisch überliefert. Eine hsl. Zuweisung fehlt. Vgl. Jostes, Pr. 69/2,

S. 69-71. Trotz der Übereinstimmungen mit der Pr. 36A kann es sich auch um eine eigenständige Predigt handeln, der derselbe Schrifttext zugrunde liegt. Nikolaus von Landau hat Stücke daraus in seine Predigt *Hec est dies* übernommen. Das *Lehrsystem* enthält ein Textstück (siehe Anm. 392,29-394,1). Die Pr. 36B (S. 392,24-26) bezieht sich wohl auf die Pr. 35 (S. 376,13f.) zurück. Zur Datierung vgl. die Überblickskomm. zu den Pr. 26 und 36A.

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 196f.; Theisen, *Predigt*, S. 133-134; Vieillard-Baron, *L'instant*, S. 124.

Das Leitzitat Joh. 20,19 steht im Evangelium der Osteroktav. Vgl. die Paraphrase der Parallelfassung, Pr. 36A.

Die vorliegende Fassung ist an vielen Stellen etwas präziser und ausführlicher: Die Tageszeiten werden bezogen auf den Entwicklungsgang der Seele vom naturhaften (Morgen) zum engelhaften (Mittenmorgen) und göttlichen Licht (Mittag), in dem die Seele bis zum Abend entbrennt (S. 390, 4-24). Auch der Aspekt der Unsagbarkeit Gottes und die hierarchische Ordnung des Seienden, in der alles in dem jeweils Übergeordneten ruht, sind klarer herausgearbeitet (S. 390,24-392,28). In der Diskussion des Verhältnisses zwischen den Seelenkräften Wille und Vernunft hebt der Prediger die Rolle der obersten Vernunft – mit Augustinus und Plato – deutlicher hervor: Sie vermag das Licht des Engels und das göttliche Licht in sich aufzunehmen, wenn sie geläutert ist von der durch die Sinne vermittelten Erkenntnis (S. 392,29-394,19). Der Text kehrt dann, anders als es die Pr. 36A überliefert, nochmals zum Aspekt der Unsagbarkeit Gottes zurück: Unnennbar ist der Ort, wo die Seele ruhen wird, denn sie findet dort dieselbe Ruhe, in der auch Gott ruht. Adäquat ist diesem Ort einzig das Schweigen (S. 394,20-396, 3). Im Schlußwort kehrt Eckhart zum Leitvers zurück und verbindet das Dargelegte mit dem Gedanken des Friedens, der an diesem Ort herrscht.

390,4-23 *Swenne ⟨. . .⟩ minne]* Siehe S. 384,8-24 und Anm. 12,28.

390,15f. *tage der sêle]* Die Wendung zielt auf die Fülle des Seins bzw. die Fülle der Zeit, in der alle Zeit aufgehoben ist (vgl. Anm. 406,31-408,26).

390,27-29 *Got ‹. . .› crêatûren]* Zum Gedanken, daß Gott namenlos sei, siehe Anm. 72,16-21. Gott ist der natürliche Ort aller Dinge, insofern er alles umfaßt, allem das Sein verleiht und alles in der Weise des Grundes, der Idee und der Erfüllung in sich hat.

390,29-392,20 *Der himel ‹. . .› geist]* Zum Ordnungsverhältnis des Oberen und des Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

392,20 *Grêgôrius]* Siehe Anm. 388,2. Zum Schweigen vor Gott siehe Anm. 386,17-29.

392,24-26 *Ich hân ‹. . .› niergen]* Eckhart bezieht sich hier wohl auf die Pr. 35, S. 376,13f. zurück.

392,29-394,1 *Alliu ‹. . .› nidersehenne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 117,30-37; ed. Cadigan, S. 109,10-23).

392,30-394,4 *wille ‹. . .› dingen]* Zum Disput über den Vorrang von Wille oder Vernunft siehe S. 108,35-112,23 und Anm.

394,4-19 *meister ‹. . .› lieht]* Wie an anderen Stellen auch (vgl. S. 240,21-29 und die Parallelstelle in Pr. 36A, S. 388, 17-28) stellt Eckhart hier eine augustinisch-platonische Perspektive der aristotelischen Erkenntnistheorie gegenüber, die auf dem Konzept der Abstraktion beruht. Mit dem S. 394,4 erwähnten Meister wird, wie S. 228,20, S. 240,21-29 und S. 388,18-21, Augustinus gemeint sein. Siehe dazu Augustinus, *De trinitate* XV c.21 n.40 und *De civitate dei* VIII c.7 und c.9. Im Konzept der Anamnesis, das Eckhart hier aufnimmt, folgt er Augustinus, der sich in *De trinitate* XII c.14f. n.23ff. kritisch mit der Ansicht Platons (vgl. *Menon* 81c-d und 85c–86a; *Phaidon* 76d–77a) auseinandersetzt (vgl. auch *In Gen. II* n.2 und n.217). Entscheidend ist für Eckhart der Gedanke, daß die Seele das Wissen um die Wahrheit nicht in äußerer Wahrnehmung und intellektueller Abstraktion, sondern nur kraft des in ihr bereits Angelegten, also des ihr von Gott Mitgeteilten, zu erlangen vermag. Dabei spielt jedoch

die Übung der Sinne und des abstrakten Erkennens eine entscheidende Rolle, insofern sie die Seele läutern. Dies geschieht, wo in der abstrakten Erkenntnis der Gegenstand von seiner Bindung an Raum und Zeit befreit und auf seine *ratio*, also auf die Idee zurückgeführt wird. Vollzieht sich dies, wird das Wissen um die *ratio*, die Idee des Dings, das in der Seele angelegt ist, offenbar. Das Offenbarwerden selbst ist in der Form einer Illumination durch das Licht des Engels und durch das Licht Gottes zu denken. Es handelt sich bei diesem Prozeß also nicht um eine »Wiedererinnerung« im strengen Sinne, sondern um einen personalen Bezug des Menschen zu Gott, in dem dieser dem Menschen – insofern er geläutert und *blôz* (S. 394,18) ist – die Wahrheit offenbarend mitteilt. In der Einung mit Gott überschreitet der Mensch den Horizont dieses Wissens, um nichts als Gott zu schauen (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 72,31-74,7). Zum augustinischen Hintergrund des Gedankens siehe Warnach, *Erleuchtung*; zur Funktion des Lichts vgl. Anm. 12,28.

394,29 *meister]* Gemeint ist Heraklit oder Cratylus (vgl. Anm. 386,17-29).

396,2 *swîgen]* Zum Schweigen vgl. Anm. 386,17-29.

PREDIGT 37

Die Predigt ist in sechs Hss. ganz, in acht Hss. fragmentarisch überliefert. Auf ein weiteres Fragment des Schlusses der Predigt weist Schmidtke, *Eichstätter Fragmente*, S. 79ff. hin. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXXI, S. 109-111; *Par. an.*, Pr. 21, S. 50-52; Jostes, Pr. 35, S. 30 (Text ungedruckt). Nikolaus von Landau hat ein Textstück in seine Predigt *Quis reuoluet nobis lapidem* übernommen. Das *Lehrsystem* enthält drei Zitate (siehe Anm. 400,1-7, 400,15f. und 402,14-16). Die Pr. 6 des Nikolaus von Straßburg (*Predigten*, ed. Pfeiffer, S. 275-280) zeigt im Eingangsteil einige Berührungen mit der vorliegenden Predigt. Dies macht es wahrscheinlich, daß die vorliegende Predigt

kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Imbach, *Deus*, S. 165). Auch die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß sie kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738). Theisen rechnet die Predigt hingegen einer Kölner Fastenpredigtreihe zu, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden. Er datiert sie auf den 25. Feburar 1326 (*Predigt*, S. 121).

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 255; Imbach, *Deus*, S. 165; Libera, *Introduction*, S. 274ff.; Quint, DW II, S. 209; Theisen, *Predigt*, S. 90-91; Vieillard-Baron, *L'instant*, S. 124.

Das Leitzitat 4 Kö. 4,1-4 und 7 steht in der Epistel des Dienstags nach dem dritten Fastensonntag.

Wie in einigen anderen Predigten – vgl. etwa die Pr. 34 und 38 – folgt auch hier der Aufbau der Predigt deutlich dem Schema der Homilie. Eckhart legt die einzelnen Bestandteile des Leitverses nacheinander aus. Im Anschluß an das *man* des Schrifttexts entwickelt der Prediger den Gedanken der Superiorität des Fünkleins der Vernunft in der Seele, durch das Gott in die Seele einfließt und durch die Seele dem Leib das Leben verleiht (S. 398,11-400,10). In diesem Sinne ist die Vernunft *kneht*, insofern sie empfängt und das Empfangene weitergibt. Dem Willen und der Liebe ist die Vernunft überlegen, da sie sich unmittelbar auf das Sein bezieht, also alles Akzidentelle übersteigt und das unterschiedslose Eine wahrnimmt (S. 400,11-29). Es folgen drei Auslegungen von *zwêne süne*: Die Seele besitzt zwei Antlitze, von denen das eine Gott, das andere der Welt zugewandt ist. Im Gott zugewandten Antlitz wirkt das göttliche Licht und gebiert dort zeitlos den Sohn Gottes. Die Erkenntnis, so die zweite Auslegung der *zwêne süne*, ist dem Willen übergeordnet. Im dritten Schritt werden die zwei Söhne auf die Lehre von der möglichen und der tätigen Vernunft bezogen, mit der augustinischen Unterscheidung der Morgen- und Abenderkenntnis

in Verbindung gebracht und hierarchisch auf die Gotteserkenntnis bezogen (S. 400,30-404,7). Der hierarchische Aspekt, der die Erfüllung von oben nach unten betont, steht denn auch im Zentrum des Predigtschlusses: Alle anderen Seelenkräfte sollen der obersten Kraft untergeordnet werden, das heißt sie sollen leer sein im Bezug auf sie und dadurch empfänglich für das Obere (S. 404,8-14).

398,11 *vünkelîn]* Siehe S. 32,26-36,5 und Anm.

398,16 *heilige geist]* Zum Wirken des Hl. Geistes siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

398,24f. *Augustînus]* Augustinus, *In Iohannem* tr. 15 n. 18f.

398,30-400,5 *Daz ⟨. . .⟩ gewar werde]* Zur Analogie der Präsenz Gottes im Menschen und der Präsenz der Seele im Körper siehe S. 104,24-28 und Anm.

400,1-7 *als ⟨. . .⟩ lebent]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 176,11-16; ed. Cadigan, S. 384,1-16).

400,6 *über zît]* Zur Überzeitlichkeit Gottes und der Seele vgl. Anm. 406,31-408,26.

400,14-22 *Vernünfticheit ⟨. . .⟩ wesen]* Zum Verhältnis zwischen Wille und Vernunft siehe Anm. 108,35-112,23.

400,15f. *Wille ⟨. . .⟩ niht]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 117,17-18; ed. Cadigan, S. 102,7-10).

400,23-29 *hêrschaft ⟨. . .⟩ underscheit]* Zur Unterscheidung der Engelchöre vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146, 23-150,3.

400,32-402,1 *Augustînus ⟨. . .⟩ sêle]* Die Lehre von den zwei Gesichtern bzw. den zwei Augen der Seele entnimmt Eckhart Augustinus und Avicenna (vgl. Anm. 122,22-31).

402,7 *geburt]* Eckhart spricht von der immer gegenwärtigen Geburt Gottes in der Seele, der *incarnatio continua* (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.; Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 442, 27-446,27).

402,14-16 *Verstantnisse ⟨. . .⟩ beiden]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 188,4-6; ed. Cadigan, S. 73,10-13). Zum Verhältnis zwischen Wille und Vernunft siehe Anm. 108,35-112,23.

402,18-404,7 *mügelicheit ⟨. . .⟩ morgenliehte*] Mit seinen Ausführungen schließt Eckhart an die Aristotelische Unterscheidung zwischen wirkender und möglicher Vernunft – lat. *intellectus agens* und *intellectus possibilis* – an (vgl. *De anima* III c.5, III c.5 430a13f.). Der Meister, den er zitiert, ist Avicenna, *Metaphysica* IX c.7. Mit der möglichen Vernunft wird der rezeptive Aspekt des vernunfthaften Erkennens bezeichnet, der die bloße Möglichkeit ist, alles zu erkennen. Dieser ist durch die Unbestimmtheit charakterisiert, die den Intellekt dazu befähigt, alle Dinge zu werden (vgl. *In Gen. I* n.115). Demgegenüber ist die wirkende Vernunft derjenige Aspekt des vernunfthaften Erkennens, der das in der Wahrnehmung Aufgenommene von den Vorstellungsbildern zum aktuell Erkannten werden läßt und mithin das intelligible Sein der Dinge in der Seele, das heißt im *intellectus possibilis* bewirkt. (*Sermo X* n.109: *res sensibiles in lumine intellectus agentis aptantur, ut dignae sint intellectu possibili recipi;* »wie die sinnlichen Dinge im Licht des wirkenden Intellekts zubereitet werden, daß sie würdig sind, vom möglichen Intellekt aufgenommen zu werden«. Vgl. Pfeiffer, Pr. III, S. 16,33-17,11.) Die Vernunft trägt so alle Dinge im Erkennen in ihren Ursprung zurück, insofern sie sie auf ihre Idee zurückführt und so den Menschen im Bereich des naturhaften Erkennens die Dinge in ihrer Ursache sehen läßt. Die Möglichkeit, diesen Bereich zu überschreiten, schafft nicht der Begriff des *intellectus agens*, das aktive Prinzip des naturhaften Erkennens, sondern der Begriff des *intellectus possibilis*, also der möglichen Vernunft, den Eckhart im Anschluß an Albertus Magnus auf Gott bezieht: Es ist die Unbestimmtheit des rein rezeptiven Intellekts, die als reine Möglichkeit offen ist für die Überformung durch die Absolutheit des freien Seins der Gottheit (Bd. II dieser Ausgabe, S. 24,18-26,12). Dies setzt voraus, so die immer wieder vorgetragene Forderung Eckharts, daß der Mensch sich von den Phantasie- oder Vorstellungsbildern befreit, aus denen die wirkende Vernunft kraft der Abstraktion die Begriffe gewinnt, ja daß er selbst den tätigen Intellekt als Prinzip des Erkennens übersteigt (S. 176,6-180,16), damit Gott gnaden-

haft diese Stelle im Menschen einnehmen kann (vgl. das Referat der Meinung Eckharts im Traktat *Von der wirkenden und möglichen Vernunft*, den Traktat *Von der Minne* und die Position des *Buchs von der geistlichen Armut*, das hierin Eckhart folgt, ed. Denifle, S. 167,33-38 – auch Helwic von Germar vertritt die Position Eckharts, *Par. an.*, Pr. 43, S. 95,27ff.; vgl. dazu Largier, *Zeit*, S. 169f., Anm. 339). Dies geschieht auf die Weise der Geburt, in der der Mensch, der im intellektuellen Aufstieg zunichte (vgl. Anm. 108,35-112,23) und frei von allen Bestimmungen geworden ist, Gott in sich empfängt und darin zum Sohn Gottes wird. Dann fließt Gott mit allen Dingen in die Seele, und zwar in die Seele, die reine Möglichkeit in der Art des möglichen Intellekts ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 162,32-164,3). – Literaturhinweise: Denifle, *Die deutschen Mystiker*, S. 69-76; Largier, *Zeit*, S. 165-171; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 35f., S. 126-130; Siller, *Zur Ermöglichung*, S. 100-108. Zum Begriff des *intellectus possibilis* bei Albertus Magnus siehe Libera, *Albert*. Zur Differenz zwischen Eckhart und Dietrich vgl. die zitierten Titel von Mojsisch und Largier sowie den Traktat *Von der wirkenden und möglichen Vernunft*. Zum Hintergrund siehe Grabmann, *Mittelalterliche Deutung*; Mager, *Der* NOYΣ; Merlan, *Aristoteles*; Wilpert, *Die Ausgestaltung*. Zur Rezeption der Lehre Eckharts von der wirkenden und möglichen Vernunft im Spätmittelalter und in der spanischen Mystik siehe Orcibal, *Le rôle*.

402,32 *meister]* Zur Meisterfrage vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, supplementum q.87 a.1 ad 3 und q.71 a.5 ad 4, dem Eckhart hier folgt.

PREDIGT 38

Die Predigt ist in drei Hss. ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXIX, S. 104-105; *Par. an.*, Pr. 4, S. 14-18; Jostes, Anhang I, Pr. 4, S. 107-112. Die Aufnahme der Pre-

digt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß sie kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 236; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 112; Quint, DW II, S. 225f.; Theisen, *Predigt*, S. 221-223.

Der Schrifttext Luk. 1,26.28 steht im Evangelium der Messen des Mittwochs nach dem dritten Adventssonntag, des Festes Mariä Verkündigung (25. März) und der Votivmesse Mariä im Advent (Rorate). Der Zuweisung auf den zweiten Termin, die eine hsl. Randnotiz macht, folgt auch Theisen (*Predigt*, S. 222). Vgl. die Pr. 22.

Auch die vorliegende Predigt folgt in ihrem Aufbau dem Schema der Homilie, indem sie – nach einem einleitenden und die Kernthese der Predigt zusammenfassenden Abschnitt – die einzelnen Bestandteile des Leitverses nacheinander auslegt. Die Gottesgeburt, von der im einleitenden Abschnitt die Rede ist, vollzieht sich im Innersten der Seele, in der Vernunft. Dies ist, führt der Prediger im Rekurs auf Gal. 4,4 aus, Fülle der Zeit, das heißt nicht nur Negation, sondern auch Aufhebung aller Zeit in überzeitlicher Gegenwart. Diese Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit ist der Vernunft, dem Haupt der Seele, zugänglich (S. 406,19-30). Die Geburt in der Vernunft wirkt Gott allein, über aller Kreatur, auch wenn sein Reich unzählbarer Engel dienend in Lust und Freude mitwirkt an diesem Werk Gottes (S. 410, 3-412,2). Wie Gott und die Seele sind auch die Engel an sich namenlos und unnennbar. Wie Gott auch erhalten sie nur durch sein Wirken einen Namen: So meint *Gabriêl* die Kraft, die auf die Gottesgeburt hinwirkt, die Kraft, die in Gott in solcher Fülle vorhanden ist, daß sie in seiner Geburt sein Ebenbild in der Seele hervorbringt. Nichts anderes ist sich so verbunden wie Gott und die Seele kraft dieser Geburt. Soweit daher die Seele sich von ihren Unzulänglichkeiten befreit, wird sie Gott gleich (S. 412,3-414,17). Dies gelingt nur demjenigen, der die Welt aufgegeben hat und sich von der

Zeit löst; er allein erfährt die Fülle der Wonne der Gottesgeburt und ist – nach Eckharts pseudo-etymologischer Deutung des *Avê – âne wê*, ohne Schmerz (S. 414,18-30). Die Gnade bewirkt die Geburt Gottes in der Seele, ohne sie eigentlich zu wirken: Sie ist in der Geburt so eins mit Gott, der sich gebiert, daß von einem Werk nicht gesprochen werden kann. Vielmehr entspringt die Gnade einerseits dort, wo Gott auch seinen Sohn gebiert, andererseits dort, wo die Kreatur aus Gott fließt, das heißt in der Inkarnation und in der Schöpfung selbst, und ist also kein nachträgliches Werk Gottes. Gnade bedeutet daher ein Innesein mit Gott (S. 414, 31-418,2). Der Prediger führt dazu abschließend aus: Läßt der Mensch die Gnade in sich zu, geschieht die Geburt. Voraussetzung ist allein das Verlangen des Menschen danach (S. 418,3-14).

406,10 *got geborn]* Zur Gottesgeburt siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

406,14-16 *Alles ⟨. . .⟩ menschen]* Zu den Grundzügen der Naturphilosophie siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266, 22-268,31.

406,16 *meister]* Vgl. Maimonides, *Dux neutrorum* III c.14.

406,19-24 *wort ⟨. . .⟩ wortes]* Vgl. S. 564,15-566,4 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

406,27 *vernünfticheit]* Die Rede ist hier und S. 408,30-410, 2 vom Seelengrund bzw. Seelenfunken (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

406,31-408,26 *Sant Paulus ⟨. . .⟩ volkomen]* Eckhart bezieht den Begriff der *plenitudo temporis*, der »Fülle der Zeit« aus Gal. 4,4 auf die gnadenhafte Gottesgeburt im Menschen (vgl. S. 56,12-14, S. 132,17-23; vgl. Largier, *Zeit*, S. 127-134): Insofern Gott im Menschen geboren wird, ist die Zeit erfüllt, das heißt zu ihrem Ende gekommen. Mit Augustinus (vgl. *Enarrationes in psalmos* LXXII n.16; *In Iohannem* tr.31 n.5; *De trinitate* IV c.20 n.27) faßt Eckhart die Fülle als Überwindung der Zeit. Dies setzt voraus, daß die Seele nicht nur alles Zeitliche, Kreaturhafte und Mannigfaltige hinter sich läßt,

sondern in ihrer Selbstvernichtung selbst ganz zeitlos wird (S. 56,12-14), indem sie ihren Bezug zur Welt unterläuft, durch den sich Kreaturhaftigkeit, Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit überhaupt erst konstituieren (S. 132,17-134,4). Gleichzeitig meint der Begriff der Fülle der Zeit die Fülle alles Seins im *nû der êwicheit* (S. 408,16), also nicht einfach die Negation des Zeitlichen, sondern dessen Aufhebung in der ewigen Gegenwart Gottes, in der alles immer neu ist. In der Gottesgeburt verläßt die Seele also das Zeitliche und ihre eigene zeitliche Verfaßtheit, um alles in Gott in zeitloser Weise wiederzufinden (S. 408,12-26). Dies bedeutet denn auch, daß der Mensch in der Rückkehr in den Ursprung, in der Fülle der Zeit, alle verlorene Zeit wiedererlangt (S. 72, 26-33). Fülle der Zeit ist in diesem Sinne vollendete Gegenwart aller Dinge (S. 58,27). Darin verwirklicht sich der Friede als ein eschatologischer Zustand, in dem der Mensch und alle Prozesse der Natur zur Ruhe gekommen sind (S. 88, 8-12, S. 164,31-33). Insofern ist Fülle der Zeit *vüllede des wesens* (S. 138,10, S. 244,22-24) im doppelten Sinne, einerseits als vorgewirkte Fülle, in der alles immer schon in seiner Vollendung ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 444,23-25), andererseits Erfüllung alles dessen, was hier zeitlich entfaltet ist und der Erfüllung harrt. Doch ist diese Erfüllung selbst nicht zeitlich zu denken: Sie ist gegründet im Wesen der göttlichen Überzeitlichkeit, die Eckhart mit Boethius, *Consolatio* V, prosa 6, als *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (»vollendeter und zeitloser Besitz des unbegrenzten Lebens«) faßt. Sie ist mithin als Fülle absolute göttliche Präsenz (*praesentialitas*, *gegenwerticheit*; vgl. *In Exod.* n.80). Diese ist zu verstehen als das *nunc aeternitatis*, das *nû der êwicheit*, das alle Zeiten in sich umfaßt und sich darin vom *nû der zît*, dem Augenblick im Zeitfluß unterscheidet. So ist denn auch der Begriff der Schöpfung wie der Begriff der Inkarnation vollkommen zeitlos zu denken und die Kreatur hinsichtlich der grundlegenden Abhängigkeit ihres Seins auf diese göttliche Fülle zurückzubeziehen. Insofern sie *ist*, bezieht sich die Kreatur nicht auf die Zeit, sondern auf die Ewigkeit. Zeitlich ist sie

nur, insofern sie *wird* und *vergeht*, also insofern sie sich ändert und auf etwas zubewegt, in dem sie ihre Erfüllung sucht.

Diesem Zustand zeitlichen Werdens (der *alteratio*, der Veränderung, die als *fieri*, als Werden zu begreifen ist) stehen die Begriffe Sein (*esse*) und Geburt (*generatio*) gegenüber, die sich beide auf einen Aspekt der unmittelbaren Präsenz des Ewigen im Seienden beziehen: der Begriff des Seins auf das Substanz-Sein der Dinge und auf die Selbstmitteilung Gottes, die die Dinge überhaupt ins Sein hebt, der Begriff der Geburt auf die Erfüllung, in der das zeitlich entfaltete Seiende die Vollendung seines Daseins erlangt. Auf der naturphilosophischen Ebene bedeutet dies, daß das Werdende, insofern es seine Form erlangt, immer unter dem Gesichtspunkt der Geburt zu betrachten ist. Das Erlangen der Form ist nicht ein Element des zeitlichen Werdens, sondern ein Punkt, der als Sprung zu verstehen ist, in dem das Werdende plötzlich und unmittelbar seine Form erlangt (vgl. Largier, *Zeit*, S. 105-123; Lossky, *Théologie négative*, S. 374; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 104ff.). Es ist dies der Punkt, an dem das Werdende, das als Werdendes vom mühevollen Streben nach Erfüllung gezeichnet ist, unmittelbar das Sein erlangt und wirklich *ist* (*In Exod.* n.139f. und n.156-159). Das heißt, daß nach Eckhart das Sein und die Erfüllung absolut zeitfrei gedacht werden müssen, während der Weg dahin sich in der Zeit als Werden entfaltet. In diesem Sinne ist alles Werden ein dauernder Prozeß des Neuwerdens, in dem alles Seiende als zeitlich Werdendes immer schon auf die Erfüllung ausgerichtet ist, die es in Gott erstrebt (*In Sap.* n.158f.). Gott selbst ist die Einheit von Sein und Werden (S. 476,29) und gibt der Seele alles in einem dauernden Neuwerden (S. 240,16-19).

Dies ist nur zu verstehen, wenn wir Eckharts Lehre vom *duplex esse rerum* (»doppeltes Sein der Dinge«) vor Augen haben: Insofern alle Dinge ihre Vollendung immer schon erlangt haben, da sie in ihrem Ursprung vollkommen und eins sind mit Gott, gleichzeitig aber, insoweit sie in die zeitliche Existenz herausgetreten sind, ein veränderliches un-

vollendetes Dasein haben, sind die Begriffe Sein und Geburt, die die Fülle ausdrücken, auf das Sein der Dinge in ihrem Ursprung zu beziehen. Sie benennen aber gleichzeitig in je verschiedener Weise den Bezug des Ursprungs zum zeitlichen Sein: Insofern dieses überhaupt *ist*, zeugt es von der zeitlosen Gegenwart des Schöpfergottes, der sich seinsverleihend mitteilt, und insofern es in jedem Moment seine Form und am Ende aller Naturprozesse seine Fülle erlangt, zeugt es von der Gottesgeburt, in der die ganze Schöpfung in die Fülle des göttlichen Seins zurückgeführt wird. Das *prius et posterius*, das Vorher und Nachher an der Bewegung, das nach scholastischem Zeitverständnis die Zeit überhaupt entstehen läßt (vgl. Largier, *Zeit*), ist somit bei Eckhart ganz auf die Erfüllung bezogen: Es charakterisiert die schmerzhafte und mühevolle Bewegung aller Kreatur auf ihre Erfüllung hin, ist aber durch die göttliche Seinsmitteilung und durch die Inkarnation immer schon überholt, da diese dem Streben aller Kreatur nach der Fülle ihres Seins immer schon unmittelbar antworten (*In Ioh.* n.542-544). Gottes Wirken ist in diesem Sinne, auch wenn es sich auf die Kreatur bezieht, immer vollkommen frei von Zeit und immer neu und jung (S. 610,10-25; Bd. II dieser Ausgabe, S. 27f.). Demgegenüber ist die Zeit das, was alles alt werden und vergehen läßt (S. 476,24-29). Der Mensch selbst befindet sich hier – als vernunftbegabtes Wesen – in einer besonderen Situation: Er vermag vernunfthaft die Zeitlichkeit des kreaturhaften Daseins zu überschreiten und im *nû der zît* zu erkennen, also den zeitlosen Begriff der Dinge zu fassen. Der Mensch vermag aber noch darüber hinaus ins *nû der êwicheit* zu gelangen, wenn er das *nû der zît* in der vollkommenen *abegescheidenheit* überschreitet (Bd. II dieser Ausgabe, S. 138,13-26; zur Unterscheidung des Jetzt der Zeit vom Jetzt der Ewigkeit vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 584,12-15). Wo dies geschieht, wird der Mensch in der Gottesgeburt eins mit dem Sohn. Er steht dann im Tag der Ewigkeit, der alle Zeit und alle Dinge in sich umfaßt (S. 124,5-22, S. 390,15f.). Dies setzt voraus, daß der Mensch sein zeitliches Erkennen im zeitlosen Denken des

Begriffs, dieses wiederum in der absoluten Empfänglichkeit überschreitet, in der Gott sich in ihn gebiert. Diese Empfänglichkeit ist nur dort, wo der Mensch über die naturhafte Vernunft hinausgeht und nicht in seinem intentionalen Handeln die Zeit anhäuft, indem er sein Heil als zeitlich vermitteltes begreift: Eckhart übersetzt Ephes. 5,16 *redimentes tempus* mit *læset die zît* und betont, daß dies nur dort gelingen kann, wo der Mensch sein Handeln nicht in der Zeit begreift. Er kennzeichnet dies mit dem Übergang vom »Werk« zum »Gewerbe«, in dem das Handeln nicht als Akt verstanden wird, der das Heil vermittelt und sich so in einer zeitlichen Ordnung der Verwirklichung entfremdet, sondern unmittelbar der Einheit mit dem Grund entspringt (vgl. S. 26, 25-28,25 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 214,27-216,25).

Das Überschreiten der zeitlichen Verfaßtheit menschlichen Daseins meint demnach nicht einen gnostischen Sprung in den überzeitlichen Augenblick einer absoluten Schau, sondern die Transformation der menschlichen Existenz im Blick auf deren Transparenz dem Göttlichen gegenüber. Die Plötzlichkeit des Augenblicks göttlicher Überformung, der unmittelbar und deshalb immer zeitfrei zu denken ist, umfaßt alles Handeln und Erkennen, indem es dieses transparent macht auf seinen Ursprung (Schöpfung als überzeitliche Mitteilung des Seins), auf seine Erfüllung (Inkarnation als überzeitliche Erfüllung und Erlösung des Zeitlichen) und auf die Einheit von Ursprung und Erfüllung in der Einheit der Gottheit. Diese Einheit – die der Mensch dort erlangt, wo er *hic et nunc* (»Hier und Jetzt«), *zît und stat* (»Zeit und Ort«) zurückläßt – drückt der Begriff des Augenblicks, des *nû*, des *gegenwertic nû*, des *nû der êwicheit* oder des *nû der ainikait* aus, in dem alle verlorene Zeit zurückkehrt (S. 30,13-17, S. 72,29-33, S. 104,28-106,1, S. 174,4, ; *In Exod.* n.167; *In Ioh.* n.216, n.293; zum Begriff des Augenblicks und seiner Herkunft bei Eckhart siehe Largier, *Zeit*, S. 174-182). Nur so kann das Handeln des Menschen, wie Eckhart in der Pr. 86 ausführlich darlegt, als nicht entfremdetes, das heißt unmittelbar auf seinen Ursprung verweisendes Handeln verstan-

den werden. Darin überschreitet die Seele, die zwischen Zeit und Ewigkeit steht, die Zeitlichkeit des Kreaturhaften, die die Entfaltung des ganzen Bereichs der Welt prägt, der unter dem Himmel liegt, dessen Bewegung letztlich die Zeit entspringt (S. 102,5f.; vgl. zu diesem Problemkreis: Largier, *Zeit*, S. 149-174). So ist denn auch die Nachfolge Christi ein Ablegen der Zeit und ein Suchen über der Zeit (S. 378, 30-32). Die Möglichkeit dieser Überschreitung ist dem Menschen gegeben, insofern er in seinem Innersten, dem Seelenfunken, über der Zeit steht und an der Geburt Gottes teilhat (S. 534,8-18). Er gewinnt allein darin wahre Freude (S. 370, 25-31). Vgl. zur Thematik weiter: González, *Valoración*; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 339-355; Kunz, *Zeit*.

408,27 *meister]* Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 248,17-19 und dort den Verweis auf Augustinus für den Gedanken, daß die Seele hierarchisch über dem Himmel stehe.

410,3 *meister]* Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.50 a.3 ad 1. Zur Unzählbarkeit der Engel siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

410,15 *meister]* Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.50 a.4 ad 4. Siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

410,29-412,2 *engel ‹. . .› werk]* Die Engel haben also, wie Eckhart S. 414,16f. nochmals betont, bei der Gottesgeburt keine vermittelnde Funktion. Die Seele erhebt sich denn auch in ihrer Einung mit Gott über die Engel (vgl. S. 16,30f. und Anm.).

412,6-10 *sêle ‹. . .› namen]* Eckhart führt den Gedanken, daß die Seele namenlos ist, an verschiedenen Stellen – und zumeist im Anschluß an Formulierungen Avicennas – aus: siehe S. 198,13-18 und Anm. 32,26-36,5. Die Namenlosigkeit der Seele setzt diese, in der Unnennbarkeit ihres Grundes, der Namenlosigkeit Gottes gleich.

412,9 *grôziu buoch]* Gemeint sind wohl der Traktat über die Seele von Aristoteles und die dazu verfaßten mittelalterlichen Kommentare.

412,14 *›Gabriêl‹]* Die Deutung des Namens als *fortitudo*

bzw. *virtus dei* beruht auf Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII c.5 n.10 und Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 64,24.

412,15-24 *kraft ⟨. . .⟩ menschen]* Siehe S. 320,27-322,7 und Anm.

412,27-414,2 *Augustînus ⟨. . .⟩ sît]* Vgl. Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos* c.2 n.14.

414,22 *gelâzen]* Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm.

414,24 *in der zît]* Zeit, Kreatur und Tod stehen der Überzeitlichkeit Gottes und der mit Gott geeinten Seele gegenüber. Zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 406,31-408,26.

416,1 *Augustînus]* Augustinus, *In Iohannem* tr.72 n.3.

416,6-418,1 *gnâde ⟨. . .⟩ gnâde]* Zum Wirken bzw. Werden der Gnade siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18. – Die zwei »Brunnen«, die Eckhart unterscheidet, entsprechen den zwei Weisen des »Ausschmelzens« Gottes in der Schöpfung und in der Inkarnation, demnach auch den zwei Formen der Gnade, die sich einerseits auf die Schöpfung als Ganzes, andererseits auf die einzelne Seele beziehen. Vgl. auch dazu die genannte Anm.

418,8 *etlîche]* Siehe dazu Anm. 140,14-27.

418,9-13 *Begerst ⟨. . .⟩ begerunge]* Diese paradoxe Formulierung zeigt die fundamentale Bedeutung, die dem Begehren bzw. Verlangen in Eckharts Konzept des Aufstiegs der Seele zu Gott zukommt: Das Begehren gehört neben der Liebe zur *voluntas*, also zu einer der drei höchsten Seelenkräfte, und ist als Entfaltung der *voluntas* zu begreifen. Insofern ist das Begehren die Voraussetzung allen Aufstiegs zu Gott, ja das Begehren *langet vürbazzer dan allez daz, daz man begrîfen mac mit der verstantnisse*, doch wird es, wie auch der Intellekt, von der Finsternis überboten, in der Gott leuchtet (S. 450,25-32). Insofern das Begehren eine Ausfaltung des Willens ist, ist es als Suche zu begreifen, als seelischer Ausdruck des ontologischen Mangels des kreaturhaften Daseins, der den Intellekt zum Aufstieg antreibt und ihn schließlich in

der Liebe mit der Gottheit eins werden läßt (S. 482,5-11). In diesem Sinne ist der Aufstieg zu Gott nur in *heizer begerunge* (S. 210,8; vgl. *Sermo XXXVI* n.365) zu denken, in der sich die Seele nach der Vereinigung sehnt, die die Überformung in der Gottesgeburt ist. Das Begehren drückt dabei die Passivität aus, die dem Menschen in der Überformung durch Gott zukommt: Nur Gott wirkt, während die Seele begehrt (S. 470,28-472,6). Doch ist das Begehren gerade dadurch Voraussetzung des Wirkens der Gnade, daß es sich in seiner Passivität preisgibt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 18,12ff.; vgl. das *Lehrsystem*, ed. Cadigan, S. 422,17-423,9). Das Begehren ist denn auch gewissermaßen Garant vollkommener Einung, da es nicht nachläßt, bevor der Aufstieg zu Gott und die Einung ganz vollzogen sind (S. 584,24-27). Die Dramatik dieser Einung kann auch bei Eckhart durchaus Züge eines Liebesspiels annehmen, in dem Gott die Seele reizt, um ihr Begehren zu steigern (S. 612,20-25). Wer also Gott empfangen will, der *wîte die begerunge* (S. 612,25, vgl. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* LXXXIII n.3.), denn Gott *machet unsinnic und tobic aller der sêle begerunge nach im, daz er sie ze im ziehe* (S. 636,20f.). Frei und auf Gott bezogen ist das Begehren jedoch nur, wenn es sich nicht durch die irdischen Güter bestimmen läßt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 592,13-22). Passiert dies, wird das Begehren zur *gîticheit: ez kumet von gîticheit der sêle, daz si vil wil begrîfen und hân, und grîfet an die zît und die lîplicheit und die manicvalticheit und verliuset dâ mite daz selbe, daz si hât* (S. 132,28-31). In der Bindung an die Zeit und die irdische Mannigfaltigkeit verliert die Seele dann, was sie längst besitzt und wonach sie im Innern begehrt. Das bedeutet, daß auch das Begehren erst frei wird auf Gott hin, wo die Seele abgeschieden, also von der Bindung an die Kreatur befreit ist.

PREDIGT 39

Die Predigt ist in acht Hss. und im BT (244va) ganz, in fünf Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LIX, S. 189-192; Jostes, Pr. 22, S. 18 (Text ungedruckt; er ist hier im Anhang, S. 689-691, abgedruckt). Das *Lehrsystem* enthält ein Textstück (siehe Anm. 424,14-28). Die Predigt bezieht sich vielleicht auf Pr. 6 zurück (S. 420,5).

Literaturhinweise: Flasch, *Die Intention*, S. 298; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 182ff.; Libera, *Introduction*, S. 282; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 70ff.; Quint, DW II, S. 249f; Theisen, *Predigt*, S. 300-301; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 179.

Der Schrifttext Weish. 5,16 steht in der Epistel der folgenden Festtage: hl. Tiburtius, Valerian und Maximus (14. April), Nereus, Achilleus und Pancratius (12. Mai), hl. sieben Brüder (10. Juli), Abdon und Sennen (30. Juli). Vgl. die Pr. 6.

Der Aufbau der Predigt folgt – wenn auch nicht explizit und auf den ersten Blick durchschaubar – dem Leitzitat: Gerecht ist derjenige, der in Gott lebt und in dem Gott lebt, denn durch jede Tugend des Gerechten wird Gott geboren. Der Gerechte ist in seinen Werken auf nichts aus; er zielt weder auf die Welt noch auf die Seligkeit, noch auf Gott, sondern ist allem abgestorben und wirkt aus dem inneren Grunde – also dem Ort, wo Gott selbst wirkt – die Werke, die lebendig machen (S. 420,5-422,10). Der Gerechte steht so in derselben Seligkeit wie Gott (S. 422,11-18). Gott gebiert den Gerechten als seinen Sohn, und in jeder Tugend des Gerechten findet diese Geburt statt: Insofern drängt alles Wirken Gottes auf diesen Punkt hin, damit im Gerechten nichts anderes sich offenbare als die Gerechtigkeit Gottes. Offenbart sich Gott im Innersten des Menschen, sind ihm alle von außen motivierten Werke tot; und alle der Tugend entspringenden Werke sind ihm gleichwertig, denn alle sind die Gerechtigkeit selbst (S. 422,19-424,13). Ist der Mensch in

diesem Sinne der Zeit enthoben, wirkt er ein Werk mit Gott. Er geht ein ins Wirken Gottes, in dem alles gewirkt wird in überzeitlicher Form. Gott selbst jagt uns darauf hin, daß wir als sein Sohn geboren werden und in sein Wirken eingehen. Dann geht der Mensch – über die Liebe und die Anschauung Gottes hinaus – ganz in die trinitarische Einheit Gottes ein, in der ihn die Liebe des Hl. Geistes einschmilzt und in der er eins wird mit der Einfaltigkeit des göttlichen Seins (S. 424, 14-28).

420,5 *Etwenne]* Der Rückverweis bezieht sich vielleicht auf die Pr. 6. Die im folgenden entwickelten Gedanken unterscheiden sich denn auch von denjenigen der Pr. 6.

420,7 *gerehticheit]* Zum Einswerden des Gerechten mit der Gerechtigkeit in der Gottesgeburt siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

420,17 *groben ‹. . .› wizzenne]* Vgl. S. 424,27f. Zur Unterscheidung zwischen grobsinnigen und erleuchteten Menschen siehe Anm. 140,14-27, zur Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen Anm. 654,5.

420,18-424,13 *Der gerehte ‹. . .› sint]* Zur Problematik des gerechten Werks vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

422,12 *›bî‹]* Mit dem Wörtchen *bî* charakterisiert Eckhart das Sein des Gerechten »bei« Gott (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 492,18-27).

422,30-33 *Syon ‹. . .› gerehte]* Im Anschluß an Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XV c.1 n.5 und VIII c.1 n.6, wird *Syon* als *hôcheit von lebene* (Isidor: *speculatio*), *Jérusalem* als *hôcheit von vride* (Isidor: *pacis visio*) gedeutet. Vgl. S. 154,12f., S. 164,34, S. 476,30f., S. 606,14f; Bd. II dieser Ausgabe, S. 182,3f.; *Sermo XLVIII/2* n.503.

424,14-28 *Ez ‹. . .› gloubenne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 169,31-170,7; ed. Cadigan, S. 180,20-182,3).

424,16 *über zît in êwicheit]* Zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 406,31-408,26. Der Gerechte, der in Gott enthoben ist, wirkt mit ihm und also über der Zeit. So ist denn auch sein Wirken der Zeit enthoben (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

426,1 *lust]* Wie Eckhart immer wieder betont, daß Gott dem Menschen nachjage, um ihn zu sich zurückzubringen (vgl. S. 662,13-18), so betont er auch die Lust und die Freude Gottes an der Gottesgeburt im Menschen. Der Gedanke, daß Gott darin seine Natur, also sich selbst verzehre, beruht darauf, daß Gott gänzlich in diese Geburt eingeht und in ihr aufgeht. Denn das Wesen Gottes ist die Geburt, und die Verwirklichung des Wesens findet in der Geburt Gottes im Menschen statt. Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

426,7-426,15 *sun ‹. . .› aleine]* Zur trinitarischen Entfaltung Gottes im Menschen, die den Menschen im Brand des Hl. Geistes zur Liebe werden läßt, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

426,16-18 *Sümliche ‹. . .› etliche ‹. . .› ich]* Eckhart setzt sein Konzept der Gottesgeburt sowohl den Franziskanertheologen, die den Vorrang des Willens und der Liebe lehren, wie der gängigen dominikanischen Meinung entgegen, die den Vorrang der Vernunft und der Schau lehrt. Eckhart unterscheidet zwischen dem Geboren-Werden, das sich auf die Schau der Vernunft bezieht, und dem Geboren-Sein, das diese Schau immer schon konstitutiv überschritten hat. Das heißt denn: Die Seligkeit besteht in der Einheit mit der Gottheit, in der die Seele die trinitarische Entfaltung überstiegen hat, in der sie als Sohn geboren wird und sich in diesem Bezug des Geboren-Werdens vernunfthaft auf Gott zurückbezieht. Es ist denn auch grundsätzlich hervorzuheben, daß Eckhart die Thematik der Schau im strengen Sinne nicht interessiert und daß er ihr das Konzept der Gottesgeburt gegenüberstellt (vgl. Largier, *Zeit*, S. 252-259; Mieth, *Gottesschau*). Zum Streit über den Vorrang von Wille bzw. Liebe oder Vernunft und das Verhältnis der beiden Seelenvermögen zur Gottesgeburt siehe Anm. 108,35-112,23.

426,28 *zuoval ‹. . .› warumbe]* Die Intention konstituiert sich im Bereich des Akzidentellen, also dort, wo etwas Vermittelndes im Werden des Menschen auf ein Ziel hin zwischen den Menschen und das Sein tritt. Dieses Vermittelnde,

diesem Sinne der Zeit enthoben, wirkt er ein Werk mit Gott. Er geht ein ins Wirken Gottes, in dem alles gewirkt wird in überzeitlicher Form. Gott selbst jagt uns darauf hin, daß wir als sein Sohn geboren werden und in sein Wirken eingehen. Dann geht der Mensch – über die Liebe und die Anschauung Gottes hinaus – ganz in die trinitarische Einheit Gottes ein, in der ihn die Liebe des Hl. Geistes einschmilzt und in der er eins wird mit der Einfaltigkeit des göttlichen Seins (S. 424, 14-28).

420,5 *Etwenne]* Der Rückverweis bezieht sich vielleicht auf die Pr. 6. Die im folgenden entwickelten Gedanken unterscheiden sich denn auch von denjenigen der Pr. 6.

420,7 *gerehticheit]* Zum Einswerden des Gerechten mit der Gerechtigkeit in der Gottesgeburt siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

420,17 *groben ‹. . .› wizzenne]* Vgl. S. 424,27f. Zur Unterscheidung zwischen grobsinnigen und erleuchteten Menschen siehe Anm. 140,14-27, zur Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen Anm. 654,5.

420,18-424,13 *Der gerehte ‹. . .› sint]* Zur Problematik des gerechten Werks vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

422,12 *›bî‹]* Mit dem Wörtchen *bî* charakterisiert Eckhart das Sein des Gerechten »bei« Gott (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 492,18-27).

422,30-33 *Syon ‹. . .› gerehte]* Im Anschluß an Isidor von Sevilla, *Etymologiae* XV c.1 n.5 und VIII c.1 n.6, wird *Syon* als *hôcheit von lebene* (Isidor: *speculatio*), *Jêrusalem* als *hôcheit von vride* (Isidor: *pacis visio*) gedeutet. Vgl. S. 154,12f., S. 164,34, S. 476,30f., S. 606,14f; Bd. II dieser Ausgabe, S. 182,3f.; *Sermo XLVIII/2* n.503.

424,14-28 *Ez ‹. . .› gloubenne]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 169,31-170,7; ed. Cadigan, S. 180,20-182,3).

424,16 *über zît in êwicheit]* Zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 406,31-408,26. Der Gerechte, der in Gott enthoben ist, wirkt mit ihm und also über der Zeit. So ist denn auch sein Wirken der Zeit enthoben (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

426,1 *lust*] Wie Eckhart immer wieder betont, daß Gott dem Menschen nachjage, um ihn zu sich zurückzubringen (vgl. S. 662,13-18), so betont er auch die Lust und die Freude Gottes an der Gottesgeburt im Menschen. Der Gedanke, daß Gott darin seine Natur, also sich selbst verzehre, beruht darauf, daß Gott gänzlich in diese Geburt eingeht und in ihr aufgeht. Denn das Wesen Gottes ist die Geburt, und die Verwirklichung des Wesens findet in der Geburt Gottes im Menschen statt. Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82, 21-86,7 und Anm.

426,7-426,15 *sun ⟨. . .⟩ aleine*] Zur trinitarischen Entfaltung Gottes im Menschen, die den Menschen im Brand des Hl. Geistes zur Liebe werden läßt, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

426,16-18 *Sûmliche ⟨. . .⟩ etliche ⟨. . .⟩ ich*] Eckhart setzt sein Konzept der Gottesgeburt sowohl den Franziskanertheologen, die den Vorrang des Willens und der Liebe lehren, wie der gängigen dominikanischen Meinung entgegen, die den Vorrang der Vernunft und der Schau lehrt. Eckhart unterscheidet zwischen dem Geboren-Werden, das sich auf die Schau der Vernunft bezieht, und dem Geboren-Sein, das diese Schau immer schon konstitutiv überschritten hat. Das heißt denn: Die Seligkeit besteht in der Einheit mit der Gottheit, in der die Seele die trinitarische Entfaltung überstiegen hat, in der sie als Sohn geboren wird und sich in diesem Bezug des Geboren-Werdens vernunfthaft auf Gott zurückbezieht. Es ist denn auch grundsätzlich hervorzuheben, daß Eckhart die Thematik der Schau im strengen Sinne nicht interessiert und daß er ihr das Konzept der Gottesgeburt gegenüberstellt (vgl. Largier, *Zeit*, S. 252-259; Mieth, *Gottesschau*). Zum Streit über den Vorrang von Wille bzw. Liebe oder Vernunft und das Verhältnis der beiden Seelenvermögen zur Gottesgeburt siehe Anm. 108,35-112,23.

426,28 *zuoval ⟨. . .⟩ warumbe*] Die Intention konstituiert sich im Bereich des Akzidentellen, also dort, wo etwas Vermittelndes im Werden des Menschen auf ein Ziel hin zwischen den Menschen und das Sein tritt. Dieses Vermittelnde,

das das Werden der Natur auf die Vollendung ihrer Form hin charakterisiert, vermag der Mensch gnadenhaft zu übersteigen (vgl. Anm. 12,4). Zum Begriff des Akzidens siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,1f.

PREDIGT 40

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXIII, S. 197-199; Jostes, Pr. 33, S. 28 (Text ungedruckt).

Literaturhinweise: Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 21; Quint, DW II, S. 270f.; Theisen, *Predigt*, S. 285-288.

Die Leitzitate Joh. 15,4 und Jes. Sir. 14,22 stehen im alten Dominikanermissale in der Epistel und im Evangelium der Messe zu Ehren des Märtyrers Vitalis (28. April).

Beiden Schriftstellen ist ein Teil der Predigt gewidmet. Soll der Mensch in Gott wohnen, setzt dies dreierlei voraus: Er muß von sich und allen Dingen abgelassen haben; er muß das Gute und nicht dieses oder jenes Gute lieben; er muß Gott in seiner lauteren Substanz wahrnehmen, nicht als den Guten oder den Gerechten. Gelingt dies, verliert der Mensch den Unterschied zu Gott und er geht in die göttliche Einheit ein; weiter findet er seine Seligkeit unmittelbar in Gott und besitzt ein Wissen und ein geeintes Wirken mit Gott. In diesem Menschen wird Gott immerzu geboren, und immerzu offenbart er sich in dieser Geburt. Der Mensch selbst wird dabei immerzu in Gott geboren, und je mehr er sich seiner entblößt, desto mehr wird er mit Gott eins in seinem Innebleiben. Dann bringt der Mensch mit Gott alle Kreatur hervor, und er ist, in seiner Einheit mit Gott, die Seligkeit aller Kreatur (S. 428,8-432,25). In den folgenden Abschnitten, die zwei Elemente des Epistelzitats thematisieren, hebt der Prediger zwei Aspekte der Einung mit Gott hervor: Im Begriff der *wîsheit* wird faßbar, daß das Wirken dem Vater, das Erleiden dem Sohn zukommt, wobei hervorgehoben

wird, daß im Sohn, in der Weisheit also, die Dinge unterschieden sind voneinander (S. 432,26-34). In der höchsten Kraft der Seele hingegen ist selbst dies aufgehoben: Könnte der Mensch ganz in diese »Kraft« eingehen, in der Gott entblößt präsent ist, wären ihm alle Dinge gleich. Er würde sie wahrnehmen in derselben ununterschiedenen Weise, wie sie in Gott – übertrinitarisch – sind. Gott könnte diesem Menschen nichts vorenthalten (S. 434,1-19).

428,9 *driu dinc*] Die Voraussetzung der Einung mit Gott ist Selbstverleugnung (siehe Anm. 18,2-9), Verzicht auf eine bestimmte Intention (Anm. 12,4) und auf ein bestimmtes Bild von Gott (Anm. 72,16-21 und 402,18-404,7).

428,33 *engel*] Zur Zahllosigkeit der Engel siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

430,10-432,25 *alle zît ‹. . .› ein ist*] Die Gottesgeburt im Menschen ist zeitlos gegenwärtig (vgl. S. 82,21-86,7 und Anm.).

432,12 *Augustînî*] Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos* c. 2 n. 14.

432,28-33 *wîsheit ‹. . .› stânt*] In der Verbindung von Weisheit, deren Verkörperung Christus innerhalb der Trinität ist (vgl. Anm. 20,11), mit erleidender Mütterlichkeit wird hier auf Christus ein Zug von Weiblichkeit übertragen: Der Sohn ist leidend, insofern er die Weisheit ist, die vom Vater empfängt und in der der Vater sich und alle Dinge dem Sohn in der Geburt mitteilt. Der Sohn ist Wort und Offenbarung des Vaters, mithin Wahrheit und Intellekt innerhalb der Entfaltung der Trinität (S. 372,20-29; vgl. *In Sap.* n. 121; *Sermo XXXIV/1* n. 340; Pfeiffer, S. 336,23ff.). Daneben erscheint Christus auch als »Mund«, durch den sich Gott ausspricht (*munt der wîsheit*, S. 550,4), und als Tor, durch das der Mensch in Gott eingeht (vgl. S. 582,21-24). Vgl. zum Hintergrund der Vorstellung der Mütterlichkeit Christi: Bynum, *Jesus*, zum Begriffsfeld *wîse*, *wîsheit* bei Eckhart: Schmitt-Fiack, *Wîse*.

434,1-19 *Ich hân ‹. . .› gote*] Eckhart spricht öfter von der

ratio superior und der *ratio inferior*, den oberen Seelenvermögen, die er mit dem Mann, und den niederen Seelenvermögen, die er mit der Frau identifiziert (siehe dazu Anm. 108, 35-112,23). Er spricht im folgenden dann nur noch vom obersten Seelenvermögen, das mit dem Seelengrund zu identifizieren ist (siehe S. 32,26-36,5 und Anm.). Daß alle Dinge in dieser Kraft gleich sind, ist darin begründet, daß sie auch in Gott gleich sind, da dieser gleichzeitig absolut ununterschieden ist von allem und in dieser Ununterschiedenheit, in der er sich von allem unterscheidet, auf die Weise des Ursprungs alles in sich birgt. Nimmt die Seele in ihrem höchsten Vermögen die Dinge wahr, nimmt sie diese also in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit zu Gott in ihrer ideellen exemplarischen Existenz im Schöpfungswort Gottes wahr.

434,15-17 *Nách ⟨. . .⟩ selben]* Zum Gedanken, daß Gott sich dem Menschen mitteilen muß, siehe Anm. 50,1f.

PREDIGT 41

Die Predigt ist in einer Hs. ganz, im BT (308rb) ohne den Eingangsteil, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XLIII, S. 145-149. Der Rückverweis (S. 442,27) könnte sich auf die Pr. 16B (S. 192,21-29) zurückbeziehen. Die Pr. 16B wäre demnach am 28., die Pr. 41 am 27. September desselben Jahres gehalten worden. Vielleicht bezieht sich Eckhart in der Pr. 60 auf die vorliegende Predigt (S. 638,12-14 auf S. 436,24-26).

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 208; Quint, DW II, S. 283f.; Theisen, *Predigt*, S. 304-307.

Die beiden Schriftstellen Spr. 15,9 und Matth. 5,6 stehen nach dem alten Dominikanermissale in der Lesung und im Evangelium des Festes der Märtyrer Cosmas und Damian (27. September).

Eckhart legt zuerst den Text der Lesung (S. 436,11-

438,31), dann das Evangeliumszitat aus (S. 440,1-446,32). Im Zentrum der Darlegungen zum Epistelvers steht die Verbindung von Gottesliebe und Weisheit: Gott liebt im eigentlichen Sinne nur sich selbst, nichts außer sich, und den Menschen also auch nur, insofern dieser in Gott ist. In Gott zu sein bedeutet in der Weisheit zu sein, also Gottes Sohn zu sein, denn die Weisheit Gottes ist nach traditioneller Meinung Gottes Sohn. Liebt uns Gott, so liebt er sich selbst in uns, da er nur sich selbst lieben kann; das heißt denn auch, daß Gott sich selbst in der Liebe uns schenkt. Ja – führt der Text mit Kol. 1,13 weiter aus – es heißt, daß sein ganzes Sein die Liebe ist und er den Menschen liebt, als hänge sein eigenes Wesen von ihm ab. Er liebt den Menschen wie der Vater den Sohn (S. 436,11-438,12). Vom Menschen her gesehen – so deutet der Prediger den Epistelvers jetzt nochmals – heißt dies nichts anderes, als daß der Gerechte an Gott nicht etwas Bestimmtes liebt, sondern Gott selbst ›ohne Warum‹ (S. 438,13-31). Im zweiten Hauptteil der Predigt bezieht sich der Prediger zuerst auf das *hungern* des Matthäuszitats: Im Gegensatz zum irdischen ist der geistige Hunger unstillbar, denn wer nach dem Willen Gottes hungert, wird hungriger, je mehr er davon erlangt. Wer nach Gottes Willen dürstet, paßt sich ihm in allem an und sucht ihm in allem zu gefallen. Er kennt kein ›Warum‹, nichts Geschaffenes, das zwischen ihm und Gott vermitteln könnte, sondern nur Gott allein, jenseits aller Benennungen (S. 440,1-442,18). Einzig dies macht die Gottesgeburt möglich, die sich als Ausgebären Gottes im Menschen und als Rückgebären des Menschen in Gott vollzieht. In diesem absoluten Innen wird der Mensch eins mit Gottes Sein. Allein dort kann der Mensch das echte Genügen finden, denn Gott hat es – über alle Kreatur hinaus – als Braut der Seele dieser und ihrem Begehren nach ihm vorbehalten (S. 442,19-444,26). Dafür muß die Seele jedoch über sich und ihren Eigenwillen hinausgelangen, um eins zu werden mit dem Sohn. Gott muß sich ihm in dieser Form mitteilen, wenn es der Mensch nicht darauf absieht und alles in der Gerechtigkeit läßt (S. 444,27-446,32). In diesem Sinne

soll der Mensch der Gerechtigkeit in der Weisheit hungernd nachfolgen.

436,20 *wîsheit ‹. . .› sun]* Siehe oben S. 432,28-33 und Anm.

436,24-26 *Wir ‹. . .› got]* Der Unterschied zwischen der menschlichen Liebe und der Liebe Gottes besteht darin, daß der Mensch liebt, insofern er Gott in etwas findet, Gott hingegen, insofern er sich selbst, sein eigenes Gutsein in etwas findet. So muß der Mensch diesem Gutsein gleich werden, um in die Liebe Gottes einzugehen. – Vielleicht bezieht sich Eckhart in der Pr. 60, S. 638,12-14 auf die vorliegende Stelle zurück. Zum Begriff der Liebe siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

438,4 *gotes minne]* Da die Liebe eins ist mit Gott, liebt Gott den Menschen in derselben Liebe, in der er seinen Sohn liebt und in der er sich seinsstiftend der Kreatur mitteilt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5).

438,16-31 *gerehten ‹. . .› tuo]* Vgl. S. 78,25-80,14 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 232,26-236,12. – Das Wirken aus der Gerechtigkeit ist ein Wirken aus dem Sein und dem Gutsein Gottes heraus und davon nicht zu trennen. Es ist daher auch intentionslos, das heißt *sunder warumbe* (»ohne Warum«), da es sich nicht mittelbar auf einen Heilszustand richtet, sondern unmittelbar Heil wirkt. Dies will besagen, daß *daz leben lebet umbe sich selben* (daß »das Leben um seiner selbst willen lebt«). Siehe dazu Anm. 12,4.

440,10-442,18 *willen ‹. . .› suochet]* Vgl. zur Konformität des menschlichen und des göttlichen Willens S. 552,27-554,16 und Anm. sowie S. 48,16-21 und Anm. – Zur Kritik an denjenigen Menschen, die mittels ihrer Werke der Andacht und der Güte das Heil zu erlangen suchen, vgl. Anm. 140,14-27.

442,20 *Origenes]* Bei der vorliegenden Origenesstelle, auf die Eckhart öfter verweist, handelt es sich um *In Ieremiam IX* n.4. Siehe dazu und zur hier vorgetragenen Lehre von der Gottesgeburt Anm. 82,21-86,7.

442,27 *niuweliche*] Der Rückverweis könnte sich auf die Pr. 16B, S. 192,21-29, beziehen. Dazu würde auch der liturgische Ort der beiden Predigten passen: 16B wäre am 28. August, die vorliegende Predigt am 27. September desselben Jahres gehalten worden.

444,7f. *Got ‹. . .› crêatûren*] Zum Verhältnis Gottes zur Kreatur siehe Anm. 496,5-19.

444,17-26 *Alsô ‹. . .› beger*] Zur brautmystischen Motivik bei Eckhart siehe Anm. 614,5.

444,27 *etlîche liute*] Siehe Anm. 140,14-27.

446,2 *Augustînus*] Augustinus, *Enarrationes in psalmos* XXXXI n.8. Eckhart ändert die Psalmstelle mit Augustinus (ebenso *In Ioh.* n.240). Zum Gedanken, daß der Mensch über sich hinauskommen müsse, um mit Gott eins zu werden, siehe Anm. 18,2-9.

446,8 *geschrift*] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.61 a.5 und die dort referierten Meinungen zur vorliegenden Frage. Zu Eckharts Begriff der Tugend vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

446,18-32 *got ‹. . .› gerehticheit*] Siehe S. 50,1f. und Anm. zum Gedanken, daß Gott sich dem Gerechten, das heißt dem gelassenen Menschen (siehe Anm. 318,15-24) schenken müsse.

PREDIGT 42

Die Predigt ist in einer Hs. und im BT (267vb) ganz, in vier Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXX, S. 256-258. Ein Satz der Predigt erscheint als Spruch bei Pfeiffer (siehe Anm. 456,3-6).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 299f.; Theisen, *Predigt*, S. 189-192; Zum Brunn, *Dieu*, S. 90.

Das Leitzitat Luk. 7,12ff. steht im alten Dominikanermissale in der Evangelienperikope des Donnerstags nach dem vierten Fastensonntag und des 16. Sonntags nach Dreifaltigkeit.

Theisen schlägt den zweiten Termin vor (*Predigt*, S. 189). Vgl. die Pr. 18 und 43, *Sermo XXXVI/1* und Pfeiffer, Pr. XXXVII zum selben Schrifttext.

Nach dem Einleitungsabschnitt, in dem der Prediger das Leitthema der Predigt, die höchste und namenlose Kraft in der Seele preist, legt er dar, inwiefern diese Kraft der Ort ist, wo Gott die Seele als seinen Sohn anspricht und sich mit ihr jenseits von allem Begreifen und Begehren vereint (S. 450, 20-32). Im zentralen Hauptteil der Predigt erläutert Eckhart die verschiedenen Aspekte dieser Einung: Soll der Mensch hören, wenn Gott zu ihm spricht, muß er sich von aller zeitlichen und räumlichen Entfaltung der Seele entfremden und in die Jugend der Seele zurückkehren. Er muß in der Vernunft und im Willen – den beiden Seelenkräften, die oberhalb der Zeit wirken – die Augen öffnen, um die Wahrheit zu schauen; ja selbst dies muß er aufgeben und darüber hinausgelangen. Das gelingt nur in der obersten Kraft der Seele, die der Zeit und dem Raum ganz enthoben ist: Dort, wo der Mensch seiner selbst und aller äußeren Wahrnehmung in der Stille ledig geworden ist, gebiert Gott seinen Sohn in derselben Liebe, in der er sich selbst liebt. Gott selbst bewirkt dies, ohne daß der Mensch etwas aktiv dazu beiträgt. Der Mensch braucht sich einzig in seinem Innersten zu öffnen, dann öffnet sich dieses Sein, das gänzlich namenlos ist und in keiner Weise beschrieben werden kann (S. 450, 21-454,31). Das Sprechen Gottes, das Werk Gottes, das im Innersten der Seele geschieht, entspringt unmittelbar und allein Gott. Und die Seligkeit des Menschen, sein Eingehen in den Grund, hängt einzig vom beschriebenen Überschreiten der Zeitlichkeit ab (S. 454,32-456,6).

450,9 *etwaz*] Das »Etwas«, von dem Eckhart hier spricht, ist der Seelengrund bzw. der Seelenfunke (vgl. Anm. 32, 26-36,5).

450,16 *kraft*] Handelt es sich bei dieser »Kraft« bereits um das Begehren, auf das Eckhart in den nächsten Zeilen zu sprechen kommt? Dafür sprechen dürfte, daß das Begehren

S. 450,28f. mit ähnlichen Worten wie hier die nicht näher benannte Kraft charakterisiert wird.

450,25-30 *Diu begerunge ‹. . .› niht]* Siehe Anm. 418,9-13 zum Gedanken, daß das Begehren die Erkenntnis übersteige.

450,31 *vinster]* Die Dunkelheit Gottes drückt den unendlichen Abstand Gottes zu allem aus, was vernunft- oder willensmäßig dem Menschen noch faßbar sein könnte (vgl. Anm. 12,28).

452,2 *entvremdet]* Zur Entfremdung des Menschen von sich selbst vgl. Anm. 18,2-9.

452,4-6 *sêle ‹. . .› sinnen]* Das Verhältnis der Seele zur Zeit konstituiert sich über die Sinne bzw. über den äußeren Menschen. Es hebt sich dort auf, wo sich der Mensch nach innen wendet (vgl. Anm. 108,35-112,23).

452,7 *meister]* Aristoteles, *De anima* I c.4 (I c.4 408b21). Vgl. *In Sap.* n.74.

452,9 *sprach ich]* Vgl. Pr. 11, S. 136,19-23, Pr. 13, S. 158, 20-25, Pr. 29, S. 334,4-7, Pr. 38, S. 408,30-410,2, wo jeweils emphatisch das Vermögen der Vernunft hervorgehoben wird, Zeit und Raum zu überschreiten. Die Wendung *gester* paßt allerdings zu keiner dieser Stellen, datiert man die Predigten im Kirchenjahr.

452,18 *zwô krefte]* Zu den Seelenkräften Vernunft und Wille siehe Anm. 108,35-112,23.

452,24 *etliche liute]* Zu Eckharts Kritik an bestimmten Formen spirituellen Lebens siehe Anm. 140,14-27.

452,30-454,15 *kraft ‹. . .› gote]* Hier ist wohl von der obersten Vernunft die Rede, die von Ort und Zeit zu abstrahieren vermag. Darin gebiert Gott seinen Sohn in den Menschen, wenn dieser gelassen und von allen Bildern abgeschieden ist, wenn die Vernunft also von allem Bezug zum Konkret-Akzidentellen frei geworden ist. In dieser Geburt nimmt der Mensch alle Dinge in Gott wahr. Zur Gottesgeburt in der Seele siehe 82,21-86,7 und Anm.

454,23-456,6 *kraft ‹. . .› gruntlôs]* In der apophatischen Steigerung, die hier begegnet, überbietet der Prediger die

trinitarische Perspektive des letzten Abschnitts zugunsten der Einheit von Mensch und Gott in einer unhintergehbaren Gegenwart, die sich im Seelengrund konstituiert, von dem bereits im Eingang der Predigt die Rede war: Im Innersten der Seele, das sich durch die absolute Gegenwärtigkeit des Wirkens der Gottheit charakterisiert, läßt sich nichts mehr im Sinne einer *wîse* bestimmen. Dort herrscht allein Gottes Lauterkeit, die sich selbst ausspricht in den von Zeit und Geschaffenheit befreiten Menschen. – Zur Metapher des »grundlosen Grundes«, in der Gottes Grund und der Seelengrund auch sprachlich verschmelzen, siehe Anm. 72, 16-21 und 32,26-36,5.

456,3-6 *Nû ⟨. . .⟩ ist]* Vgl. Pfeiffer, Spr. 54, S. 619,25-28.

PREDIGT 43

Die Predigt ist in sechs Hss. und im BT (268va) ganz, in acht Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXIX, S. 253-256; *Par. an.*, Pr. 22, S. 52-54; Jostes, Pr. 25, S. 19 (Text ungedruckt) und Pr. 9, S. 5,26-6,12. Nikolaus von Landau hat einige Stücke in seine Predigt *Quis reuoluit nobis lapidem* übernommen. Das *Lehrsystem* enthält ein Textstück (siehe Anm. 462,11). Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 270f., S. 283; Quint, DW II, S. 314f.; Theisen, *Predigt*, S. 105-107.

Das Leitzitat Luk. 7,12ff. steht in der Evangelienperikope des Donnerstags nach dem vierten Fastensonntag und des 16. Sonntags nach Dreifaltigkeit, dem BT die Predigt zuweist. Theisen weist sie dem ersten Termin zu (*Predigt*, S. 104). Vgl. Pr. 18, 42, *Sermo XXVI/1* und Pfeiffer, Pr. XXXVII zum selben Schrifttext.

Die Predigt, deren Gliederung nicht unmittelbar einsichtig ist, schließt in ihrem Aufbau an den Leitvers an. In einem ersten Teil legt der Prediger im Anschluß an das Schriftzitat zwei Deutungen von *wîtewe* vor: Die Witwe, die Mann und Sohn verloren hat, bedeutet einerseits die Seele, die der Vernunft verlustig gegangen ist, kraft der sie zeitlos zu leben vermag; andererseits bedeutet *wîtewe* die Seele, die gelassen ist und nicht mehr leiblich, sondern geistig zu gebären vermag, die sich also der Zeit enthoben hat und Gott besitzt. Ist dies der Fall, gebiert Gott sich selbst und alle Dinge in der Seele. So spricht Gott sich und alle Dinge in der Seele als sein Sohn aus und bringt dadurch die Seele – und mit ihr alle übrige Kreatur – wieder zu sich selbst zurück (S. 458,7-460,28). Im zentralen Teil der Predigt stellt Eckhart die Frage nach dem Seelenvermögen, das diese Geburt aufzunehmen vermag: Dies ist die Vernunft, die alle anderen Seelenkräfte übersteigt. In ihr ist die Seele dem Ursprung am nächsten (S. 460,29-462,12). Doch wirkt nicht die Vernunft das göttliche Werk, obwohl sie allein fähig ist, die höchste Wahrheit aufzunehmen. Selbst sie muß, wie der Wille, über sich hinaus gelangen, damit die Einung in der Gnade jenseits von allem Wirken stattfindet. Diese Einung in der Gnade ist das Einwohnen der Seele in Gott, das über aller Kreatur, also jenseits der Schöpfung steht. Darin gebiert sich die Seele in sich selbst, gebiert sie – insofern sie gottförmig ist – aus sich Gott und ist insofern Bild Gottes, als sie ist, wessen Bild sie ist. So gebiert sie als Bild Gottes Gott und ist darin unzertrennlich eins mit ihm – in einer Seligkeit, die jenseits von Vernunft und Wille in absoluter Unmittelbarkeit und Identität liegt (S. 462,13-466,10).

458,16-20 *Vernünfticheit ⟨. . .⟩ zît]* Siehe Anm. 108,35-112,23.

458,26f. *›Witewe‹ ⟨. . .⟩ verlâzen]* Zur Deutung des Wortes siehe Isidor von Sevilla, *Etymologiae* IX c.7 n.16. Eckhart will wohl das erste *verlâzen* im Sinne von »allein«, das zweite im Sinn von »gelassen« verstanden wissen.

458,28-460,12 *lâzen ⟨. . .⟩ sune]* Gelassenheit (siehe S. 318, 15-24 und Anm.) und Abgeschiedenheit sind die Voraussetzungen der Geburt Gottes in der Seele des Menschen (siehe dazu S. 82,21-86,7 und Anm.). Die Geburt ist – Eckhart stellt im vorliegenden und im folgenden Abschnitt alle wichtigen Aspekte zusammen – notwendig, da sie Gottes Natur entspricht; sie ist überzeitliches Prinzip; wie sich der Vater in sich als Sohn gebiert, so gebiert der Sohn in dieser Geburt den Vater in sich zurück, da der Vater sich dem Sohn in der Geburt ganz mitteilt. Die Geburt, von der Eckhart spricht, bezieht sich sowohl auf die Schöpfung wie auf die Inkarnation. In diesem einen Akt der Geburt ersteht der Sohn und in ihm alle Dinge. All dies vollzieht sich an und in der gelassenen Seele, die in die Geburt des Sohnes eingeht (so auch unten S. 464,21-466,10). Wie der Text im folgenden Abschnitt weiter ausführt, wird die Seele dadurch zu Gott zurückgeführt und mit dem Geschehen vereint, in dem Gott sich ausspricht und allem das Leben verleiht. Die Geburt erscheint dabei als universales Charakteristikum allen Seins, in dem sich die göttliche Seinsverleihung ausspricht. Insofern die Kreatur selbst gebiert, läßt sie – zeichenhaft – erkennen, daß alle Kreatur letztlich der göttlichen Geburt entspringt.

460,27 *meister]* Vgl. S. 496,5-19 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

460,29-462,29 *Diu sêle ⟨. . .⟩ wârheit]* Zur Thematik der Seelenkräfte, insbesondere des Verhältnisses des Willens zur Vernunft, siehe S. 108,35-112,23 und Anm.

462,7 *meister]* Vgl. Albertus Magnus, *Super Matthaeum* 6,9.

462,11 *Der ⟨. . .⟩ vernünfticheit]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 188,3-4; ed. Cadigan, S. 73,8f.).

462,22-464,5 *gnâde ⟨. . .⟩ in gote]* Die Gnade wirkt nach Eckhart oberhalb der Vermögen der Seele. Sie ist daher nicht einem einzelnen Vermögen, sondern nur dem Wesen der Seele bzw. dem Seelengrund – hier: *daz houbet der sêle* – zugänglich. Dasselbe führt Eckhart Bd. II dieser Ausgabe, S.

606,3-9 aus. Zum Begriff der Gnade vgl. die Erläuterungen im Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18.

462,30 *meister*] Eckhart bezieht sich hier auf Augustinus, den er verschiedentlich als Autorität für seinen Begriff des Seelengrundes beizieht, siehe dazu S. 32,26-36,5 und Anm. sowie Augustinus, *De trinitate* XIV c.8 n.11.

464,7-20 *crêatûren ‹. . .› himel*] Die Ausrichtung der Kreatur auf ihre Erfüllung ist hierarchisch gestuft: Je höheren Rang die Kreatur in der Hierarchie des Seienden einnimmt, desto mehr findet sie Erfüllung durch sich selbst, je niedriger sie steht, desto mehr ist sie im Streben nach Erfüllung auf Äußeres angewiesen. So steht denn der Himmel unmittelbar unter Gott, indem er in der Stetigkeit seiner eigenen Bewegung die Ruhe sucht, die Gott auszeichnet. In der Stetigkeit, die diese Bewegung auszeichnet, nimmt er die höchste Stellung in der Hierarchie der Kreatur ein, da der Himmel darin einen großen Teil seiner Erfüllung findet. Er wird dadurch Gott ähnlich, kann ihm aber als Kreatur nie vollkommen gleich werden, da er nicht in die absolute Ruhe Gottes einzugehen vermag und sie, daher die verbleibende Bewegung, immer anstrebt. Anders jedoch die Seele, die über das Kreaturhafte hinauszugehen vermag (vgl. Anm. 32,26-36,5 und 108,35-112,23). Zur Hierarchie des Oberen und Niederen und zum Verhältnis der Seele zum Himmel siehe Anm. 152, 9-23 und 574,33-576,23.

464,21-466,10 *meister ‹. . .› got*] Die nicht leicht verständliche Stelle scheint so verstanden werden zu müssen: Eckhart spricht, nachdem er das Geburtsparadigma (vgl. Anm. 82, 21-86,7; der genannte Meister ist nicht identifiziert) eingeführt und zunächst auf die Selbstverwirklichung der Seele bezogen hat, zuerst von der Natur der Vernunft, begrifflich zu scheiden, was in Gott eins ist. Die Vernunft ist denn in ihrer naturhaften Verwirklichung auch auf den Begriff, auf die Wahrheit, nicht aber auf das Gutsein bezogen. In ihrem Bildbezug zur Gottheit jedoch überschreitet die Seele diese Trennung und gleichzeitig die Vernunft. Sie gebiert im Bildbezug Gott aus Gott in Gott, das heißt, sie empfängt Gott in

sich und gebiert ihn in Gott zurück. In diesem Bildbezug kann sie nicht von Gott getrennt werden. Insofern sie darin lebt, gebiert sie Gott und lebt darin in der untrennbaren Einheit mit Gott. Die Einung liegt daher über der Vernunft, die ja immer begrifflich trennt und die Dinge scheidet (vgl. S. 542,21-544,20). Die Einung dagegen ist in der Unzertrennlichkeit begründet, in der die Seele unmittelbar Bild Gottes ist und insofern Gott in sich und in Gott zurück gebiert. In dieser Unmittelbarkeit ist alles, was es ist, ohne auf etwas anderes zu verweisen oder etwas anderes zu vermitteln. Zentral geht es an der vorliegenden Stelle darum, den S. 464,21f. formulierten Satz einer korrigierenden Deutung zu unterziehen, der das Motiv der Geburt übernimmt, es aber nicht als Selbstbezug der vernunfthaften Seele versteht, sondern als Bezug der Seele zu Gott, in dem diese nicht »sich selbst aus sich in sich« gebiert, sondern »Gott aus Gott in Gott« (S. 464,27). Dies setzt voraus, daß die Seele ihre vernunfthafte Verfassung, die im Bezug zur Wahrheit besteht, überschreitet auf die konstitutive Einheit Gottes hin.

PREDIGT 44

Die Predigt ist in zwei Hss. und im BT (246rb) ganz, in acht Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XX, S. 85-88. Das *Lehrsystem* enthält einige Textstücke (siehe Anm. 472,12-14, 474,26-28, 474,32-476,7, 476,17-20, 476,20-24 und 476,25-28).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 271f.; Mieth, *Christus*, S. 129ff.; Quint, DW II, S. 336; Theisen, *Predigt*, S. 218-222.

Das Leitzitat Luk. 2,22.25 steht in der Evangelienperikope des Festes Mariä Lichtmeß (2. Februar).

Auch hier folgt der Aufbau der Predigt dem Leitzitat. Als erstes Element greift der Prediger das Wörtchen *und* heraus.

Es bedeutet die Einung des Menschen mit Gott. Diese setzt Gleichheit voraus, und zwar Gleichheit und Unmittelbarkeit jenseits der Zeit, da alles Verhältnis zwischen Zeitlichem und Ewigem immer mittelbar und also ungleich bleiben muß. Diese Gleichheit findet sich nur in der Bildhaftigkeit der Seele Gott gegenüber. Im Bild, in dem die Seele Bild Gottes ist, findet sie sich und Gott; darin ist sie eins mit Gott. Diese Gleichheit zielt – wie generell alle Gleichheit – auf die Geburt des Selben, das heißt hier, auf die Geburt Gottes in der Seele, nach der die Seele verlangt und die Gott wirkt. Hat die Seele sich von allem Eigenen befreit, vollzieht sich in ihr die Geburt Gottes, und darin ist sie Gott gleich (S. 468,9-472,28). Nichts anderes als das Wort, das Gott ist, als das Wort, das Gottes Sohn ist, soll die Seele deshalb begehren (S. 472, 29-474,5). Im Anschluß an diese grundlegenden Ausführungen denkt Eckhart den Weg des Menschen zu Gott: In einer gängigen etymologisierenden Deutung von *homo* stellt er den Bezug zur Demut und zur Gnade her. Ist der Mensch demütig, empfängt er die Gnade, die unmittelbar das Licht der Vernunft überformt und von allen raum-zeitlichen Vorstellungen befreit (S. 474,6-30). Gott ist es, dem dieses Licht der Gnade entspringt. In der Deutung von *erat* verweist Eckhart auf die Dimensionen des Ursprungs dieser Überformung durch die Gnade: Das Wort verweist einerseits auf das immerwährende, reine Sein Gottes, andererseits auf die Geburt, auf das Werden, das diesem Sein Gottes entspringt und alle Zeit in einem dauernden Neusein umfaßt (S. 474, 31-476,29). Es ist dies, schließt der Text mit Paulus, der Friede, der alles Begreifen übersteigt (S. 476,30-478,2).

468,14 *meister]* Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* V t.20 (IV c.15 1021a11) und Thomas, *Summa theologica* I q.93 a.9. Zum Thema der Einheit und Gleichheit siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

468,18 *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII c.10 n.16, wo Augustinus mit der Wendung *regio dissimilitudinis* (»Bereich der Unähnlichkeit«) seine Ferne zu Gott benennt.

Er greift in diesem Ausdruck eine auf Platon (*Politeia* 273d) zurückgehende Metaphorik auf, die sich dort auf das im »Meer der Ungleichheit« zu versinken drohende »Schiff der Welt« bezieht. Auch Plotin hat diese Metapher, wenn auch in einer anderen Lesart verwendet (vgl. *Enneaden* I 8,13). Sie wird bei Augustinus zur Chiffre, die die Distanz der Kreatur zum Einen, das absolute Identität ist, zum Ausdruck bringt, und gewinnt dadurch im Kontext christlicher Philosophie an Bedeutung. Dem Begriff der *regio dissimilitudinis* sind mit Augustinus die Begriffe *regio similitudinis* und *regio beatitudinis* gegenüberzustellen (vgl. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*). Im Mittelalter verbreitet sich das Bild der *regio dissimilitudinis* als grundsätzliche Form der Kennzeichnung des Kreaturhaften (vgl. die unten nachgewiesene Literatur). Bei Eckhart drückt es die Distanz zu Gott in dreifacher Hinsicht aus: Auf der ontologischen Ebene, insofern das kreaturhafte Sein von der göttlichen Fülle des Seins verschieden ist, auf der erkenntnistheoretischen Ebene, insofern das naturhafte Erkennen vom göttlichen *intellectus* verschieden ist, auf der moralischen Ebene, insofern das Handeln des Menschen vom Wirken aus Gott verschieden ist. Im geistigen Aufstieg zu Gott überwindet der Mensch diese *dissimilitudo*, um Gott gleich – *glîcheit*, *similitudo* – zu werden und schließlich in der Gottesgeburt in Gottes Grund, der Einheit von Identität und Differenz ist, einzugehen (vgl. Lossky, *Théologie négative*, S. 175-197). Eckhart verweist auf den Begriff der *regio dissimilitudinis*, der mit seinem Begriff der »Andersheit« zusammenzusehen ist (vgl. Anm. 124,1-3), in zwei Predigten des *Paradisus anime intelligentis* (*Par. an.*, Pr. 1, S. 7,23, und Pr. 37, S. 85, 29-32), in der Pariser Predigt vom Tag des hl. Augustinus (Bd. II dieser Ausgabe, S. 562,11f.), im *Sermo IX* n.102 und im *Sermo XV/2* n.155 (Bd. II dieser Ausgabe, S. 586,12f.). – Literaturhinweise: Beierwaltes, *Regio beatitudinis*; Châtillon, *Les régions*; Courcelle, *Treize textes*; Gilson, *Regio*; Lossky, *Théologie négative*, S. 175-197; Schmidt, *Regio* (zu Eckhart: S. 85-91); TeSelle, *Regio*.

468,21 *meister*] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.5 a.5 ad 3.

468,24 *meister*] Eckhart hebt mit diesem Verweis auf die »Meister« nochmals die Bedeutung des Augustinuszitats hervor: Wo Ungleichheit ist, muß zwischen die zwei Pole etwas treten, was dazwischen vermittelt. Gerade diese Vermittlung ist jedoch immer entfremdend, da sie die Position der Ungleichheit in der Konstitution eines Mittelbaren festschreibt. Nur wo der Mensch die Mittelbarkeit preisgibt, ist die Einung überhaupt möglich. Ort dieser Preisgabe, das macht der Text deutlich, kann nur die Gottessohnschaft sein.

470,3 *meister*] Im *Sermo XLIX/2* n.509 verweist Eckhart für denselben Gedanken auf Augustinus. Vgl. etwa *De trinitate* VI c.10 n.11 und *De diversis quaestionibus* q.74. Zur Bildtheologie Eckharts siehe S. 186,28-190,27 und Anm.

470,18 *meister*] Vgl. Aristoteles, *De anima* II c.4 (II c.4 415a26-29). Zum Gedanken, daß sich im Gebären die Natur der Trinität analog verhalte, siehe S. 496,5-19 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31.

470,20 *meister*] Das Feuer-Exempel, auf das Eckhart hier zurückgreift, führt er öfter an (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31).

472,12-14 *Augustînus ‹. . .› götlich*] Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos* c.2 n.14. Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 134,24-26; ed. Cadigan, S. 393,5-10).

472,22 *enschel ‹. . .› abe*] Das heißt, daß die Seele sich von allem Zeitlichen, also allem Akzidentellen, allen vermittelnden Vorstellungsbildern freimachen muß (vgl. Anm. 402, 18-404,7).

472,29 *›ecce‹*] Eckhart interpretiert das Wörtchen in vergleichbarer Weise im *Sermo LI* n.517.

472,31 *got ‹. . .› wort*] Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

474,8f. *Walhe ‹. . .› krankheit*] Eckhart will sagen, daß in den romanischen Sprachen das vom lat. *homo* abgeleitete frz. *homme* bzw. ital. *uomo* im Anschluß an die schon bei Aristoteles begegnende Abwertung der Frau nur den Mann bezeichnet (vgl. Anm. 320,27-322,7).

474,9f. *›Homo‹*] In seiner etymologisierenden Deutung

von *homo* bezieht Eckhart das Wort auf lat. *humus* (»Erde«) und stellt so den Bezug her zum Niedrigen, Demütigen, das den Menschen auszeichnen soll (vgl. *In Ioh.* n.95, n.318 und n.527; *Sermo XX* n.206; *Sermo XXII* n.214). Wie die Erde, das Niedrigste, die stärkste Wirkung vom Himmel empfängt, der sie fruchtbar macht, soll der Mensch das Niedrigste werden, um die Wirkung Gottes, des Höchsten, zu empfangen. Die zweite Deutung von *homo* setzt das Wort – wiederum etymologisierend – mit dem lat. *umidum* (*viuchticheit*, »Feuchtigkeit«) in Beziehung und läßt es so zum Ausdruck bringen, daß der Mensch von der Gnade Gottes begossen ist. Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 326,1-17, S. 580,1-5, S. 616,16.

474,20f. *lieht ‹. . .› lieht]* Die Aufstiegsmetaphorik ist hier – wie an vielen anderen Stellen – mit einer Lichtmetaphysik verbunden. Siehe dazu Anm. 12,28. Zur Gnade, die die Voraussetzung des Aufstiegs der Vernunft bildet vgl. S. 462, 22-464,5 und Anm.

474,26-28 *Ich ‹. . .› wesen]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 169,28f.; ed. Cadigan, S. 180,13-15).

474,32-476,7 *Daz ‹. . .› erat]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 127,16-24; ed. Cadigan, S. 120,8-121,5).

474,33 *›erat‹]* Zur Auslegung von *erat* vgl. *In Ioh.* n.8 (Bd. II dieser Ausgabe, S. 494,18-496,7).

476,2-5 *wesen ‹. . .› Güete ‹. . .› wârheit]* Das Sein bezeichnet hier die Gottheit über allen Qualifizierungen (vgl. Anm. 72,16-21).

476,8 *geburt]* Zur Überzeitlichkeit der Geburt siehe Anm. 82,21-86,7 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 442,27-446,27.

476,17-20 *Ein ‹. . .› ist]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 168,30-32; ed. Cadigan, S. 176,9-17, S. 177,2-7).

476,18 *meister]* Vgl. Aristoteles, *Physica* IV t.117 (IV c.12 221a31) sowie die mittelalterlichen Kommentare zur Physik des Aristoteles an der betreffenden Stelle.

476,20-24 *Salomôn ‹. . .› abenemen]* Zur Frage der Zeitlichkeit des Daseins in der Welt und der Aufhebung der Zeit in der Ewigkeit siehe S. 532,27-534,10 und Anm. Die Stelle ist zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 168,23-27; ed. Cadigan, S. 180,8-12).

476,25-28 *Alle ⟨. . .⟩ mê]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 169,25-27; ed. Cadigan, S. 180,8-12).

476,30 *Jêrusalem]* Zur Deutung von »Jerusalem« siehe Anm. 422,30-33.

478,4 *vride]* Siehe S. 88,8-12 und Anm.

PREDIGT 45

Die Predigt ist in sechs Hss. ganz, in dreizehn Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXX, S. 106-109; Jostes, Pr. 70, S. 72 (Text ungedruckt). Nikolaus von Landau hat einige Textstücke in seine Predigt *Sic currite, ut comprehendatis* eingebaut. Auch Marquard von Lindau hat die Predigt gekannt (Steer, *Der Armutsgedanke*, S. 295f.). Das *Lehrsystem* enthält drei Textstücke (siehe Anm. 482,5-9 und 486, 13-17). Eckhart bezieht sich wohl im *Sermo LV/1* n.535 auf die vorliegende Predigt zurück, die gedanklich in die Nähe des ersten Pariser Magisteriums weist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 195f., S. 255; Imbach, *Deus*, S. 165; Libera, *Introduction*, S. 238ff., S. 244; Quint, DW II, S. 358f.; Steer, *Der Armutsgedanke*, S. 295f.; Theisen, *Predigt*, S. 241-243; Vieillard-Baron, *L'instant*, S. 125; Zum Brunn, *Dieu*, S. 101.

Der Schrifttext Matth. 16,17 steht im Evangelium der Feste Petri Stuhlfeier (22. Februar), Petri Kettenfeier (1. August) und der Apostel Peter und Paul (29. Juni). Theisen hält den letzten Termin für wahrscheinlich (*Predigt*, S. 241).

Auch hier folgt der Prediger dem Schema der Homilie, indem er die verschiedenen Teile der Predigt nacheinander auslegt. Den Ausgangspunkt bilden die Namen des Simon Petrus, die im zentralen Teil des Textes gedeutet werden (S. 482,3-486,21). Vorausgeschickt ist dieser Deutung der Namen eine Erläuterung zum Begehren des Menschen nach

Seligkeit: Im Gegensatz zum Begehren nach Lob ist das Begehren nach Seligkeit von allem Eigennutz, von allem Wirken um des Lobes willen abgelöst. Seligkeit besteht einzig darin, das Sein ganz und ungeteilt in Gott zu empfangen, das heißt dort, wo es Gott selbst nimmt (S. 480,8-482,2). Vor diesem Hintergrund legt der Prediger die Deutung der Namen des Petrus dar: *Pêtrus* ist der Schauende, der in der Vernunft den Willen und damit die Liebe und das Begehren übersteigt. Dies setzt voraus, daß der Mensch tot, also der Welt abgestorben ist und alle Mittelbarkeit überwunden hat. *Bar Iôna* ist der Sohn der Gnade: In ihr wird die Seele geläutert und zu Gott hinaufgetragen. *Simôn* bedeutet den Gehorsam, die Abgeschiedenheit der Seele, in der diese fern von aller Kreatur das göttliche Licht und Sein empfängt. Dies setzt das Absterben der Welt, Läuterung in der Gnade, Unmittelbarkeit, Ausrichtung des Innersten auf das Wort Gottes, Unterwerfung unter das göttliche Licht und die Gottesgeburt in der obersten Kraft der Seele voraus. *Cephas* schließlich meint die Vernunft, die sich – im Gegensatz zur Liebe – unmittelbar auf Gott bezieht und das erfaßt, wodurch überhaupt etwas ist. Im letzten Teil der Predigt stellt Eckhart den Bezug zum einleitend dargelegten Begriff der Seligkeit wieder her. Diese ist nur in Gott, also dort, wo Gott über allen Namen *ist* und der Mensch sein Sein aus demselben Grunde wie der Sohn Gottes empfängt (S. 486,22-488,6).

480,9 *meister]* Im *Sermo XXXVIII* n.379 verweist Eckhart dafür auf Augustinus. Vgl. *De trinitate* XIII c.3 n.6.

480,10 *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *Confessiones* X c.37 n.61.

480,12-26 *meister ⟨. . .⟩ verdienet]* Eckhart bezieht sich wohl, wie Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 350,5ff., auf Augustinus. Zu seinem Begriff der Tugend siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

482,2 *sælicheit]* Vgl. Anm. 82,21-86,7.

482,3 *›Pêtre‹]* Zur Auslegung des Namens siehe S. 38,9f. und Anm.

482,4f. *meister ‹. . .› willen]* Zur Diskussion über die Stellung der Vernunft und des Willens in bezug auf die Gotteserkenntnis siehe Anm. 108,35-112,23.

482,5-9 *Wille ‹. . .› minnet]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 117,11-15; ed. Cadigan, S. 101,13-22). Vgl. dazu und zur weiter unten zitierten Stelle (S. 486,13-17) auch die Stelle ed. Greith, S. 156,16-19, die den ganzen Abschnitt S. 482,7-486,16 stark kürzend und umstellend verwertet (vgl. ed. Cadigan, S. 107f.). – Zur Funktion des Begehrens siehe Anm. 418,9-13.

482,12-17 *Wie ‹. . .› niht]* Wie hier faßt Eckhart auch an anderen Stellen seines Werks die *abegescheidenheit* (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14) bzw. die *gelâzenheit* (vgl. Anm. 318,15-24), also die Überwindung der kreaturhaft vermittelten Erfüllung des Daseins des Menschen als »Tod«. Der Begriff des Todes bezieht sich dabei auf die Forderung, sich selbst und allen Dingen abzusterben, um so empfänglich zu werden für die Überbildung in Gott (vgl. S. 570,8f.). Der Mensch muß sich deshalb zur Welt verhalten, als wäre er tot (S. 96,23f.). Nur so vermag er alle Ungleichheit zu überwinden, die ihn in seinem Bezug zur Welt von Gott entfernt (S. 150,1-5). Diese Überwindung der Ungleichheit setzt nicht nur das Absterben der Dinge, sondern auch des eigenen Ich voraus, insofern dieses Gott gegenüber anders ist (S. 334, 30-336,2). Soll die Seele von Gottes Sein und Leben erfüllt werden, muß sie jedes Eigensein und Eigenleben verlieren (S. 680,4f.). Dieses Sterben der Seele kann denn auch, insofern es den Übergang in die göttliche Fülle bedeutet, als »Sterben vor Freude« bezeichnet werden (Bd. II dieser Ausgabe, S. 202,19). Dasselbe Gregoriuszitat – vgl. *Glossa ordinaria* zu Exod. 33,20 und Gregor der Große, *Moralia in Iob* XVIII c.54 n.89 – führt Eckhart in etwas anderer Form auch S. 96,24f. an. Zur Tradition der *mors mystica* siehe Haas, *Sermo*, S. 392-480; Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 477-500; Kobusch, *Freiheit*.

482,17 *Augustînus]* Zu den folgenden Augustinuszitaten vgl. *Soliloquia* II c.1 n.1 und *Confessiones* X c.4 n.5.

482,24f. *meister ‹. . .› meister]* Die beiden Meister zitiert Eckhart auch *In Sap.* n.285. Beim ersten handelt es sich um Demokrit, beim zweiten um Aristoteles, *De anima* II c.7 (II c.7 419a15ff.). Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 44,20-46,30.

484,3 *›Bar Iôna‹]* Zur Deutung des Namens vgl. Hieronymus, *In Matthaeum* III c.16. Die Stelle ist zitiert bei Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII c.9 n.4.

484,5 *schouwunge]* Dieses Wort verwendet Eckhart äußerst selten. Eckhart interessiert sich denn auch kaum für die Gottesschau an sich und stellt diese ganz unter den Blickwinkel der Gottesgeburt (vgl. Anm. 426,16-18).

484,6 *›Simôn‹]* Vgl. Hieronymus, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, ed. de Lagarde, S. 71,4.

484,20-22 *götlich lieht ‹. . .› vinsternisse]* Zur Lichtmetaphysik und zur *vinsternisse* Gottes siehe Anm. 12,28.

484,23-26 *crêatûren ‹. . .› iht]* Die Kreatur ist nur, insofern sie von Gott das Sein erhält. Darin allein ist sie im eigentlichen Sinne (vgl. Anm. 52,16-22).

484,34 *meister]* Vgl. *Sermo XI/2* n.120 und Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X c.7 (X c.7 1177a12ff.).

486,5 *›Cephas‹]* Zur Auslegung des Namens siehe Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII c.9 n.3.

486,5-17 *Vernünfticheit ‹. . .› wesen ist]* Zur hier wiederaufgenommenen Frage nach dem Vorrang von Wille oder Vernunft siehe Anm. 108,35-112,23.

486,21 *mîn vater]* Zu Eckharts Auslegung des Vaterunser siehe Anm. 216,21.

486,27 *ein einic ›ist‹]* Daß Gott eigentlich Sein ist, und alle anderen Begriffe dieses Sein verdecken, hebt Eckhart öfter hervor. Dieses Sein Gottes ist jedoch nicht mit dem Sein der Kreatur zu verwechseln, welches, für sich genommen, nichts ist. Es handelt sich dabei vielmehr um die *puritas essendi*, aus der alles Sein hervorgeht (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 548,27).

PREDIGT 46

Die Predigt ist in drei Hss. und im KT (16ra) ganz, dort als Teil einer angeblichen Taulerpredigt überliefert. Im Anhang wird dieser Textzeuge, der bei der kritischen Textherstellung nicht berücksichtigt ist, separat abgedruckt (S. 691-695). Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XLVII, S. 157-159; Jostes, Pr. 32, S. 28 (Text ungedruckt).

Literaturhinweise: Haubst, *Nikolaus von Kues*, S. 92f.; Orcibal, *Le rôle*, S. 258f.; Preger, *Geschichte*, Bd. 2, S. 145f. (als Predigt Eckharts des Jüngeren); Quint, DW II, S. 377; Theisen, *Predigt*, S. 148-151.

Das Leitzitat Joh. 17,3 steht im alten Dominikanermissale in der Evangelienperikope des Samstags nach dem ersten Passionssonntag und der Vigil vor Christi Himmelfahrt. Vgl. die Pr. 54A, 54B und *In Ioh.* n.673-681.

Auch wenn Eckhart den Predigttext nicht klar den Elementen des Leitverses entsprechend gliedert, bilden diese doch die Grundlage der thematischen Einheiten. In der Exposition der Thematik faßt Eckhart den Spannungsbogen der Predigt zusammen: Um Gott zu erkennen, muß der Mensch mit Christus ein einziger Sohn Gottes werden und so in die ewige Geburt eingehen, in der allein er eins mit Gott sein kann (S. 490,7-19). Die Frage, wie dies möglich sei, beantwortet Eckhart mit dem Verweis darauf, daß Gott in der Inkarnation nicht die menschliche Person, also nicht die Individualität einer Person an sich genommen habe, sondern die menschliche Natur. So wurde die menschliche Natur von Gott überbildet zum göttlichen Bild, das heißt zum Bild des Vaters. Wer also zum *einen* Sohn werden will, muß die Individualität der Person ablegen und sich von jeder Unterschiedenheit lösen. In dieser Reduktion auf die freie ungeteilte menschliche Natur leuchtet Gott unverdeckt in der Seele. Darin geht der Mensch in Gott ein: Er ist in dieser Einheit eins mit dem Sohn Gottes und besitzt alles, was auch der

Vater besitzt (S. 490,20-492,20). Alle Werke, die der Mensch wirkt, sind nur aus diesem Bezug zum Vater heraus lebendig, in dem der Mensch in Einheit mit dem Vater wirkt und in dem ihm Gott zu eigen ist. Nur in diesem Bezug auch ist wahre Gerechtigkeit, insofern sie nicht etwas von Gott Verschiedenes oder Gott Anhaftendes ist, sondern aus seiner Einfalt heraus begriffen wird. Erst dann ist das Wirken des Menschen Wirken der Gerechtigkeit, das heißt, Wirken aus der Einfaltigkeit Gottes und des Menschen (S. 492,21-494,23).

490,11 *sælicheit*] Eckhart bezieht die Gottesschau, in der die Ewige Seligkeit des Menschen besteht, ganz auf die Gottesgeburt, also auf die Inkarnation, durch die der Mensch erlöst ist und in Gott eingeht (vgl. Anm. 82,21-86,7).

490,23f. *menschlîche natûre ‹. . .› sunder bilde*] Daß Gott in Christus die menschliche Natur, nicht jedoch die menschliche – bildhafte und intentionale, d. h. individuell bestimmte – Person angenommen hat, ist ein Kernsatz der Inkarnationslehre Eckharts (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2).

492,1-12 *abescheiden ‹. . .› natûre*] Um eins zu werden mit der Menschnatur, die Gott in Christus angenommen hat, muß der Mensch sich von allem trennen, was an Akzidentellem, das heißt an Individuellem hinzukommt in seiner irdischen Existenz. Der Mensch ist insofern als *zuoval der natûre* zu bezeichnen, als er in seiner personalen individuellen Verwirklichung gefaßt wird. Alles, was damit verbunden ist, also die Bilder und Formen der Selbstwahrnehmung und Selbstverwirklichung, ist akzidentell und mithin etwas, das die substantielle Einheit mit Christus in der Menschnatur verdeckt. Zur Abgeschiedenheit, die von dieser Entfremdung im Akzidentellen befreit, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

492,13 *underscheit*] Alle Unterschiedenheit entsteht durch die Bestimmung von etwas und die damit verbundene Negation, die das Bestimmte als solches gegenüber anderem

charakterisiert. Alles Geschaffene ist als Geschaffenes – im Gegensatz zur Einheit und Ununterschiedenheit Gottes (vgl. Anm. 72,16-21) – deshalb durch seine »Andersheit« charakterisiert (vgl. S. 124,1-3 und Anm.).

492,17 *kraft*] Die Rede ist vom Seelenfunken bzw. Seelengrund (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

492,21-29 *éin sun* ‹. . .› *natûre*] Vgl. S. 84,33-86,5. In der Gottesgeburt lebt und wirkt der Mensch nicht aus seinem kreaturhaft Eigenen, sondern aus Gott, also seinem Ursprung und mithin seinem Ureigenen. Was immer der Mensch, der unmittelbar zu Gott steht, besitzt, besitzt er nicht, insofern er sich selbst besitzend dazu verhält, sondern insofern er es unmittelbar als sein Eigenes von Gott im Einssein mit Gott erhält.

492,33 *werke*] Lebendig sind vor Gott nur diejenigen Werke, die aus dem gemeinsamen Grund heraus, also aus der Gottesgeburt im Menschen heraus gewirkt werden, nicht aber diejenigen Werke, die der Mensch um eines bestimmten Zieles willen wirkt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

494,9 *gerehticheit*] Zum Verhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 232,26-236,12 und Anm.

PREDIGT 47

Die Predigt ist in drei Hss. und im BT (264ra) ganz, in fünf Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Auf einen weiteren Überlieferungsträger, der zwei Textstücke bietet, weist Schmidtke, *Eichstätter Fragmente*, S. 74ff. hin. Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXIII, S. 93-96.

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 249; Quint, DW II, S. 392-393; Theisen, *Predigt*, S. 162-164.

Das Leitzitat Weish. 1,7 steht im Introitus des Pfingstfestes und in der ersten Lesung des Quatembermittwochs in der Pfingstwoche (Theisen, *Predigt*, S. 162). Vgl. *In Sap.* n.11-13.

Im Aufbau der Predigt schließt sich der Prediger dem Leitvers an. Im ersten Teil, der Deutung von *ervüllet*, legt er dar, inwiefern die Kreatur eine Spur göttlicher Natur in sich enthält. Gott ergießt sich auf zweierlei Weise in die Kreatur: einerseits, indem er sie gebiert (im Sohn), andererseits, indem er sie sich verbindet (im Hl. Geist). Alle Kreatur trägt das Zeichen dieser Rückbindung an Gott in sich, und sie wirkt auf das Allerhöchste hin. Wäre sie nicht in der Zeit gefangen, würde sie selbst den Vater hervorbringen wollen. Nur Zeit und Raum treten unterscheidend zwischen Vater und Sohn, zwischen Gott und die Schöpfung. Fiele dieser Unterschied, wäre auch kein Unterschied zwischen Gebärendem und Geborenem (S. 496,5-498,3). Gottes Herrschaft über die Dinge besteht darin, alle Dinge zu besitzen, alles, was er so besitzt, zu geben, und es ohne Erwartung einer Gegengabe zu vergeben. Gott ist *geist*, insofern er sich mit dem Menschen vereint, ihm sein Sein und mithin seine Herrschaft gibt. Nach dem Maß ihrer Lauterkeit vermag die Seele das göttliche Sein zu empfangen und Gott gleich zu werden. Da sie zwischen Zeit und Ewigkeit steht, kann sie sich in der Vernunft über die Zeit erheben. Trotzdem: Auch wenn in dieser Hinsicht nur vom Geist die Rede ist – hebt Eckhart hervor –, darf keine Dualität statuiert werden, denn Seele und Leib sind eine Einheit, ein *ich*, ein Mensch. Weit mehr noch als Seele und Leib bilden aber Geist und Geist, Gott und Mensch eine Einheit, denn Gott gibt sich der Seele ganz, und sie empfängt ihn ganz, so daß das Seinige das Ihrige wird und sie ganz vom Geist Gottes erfüllt ist (S. 498,4-502,22). Der Mensch – schließt Eckhart in einem kurzen Abschnitt – soll die Erde sein, die vom Geist erfüllt wird (S. 502,23-28).

496,5-19 *meister ⟨. . .⟩ werken]* Nach Eckhart ist die Kreatur *vestigium creatoris* (»Spur des Schöpfers«, *In Ioh.* n.361), also *fuozstapfe gotes* (Pfeiffer, Pr. II, S. 11,7f.) und *ein buoch*, in

dem Gott gelesen werden kann (vgl. S. 114,17-19 und die wichtige Stelle S. 568,5-25). *In Ioh.* n.361 formuliert er diesen Gedanken, der auch die Verbindung von Glaube und Vernunft meint, im Anschluß an Boethius, *Utrum pater et filius et spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, ed. Elsässer, S. 32,7of. Vgl. dazu Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q.45 a.7. Das heißt, daß Gott *in allen dingen* ist (S. 338,14), ohne jedoch mit den Dingen in ihrer kreaturhaften Entfaltung eins zu sein. Sein Verhältnis zu den Dingen ist vielmehr durch die Zeitlosigkeit und die Einheit charakterisiert, in der er alle Dinge in sich enthält (S. 338,14-19). In diesem Sinne betont Eckhart, daß Gott sich durch seine Ununterschiedenheit von allen Dingen unterscheidet (Anm. 104,19-24), insofern er alle Dinge in der Einheit in sich hat, die er ist. Gott ist als Einheit Ursache, Sein und Ziel aller Dinge, deren Idee in Gott ist als ihre wesenhafte Verwirklichung. Umgekehrt läßt sich daher auch sagen, daß Gott als Schöpfer (insofern er der Kreatur zeitlos das Sein mitteilt), als Ziel ihrer Verwirklichung (insofern in ihm die vollendete Idee und die Fülle des Seins aller Dinge ist) und als Erlöser (insofern er alle Kreatur im Inkarnationsgeschehen, der Geburt, in sich zurückführt) *in* aller Kreatur gegenwärtig ist. Dies äußert sich darin, daß alle Kreatur ihre Vollendung anstrebt, sich also auf Gott naturhaft zubewegt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 48,22-50,4; vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31). Als Spur Gottes ist die Kreatur Spiegel der trinitarischen Entfaltung der Gottheit. Eckhart betont, daß die Natur in ihrer Weise, zu gebären, also sich fortzupflanzen, vom Wesen Gottes zeuge, das im Gebären bestehe. Er fügt diesem Gedanken, der hier als Entstehen des Baumes aus der Wurzel gefaßt ist (S. 496,9f.), als zweiten Punkt die Verbindung hinzu, die die Kreaturen miteinander eingehen (S. 496,10f.). So erscheint denn die ganze Schöpfung als Analogie des göttlichen trinitarischen Entfaltungsprozesses: Die Natur will immer gebären (vgl. S. 460,25-28, S. 470,18-20), und sie will, wie Eckhart weiter ausführt, den Sohn und den Vater gebären, denn sie will sich selbst als Gebärende gebären. Was sie daran

hindert, darin ganz und eins zu werden, ist allein ihre Zeitlichkeit, das heißt, die zeitliche Form ihrer Verwirklichung, in der sie auf das Mittelbare, Akzidentelle der je eigenen Verwirklichung angewiesen bleibt (S. 496,21-28).

Gleichzeitig spiegelt die Natur das Hervorgehen des Hl. Geistes, insofern sich die Dinge der Natur aufeinander beziehen und sich gegenseitig lieben. Wäre nicht die zeitliche Entfaltung der Natur, würde sie unmittelbar in die Einheit Gottes zurückkehren. In ihrem Hervorgehen aus Gott ist diese Entfaltung der Kreatur jedoch immer auch hierarchisch an ihren Ursprung zurückgebunden. Diese hierarchische Ordnung, die jedem Seienden seinen Platz zuweist (vgl. Anm. 574,33-576,23), können nur der Engel und der Mensch übersteigen, insofern sie vernunfthafte Wesen sind und in ihrem Innersten zu verstehen und zu schauen vermögen, inwiefern Gott göttlich und vernünftig ist (S. 338, 19-28). Im Innersten der Seele können sie die Zeit überwinden und in die Überzeitlichkeit zurückkehren, in der Gott alles schuf und immer schafft (S. 338,26-340,4). Das heißt, daß der Mensch Gott in allen Dingen wahrnehmen muß, doch nicht in der Weise, daß er alle Dinge und Gott besitzt, sondern in der Weise, daß er alle Dinge in Gott besitzt, also Gott allein wahrnimmt, der alle Dinge in sich hat (S. 342, 15-18). Dies gelingt nur in der Gottesgeburt, in der der Mensch gnadenhaft als Sohn Gottes in die Einheit mit dem Vater zurückkehrt und dadurch in allen Dingen Gott, also ihre Einheit mit Gott wahrnimmt (S. 342,20-24). In der Verwirklichung der Forderung, den Dingen zu entschlafen (S. 342,1-9), offenbart sich dem Menschen das Wirken Gottes in ihm. Dies läßt den Menschen zu den Dingen zurückkehren, alle Dinge gleich wahrnehmen und intentionslos lieben (S. 342,25-346,5; vgl. S. 62,27-30). Der in Gott eingegangene Mensch ist durch die Bilder und Vorstellungen denn auch nicht mehr behindert, da er in den Dingen immer Gott sieht: *Aber die ûzerkeit der bilde ensint den geüebeten menschen niht ûzerlich, wan alliu dinc sint den inwendigen menschen ein inwendigiu götlîchiu wîse.* (Bd. II dieser Ausgabe, S. 406,1-3.) Doch setzt

dies voraus, daß die Vernunft auf Gott ausgerichtet ist und sich von der Bindung an die Bilder der Welt befreit. Auch in diesem Zusammenhang stellt Eckhart eine Analogie zwischen Naturordnung und Heilsordnung her: Wie der Himmel die Erde, wie in der Natur das Höchste das Niedrigste befruchtet, befruchtet Gott den Menschen, der am niedrigsten steht und demütig ist (S. 504,2-30). Gott in den Dingen zu erkennen, setzt also immer die Überformung des Menschen durch Gott voraus. Die Dinge zu lieben heißt daher immer, in den Dingen die Gleichheit mit Gott zu lieben, die die Seele darin findet. Dies ist die Ruhe der Dinge (im Gegensatz zum Kampf und der Mühsal) und das Gutsein der Dinge (S. 436,24f., S. 638,14-16, S. 664,31-666,4; *In Exod.* n.135). Doch darf der Mensch im Gutsein der Dinge wiederum nicht die Dinge selbst lieben: Er muß das Gutsein lieben, das den Bezug zu Gott herstellt (S. 666,1-4). In diesem Bezug zu den Dingen, in dem der Mensch in den Dingen Gott liebt, vermag der Mensch Gott in allen Dingen zu finden und ihn bei all seinem Tun zu erfassen (Bd. II dieser Ausgabe, S. 346,16-348,11 und S. 348,25-350,12). Erst so kann er einen überall gegenwärtigen Gott finden (Bd. II dieser Ausgabe, S. 346,16-30). Dann wird dem Menschen alle Kreatur zur Offenbarung (S. 114,17-24), da er sich ihr gegenüber frei verhält und so in der Kreatur Gott erkennt.

496,20 *meister]* Vgl. Averroes, *Metaphysica* XII comm. 18.

496,26 *meister]* Der Meister, auf den sich Eckhart bezieht, ist nicht identifiziert. Vgl. Pfeiffer, Pr. XLIV, S. 150,37ff., und Pr. L, S. 167,37ff. sowie *Sermo XL/3* n.404 und *In Ioh.* n.30.

496,28 *meister]* Dasselbe Hausbauexempel führt Eckhart öfter an. *In Gen. II* n.56 verweist er dafür auf Avicenna, *De anima* V c.1. Er verbindet es hier, um die Zeitlichkeit des Vorgangs hervorzuheben, mit einem zweiten ähnlichen Exempel, das er *In Gen. II* n.56 anführt und dort auf Averroes, *Metaphysica* XII comm. 36 zurückführt.

498,14-20 *meister ⟨. . .⟩ werde]* In der Pr. 58, S. 616,24f. führt Eckhart denselben Gedanken auf Dionysius, *De divinis nominibus* c.5 § 2 zurück. Vgl. auch Anm. 50,1f. zum Gedanken, daß Gott sich der Kreatur mitteilen muß.

498,21 *umbe iht]* Der Mensch, der sich mit Gott einen will, muß alles *sunder warumbe* geben (vgl. Anm. 12,4).

498,27 *sælicheit]* Vgl. Anm. 82,21-86,7 und 108,35-112,23.

498,28 *wesen]* Daß das Höchste, was Gott zukommt, das Sein ist, führt Eckhart verschiedentlich aus, wobei im Auge zu behalten ist, daß dieses Sein nicht mit dem Sein der Kreatur identifiziert werden darf (vgl. Anm. 52,16-22 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 472,15-474,9).

500,12 *meister]* Vgl. Averroes, *Metaphysica* X comm. 7, und Thomas, *Summa theologica* I q.3 a.5 ad 2.

500,16 *meister]* Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.7 § 3. Zur Hierarchie des Oberen und des Niederen siehe Anm. 152,9-23 und 574,33-576,23.

500,21-25 *sêle ‹. . .› êwicheit]* Zur Stellung der Seele zwischen Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 108,35-112,23 und 272, 8-13.

500,26-502,7 *meister ‹. . .› alzemâle]* Die Quelle Eckharts ist nicht bekannt. Zur Einheit von Seele und Leib, die Eckhart hier in den Vordergrund rückt, vgl. Anm. 88,24f.

502,7f. *Augustînus]* Augustinus, *De trinitate* VIII c.7 n.11 und *Enarrationes in psalmos* LXXIV n.9. Vgl. S. 118,11-18 und Anm. 88,24f.

PREDIGT 48

Die Predigt ist in zwei Hss. und im BT (30ova) ganz überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LX, S. 192-194. Die enge inhaltliche Berührung der Predigt mit den Pr. 13, 14, 15 und 22 läßt die Annahme zu, daß die vorliegende Predigt ins Umfeld dieser Predigten gehört, also in Eckharts letzter Lebensphase in Köln gehalten worden ist.

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 252; Kremer, *Das Seelenfünklein*, S. 13f.; Mieth, *Meister Eckhart*, S. 141ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 103; Quint, DW II, S. 411f.

Eckhart behandelt in dieser Predigt keinen Schrifttext und führt an keiner Stelle ein Schriftzitat an. Dies ist auch bei den Pr. 16A und 62 der Fall.

Im Anschluß an die als Meisterzitat deklarierte Sentenz, Gleiches ziehe sich an, Ungleiches stoße sich ab, verfolgt Eckhart den darin ausgesprochenen Gedanken die ganze Predigt hindurch: Paradox scheint der erste Abschnitt zu sein, wenn er als Beispiel dafür gerade Himmel und Erde nimmt, doch geht es dem Prediger darum zu zeigen, wie die Demut des Unteren, der Erde, das Obere bewegt, sich darin zu ergießen. So verhält es sich auch mit Gott und dem Menschen. Gott ergießt sich in jeden Menschen, der sich gelassen hat und demütig geworden ist (S. 504,1-30). Das folgende Beispiel zielt darauf ab, diese Einheit, die sich zwischen den zwei Polen Gott und Mensch konstituiert, als eine Einheit des Vollzugs zu begreifen, hinter dem sich erst der Horizont eines einheitlichen Seins öffnet (S. 504,32-506,22). In diesem Vollzug findet die Geburt statt: Insofern die Seele in ihrem obersten Teil Gott unmittelbar wahrnimmt, nimmt sie ihn in der Form der Geburt auf. Nicht daß dieser oberste Teil der Seele hinsichtlich des Seins höher stünde als die übrigen Seelenkräfte. Nein, es ist einzig der Vollzug, von dem die Rede war, welcher ihn privilegiert. Hat sich der Mensch von allem Zeitlichen und Räumlichen abgekehrt, wird er ganz eins mit dem Funken in der Seele. Dann will der Mensch nichts mehr als Gott selbst: Gott jenseits der trinitarischen Entfaltung, aber auch jenseits des Seins in dem Grunde, dem alles Leben entspringt (S. 506,23-508,28).

504,1 *meister]* Vgl. etwa Thomas, *Summa theologica* I II q.29 a. 1. Zum Gedanken, daß Gleiches sich liebt, Ungleiches sich abstößt, siehe S. 38,15 und Anm. sowie Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

504,5 *meister]* Eckhart wird sich auf die hierarchische Ordnung des Seienden beziehen, in der die Ungleichheit von oben nach unten zunimmt (vgl. Anm. 152,9-239).

504,18-30 *Ze glîcher ‹. . .› hât]* Zum Gedanken, daß Gott

sich in den Menschen ergießen muß, der sich ihm – in der Gelassenheit, siehe S. 318,15-24 und Anm. – öffnet, siehe Anm. 50,1f. Zu den Analogien zwischen der Naturordnung und der Heilsordnung – hier: Himmel/Erde – Gott/Mensch – siehe Anm. 496,5-19.

506,23-508,28 *liehte ⟨. . .⟩ sint]* Eckhart spricht vom Seelengrund bzw. vom Seelenfunken, der nicht erschaffen ist und dessen Wesen im Vollzug der Geburt Gottes besteht. Der Seelengrund ist in dieser Formulierung dem inkarnierten Gottessohn angeglichen. Gleichzeitig überbietet Eckhart die Ebene der Inkarnation: Insofern der Funke eins ist mit Gott, führt er hinter die trinitarische Entfaltung der Gottheit zurück in den Grund, dem alles Sein entspringt (vgl. Anm. 32,26-36,5).

508,21-25 *grunt ⟨. . .⟩ wüeste ⟨. . .⟩ stille]* Die Begriffe fassen metaphorisch die Einheit der unsagbaren Gottheit hinter ihrer trinitarischen Entfaltung (vgl. Anm. 72,16-21).

PREDIGT 49

Die Predigt ist in vier Hss. und im BT (288va) ganz, in fünf Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXIX, S. 288-295. Nach Theisen ist die vorliegende Predigt auf den 23. Februar 1326 zu datieren. Sie ist nach ihm einer Kölner Fastenpredigtreihe zuzurechnen, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden (*Predigt*, S. 121).

Literaturhinweise: Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 199ff.; Hasebrink, *Formen inzitativer Rede*, S. 196-258; Quint, DW II, S. 424-426; Theisen, *Predigt*, S. 83-88.

Das Leitzitat Luk. 11,27f. steht in den Evangelienperikopen des dritten Fastensonntags, der Vigil an Mariä Himmelfahrt, der Oktav des Festes Mariä Geburt und der Marienfeste zwischen Weihnachten und Mariä Lichtmeß. Theisen weist die Predigt dem ersten Termin zu (*Predigt*, S. 83f.).

Die außerordentlich umfangreiche Predigt besteht aus einer Vorrede (S. 510,9-514,12) und drei Hauptteilen, auf deren Gliederung der Prediger selbst explizit eingeht (S. 514, 13-21). Diese schließen je an einen Vers des Lukas-, Johannes- und Matthäusevangeliums an. In seiner ausführlichen Vorrede kommt Eckhart zuerst auf das Hören des Gotteswortes zu sprechen. Das Wort Gottes, das der Mensch hört, spricht die Inkarnation aus, in der Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Soll der Mensch das Gotteswort hören, setzt dies die Abtötung des Fleisches und alles Vergänglichen voraus, daneben die Erhebung in der Liebe zu Gott, die Nächstenliebe und die Freigebigkeit im Materiellen und im Geistigen. Diese Freigebigkeit äußert sich darin, daß der Mensch nichts mehr sucht, wenn er gibt, weder Lohn noch Ehre, sondern allein zum Lob Gottes gibt und frei dasteht im Geben. Derjenige, dem dies gelingt, hört das Wort Gottes. Er ist dann in noch größerer Ehre zu halten als die Gottesmutter, denn auf ihn bezieht sich das eingangs zitierte Herrenwort, das den Menschen höher schätzt, der Gottes Wort hört, als die Mutter, die Gott geboren hat.

Im ersten Hauptteil, der auf diese einleitenden Bemerkungen folgt, geht Eckhart wiederum vom Herrenwort des Leitzitats aus: Der Vater selbst, führt der Prediger aus, hört nichts als dieses Wort und gebiert nichts als dieses Wort. Im Wort gebiert der Vater sich selbst, alle Dinge und seine ganze Gottheit. Er spricht darin seine ewige Natur aus in der Person seines Sohnes. Er muß dies tun, denn es entspricht seiner Natur, es zu tun. Im selben Wort spricht er auch den Menschen aus, und wir sind alle in diesem Sprechen Gottes Sohn, in dem er sich offenbart. Er gibt darin dem Menschen sein Leben, sein Sein und seine Gottheit zu erkennen; er teilt sich darin dem Menschen mit und gibt ihm die Macht, mit Gott selbst alle Dinge zu gebären. Denn wo der Mensch in seinem Innern auf das Wort hört, offenbart sich der Vater im Innern und kennt keinen Unterschied mehr zwischen sich und dem Menschen (S. 514,22-518,19).

Der zweite Hauptteil der Predigt, der auf das Johannes-

evangelium zurückgreift, vertieft das Verständnis des Einwohnens Gottes im Menschen und stellt die Frage nach der Fruchtbarkeit Christi und des Menschen: Das Weizenkorn ist zu beziehen auf die Seele des Menschen, die in die Erde der Menschheit Christi fallen soll, um darin fruchtbar zu werden und mit Christi Seele aufzusteigen. Fruchtbar ist die Seele Christi – nimmt man sie jetzt als Weizenkorn –, insofern sie trotz aller leiblichen Pein in der Anschauung Gottes zu bleiben vermag, ohne vom Schmerz berührt zu werden. Betrübt war die Seele Christi nur, insofern sie dem Leib das Leben gab und der Leib sterben mußte. Das Verderben des Weizenkorns in der Erde, das Verderben der Seele im Leib ist so zu verstehen, daß sie einerseits mit dem Leib nichts mehr zu tun hat und diesen hinter sich läßt, andererseits aber im Leben mit dem Leib nie Ruhe finden kann, sondern immer von Kummer und Betrübnis geplagt wird. Die Frucht des Verderbens des Weizenkorns ist die Anschauung des Vaters und seine Ehre. Dies alles, fährt der Prediger fort, ist auch auf den Menschen zu beziehen: Er muß seine Seele in den Acker der Menschheit Christi werfen, damit sie dort verdirbt und Frucht bringt. Sie muß leiblich und geistig verderben, leiblich in der leidenden Nachfolge Christi, geistig im geduldigen Verzicht auf den Eigenwillen. Dann trägt der Mensch dieselbe Frucht wie Christus (S. 518,20-526,21). Im dritten Teil der Predigt geht Eckhart schließlich auf die Voraussetzung dieser Einheit von Mensch und Christus ein: Mit dem Wort Christi, das die Demut des Johannes hervorhebt, ist die Demut als höchste Tugend charakterisiert. Trotzdem ist Johannes nicht das letzte Maß der Nachfolge, denn demütiger noch als er ist Christus und jeder Mensch, der demütig ist und nichts als die Gnade erwartet (S. 526,22-530,12). Mit dieser letzten Feststellung ist der Kreis zur Hauptthematik geschlossen: In der Stille der Demut kann das Wort Gottes gehört werden.

510,19 *wort ⟨. . .⟩ hæret]* Zum Hören des Gottesworts und zur Worttheologie Eckharts, von der in der vorliegenden

Predigt die Rede ist, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512, 7. Zu den Ausführungen über die Empfängnis Mariä siehe auch Pr. 22, S. 254,14-22.

510,20f. *Kristum ‹. . .› menscheit]* Zur Inkarnationslehre Eckharts vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

510,25 *Grêgôrius]* Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* I hom. 18 n.1.

512,6 *liute]* Zur Kritik Eckharts an bestimmten Lebensformen siehe Anm. 140,14-27. Wie Eckhart weiter ausführt, müssen die guten Werke von aller Intention, von allem ›Warum‹ befreit sein, um wirklich gut zu sein. Nur wenn der Mensch in seinen Werken frei ist wie Christus, sind die Werke gut (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22).

514,23-518,19 *Der vater ‹. . .› liehte]* Eckhart legt hier gewissermaßen eine Zusammenfassung seines ganzen Denkens vor: Zur Worttheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7; zum Gedanken, daß Gott sich mitteilen muß, S. 50,1f. und Anm.; zur Lehre von der Gottesgeburt im Menschen S. 82,21-86,7 und Anm.; zur Metaphysik des Lichts Anm. 12,28.

518,30 *menscheit]* Zur Annahme der Menschnatur durch Christus vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

522,2 *vernünftic aneschouwen]* Zur vernunfthaften Schau der Gottheit, auf die Eckhart S. 522,20-22 nochmals zurückkommt, siehe Anm. 108,35-112,23. Eckhart spricht gewöhnlich nicht von der Schau Gottes, sondern von der Gottesgeburt (vgl. Anm. 82,21-86,7).

524,23 *enpfâhen]* Zum Begriff des Leidens und des bedingungslosen Empfangens vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

526,11 *innerlîcher armuot]* Eckhart zielt damit auf seinen Begriff der geistigen Armut, in der der Mensch *ledic* dasteht und keinen Eigenwillen mehr besitzt. Vgl. dazu vor allem die Pr. 52 und dort die einschlägigen Anmerkungen (insbesondere Anm. 550,11) sowie, zum Verzicht auf den Eigenwillen, S. 552,27-554,16 und Anm.

528,5-530,12 *tugende ‹. . .› enwas]* Zusammenfassung des

Abschnitts: Die verschiedenen Tugenden des Menschen besitzen in Gott ein geeintes Wesen. Will der Mensch tugendhaft sein, muß er mit diesem Wesen eins werden, um aus dem Wesen der Tugend – dem Sein der Tugend – nicht mehr einzelnes je einer Tugend entsprechend, sondern alles tugendhaft zu wirken. Die Voraussetzung solcher Tugendhaftigkeit, die die Heiligen in je bestimmter Weise – *nâch mâze* – gelebt haben (ebenso S. 608,2-6; ähnlich S. 640,12f.), ist die Demut. Nicht die Heiligen – also nicht die Vorbilder des maßvollen Lebens – sind jedoch das exemplarische Maß dieser Demut, sondern Christus, dessen Demut des Menschen Ziel sein soll. Die darin geforderte Nachfolge Christi setzt voraus, daß der Mensch sich in seinem Streben nicht auf sich selbst stützt, sondern auf die Gnade, die die Demut der Natur auf die Demut des Geistes hin überbietet und den Menschen in Gott eingehen läßt. Zum Begriff der Tugend siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24. – Die Formulierung, die den Abschnitt beschließt, bezeichnet das urbildhafte Sein des Menschen in Gott (vgl. Anm. 24,13 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

PREDIGT 50

Die Predigt ist in nur einer Hs. überliefert. Der vorliegende Text folgt, abgesehen von einigen konjunkturalen Änderungen und der modernen Interpunktion, dieser Hs. Vgl. Pfeiffer, Pr. XCV, S. 307-309.

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 452f.; Theisen, *Predigt*, S. 88f.

Das Leitzitat Ephes. 5,8 steht in der Epistel des dritten Fastensonntags. Vgl. die Pr. 49.

Wohl im Anschluß an den dem Leitvers entnommenen Begriff der *finsternisse* legt Eckhart im ersten größeren Abschnitt dar, daß die Propheten verstummten, als sie die in Gott geschaute Wahrheit mitteilen sollten, da sie sie nicht in

sich abzubilden und ins Kreaturhafte zu übersetzen vermochten (S. 532,5-25). Im zentralen Hauptteil der Predigt formuliert Eckhart diesen Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits im Anschluß an das *etwenne* und das *nv* des Leitverses als Gegensatz zwischen dem Einst und dem Jetzt, zwischen der Zeit und der Ewigkeit. Es ist das Zeitliche, das den Menschen – wie die genannten Propheten – behindert, denn die Seele ist an sich über der Zeit geschaffen. Sie entspringt unmittelbar der trinitarischen Entfaltung Gottes, der die Seele als Bild der Gottheit entfließt und in die sie zurückkehrt. Nur wo der Mensch die Dinge in ihrem Ursprung erkennt, wo er ins Jetzt seiner Geburt als Sohn Gottes zurückkehrt, restituiert sich dieser ursprüngliche trinitarische Bildbezug (S. 532,26-534,28). Abschließend geht der Prediger der Frage nach, wie dieses Bild der Seele eingeprägt sei: Die Prägung des Bildes ist kein einmaliges Wirken Gottes, das der Zeit unterworfen ist, sondern ein Wirken, das in einem ›Nu‹ vollbracht ist und in dem alles Werden und alles Neusein aufgehoben ist im göttlichen Sein. Insofern ist auch die Seele in ihrem Innersten dem zeitlichen Werden und der zeitlichen Erneuerung enthoben in einem überzeitlichen ›Nu‹ (S. 534,29-536,15).

532,10 *verstvmeten]* Wie der Prediger weiter ausführt, sind Sprache, Begriffe und Vorstellungen der Gottheit nicht angemessen. Aus diesem Grunde verstummten die Propheten. Vgl. Anm. 72,16-21, zum Schweigen Anm. 386,17-29.

534,5 *meister]* Der genannte Meister, der die Überzeitlichkeit des Himmels lehrt, ist Augustinus, *Confessiones* XII c.9 n.9 (ebenso S. 380,27f.). Für die Vorstellung der Unvergänglichkeit des Himmels bezieht sich Eckhart auch auf Aristoteles (vgl. S. 42,28 und Anm.). Zu den Begriffen Zeit und Ewigkeit siehe Anm. 406,31-408,26.

534,8 *sele]* Nach Eckhart steht die Seele zwischen Ewigkeit und Zeit: In ihrem Höchsten ist sie über der Zeit, in ihrem Niedersten ist sie zeitlich (vgl. Anm. 272,8-13 und 108, 35-112,23).

534,11-15 *gebvrt ⟨. . .⟩ bilde]* Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

534,22 *in irre sache]* Wahre Erkenntnis der Dinge heißt, sie insofern erkennen, als sie in Gott – als *ratio*, *logos*, Idee – präexistieren (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12).

534,25 *gegenwertig nv̊]* Die Geburt aus dem Vater geschieht in der Zeitlosigkeit, die Gott eignet, mithin im immer gegenwärtigen ›Nu‹ (siehe Anm. 406,31-408,26).

534,29-536,15 *Es wart ⟨. . .⟩ vernuwen]* Eckhart geht es bei der Diskussion der schwerlich genau zu identifizierenden Meinungen – gegen die sich bereits Petrus Lombardus, *Sententiae* I d.3 c.2 n.39 im Anschluß an Augustinus, und Thomas, *Sententiae* II d.39 q.1 a.1 wenden – eindeutig darum, das Bildsein der Seele von jedem zeitlichen Aspekt fernzuhalten: Das Wirken Gottes, das das Bild in einem überzeitlichen, ewig gegenwärtigen ›Nu‹ bewirkt, wirkt kein Bild, das vergehen kann, auch kein Bild, das in der Art eines Gedankens ins Bewußtsein eingeprägt wäre, sondern einen jeder Veränderung enthobenen Eindruck, in dem alles in einem gegenwärtigen ›Nu‹ aufgehoben ist. So ist denn auch die *kleinlichkeit*, die sowohl den Seelenfunken wie den Grund der Gottheit bezeichnet, das Gott und den Menschen unmittelbar verbindende Glied. Daß Eckhart hier das *vernuwen* abwertend beurteilt, ist irritierend, da er es sonst oft als Charakteristikum des Ewigen, immer Gegenwärtigen verwendet (vgl. Anm. 406,31-408,26), doch bezieht er sich hier auf das Neuwerden und das Altwerden der Kreatur. Weshalb Eckhart S. 536,8 plötzlich von einem fünften Meister spricht, ist unerklärlich. Handelt es sich um einen Fehler in der Überlieferung oder vielleicht in der Tat um einen fünften Teilnehmer innerhalb einer Diskussion des Problems? – Zur Bildtheologie Eckharts siehe Anm. 186,28-190,27, zum Hausbauexempel S. 496,28-498,3 und Anm.

PREDIGT 51

Die Predigt ist nur im BT (248vb) überliefert. Auch Daniel Czepko, der ein Stück (S. 544,28-546,2) in seine *Consolatio* übernimmt (ed. Milch, Bd. 1, S. 46), dürfte die Stelle aus dem BT gekannt haben. Der vorliegende Text folgt der Orthographie des Drucks, ist jedoch modern interpungiert. Die Predigt wird sich mit dem Rückverweis S. 548,13-16 auf die Pr. 22 (S. 264,22-26) zurückbeziehen (vgl. die Komm. zu Pr. 11 und 22). Theisen datiert die Predigt auf den 26. Februar 1326.

Literaturhinweise: Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 107; Quint, DW II, S. 462-463; Theisen, *Predigt*, S. 91-94; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 65.

Die Leitzitate Matth. 15,4 und 2 Mos. 20,12.17.18f.24.21 stehen in der Epistel und im Evangelium des Mittwochs nach dem dritten Fastensonntag.

Nach einer Vorrede, in der Eckhart sich im Anschluß an Gregor den Großen und an Augustinus über die Deutung der Hl. Schrift ausläßt, legt er in einzelnen Schritten einen Teil der zitierten Leitverse aus. Das eingangs angeführte Gregorzitat scheint von Eckhart dahingehend gedeutet zu werden, daß alle Formen des Schriftverständnisses dasjenige nicht selbständig zu treffen vermögen, was hinter der Schrift als verborgener Sinn gegenwärtig ist (S. 538,16-540,16). Der Prediger zeigt denn auch die Berechtigung dieses Vorbehalts anhand der Auslegung der Leitverse: Der Weg führt von der wörtlichen (»Vater und Mutter«) zur geistigen Bedeutung (»Gottvater«) und schließlich zur Frage, wer den Vater ehre. Diese Frage erlaubt es, das Konzept der Gottesgeburt in der Seele einzuführen, also auf den verborgenen Sinn der Schrift zu sprechen zu kommen. Nur der Sohn ehrt den Vater, denn nur er ist die Gleichheit mit dem Vater in seiner Geburt aus dem Vater. Darin vergegenwärtigt sich der Vater vollkommen. Doch auch die Natur sucht nichts anderes als die in

diesem Bild gestiftete Gleichheit. In Gott sind denn auch alle Dinge in ununterschiedener Weise gegenwärtig, das heißt in der Einheit, wo alles ein einheitliches Sein besitzt. Die Seele gelangt nur dahin, wenn sie alle gleichnishafte Erkenntnis zerbricht, ins Eine vordringt und in allen Dingen Gott im Auge hat. Denn alle Dinge drängen auf ihre Erfüllung, ihre Aufhebung im Nächsthöheren und schließlich im Einen des gemeinsamen Ursprungs. Tritt dies selbst im Wirken der Natur zutage, um wieviel stärker ist dann diese Überformung in der Eucharistie faßbar? Sie zeigt beispielhaft, daß Gott in allem gegenwärtig ist (S. 540,17-546,29). Im Schlußabschnitt, der die Unfähigkeit, Gott zu hören, dem göttlichen Licht gegenüberstellt, wird der Gedanke der Präsenz Gottes nochmals hervorgehoben. Der Prediger führt den Zuhörer über jedes einfache und litterale Schriftverständnis hinaus, wenn er hervorhebt, der Mensch finde in der *fynsternuß*, also im Verborgenen das Licht Gottes. Dieses Licht, das Gott dem Menschen geben muß, kann nicht begehrend gefaßt werden: Es bleibt unerkannt und unsichtbar, ist also jeder beschreibenden Bestimmung entzogen (S. 546,30-548,20).

538,16-540,16 *Gregorius ⟨. . .⟩ nitt sey]* Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob*, epistula c.4 und Albertus Magnus, *Summa theologiae* I 1 q.5 m.1. Zum Schriftverständnis bzw. zur Hermeneutik Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27.

538,20 *Augustin]* Vgl. Ambrosius, *Epistulae* II n.3 und Gregor der Große, *Homiliae in Hiezechihelem* I hom. 6 n.13.

538,29 *meyster]* Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* II c.5 n.9, auf den Eckhart im *Sermo XXIV/1* n.227 und *In Gen. II* n.2 verweist.

540,5 *Augustin]* Vgl. Augustinus, *Confessiones* XII c.14 n.17 und VI c.5 n.8 sowie Gregor der Große, *Moralia in Iob* XX c.1 n.1.

540,24 *frauw]* Siehe S. 548,5 und Anm.

542, 4f. *lust ⟨. . .⟩ geberenn]* Zur Lust des Vaters an der

Geburt seines Sohnes, der sein vollkommenes Bild ist, siehe Anm. 82,21-86,7.

542,8 *meister*] Eckhart bezieht sich auf die aristotelische Theorie der Erkenntnis. Demnach setzt alle natürliche Erkenntnis die Existenz vermittelnder Vorstellungsbilder (*phantasma*) voraus (vgl. S. 176,6-178,31 und Anm. 402,18-404,7). Zur Bildtheologie Eckharts siehe Anm. 186,28-190,27.

542,13-31 *lere an der natur* ‹. . .› *gelichnusse*] Eckhart greift öfter auf Analogien aus dem Naturbereich zurück, um Kerngehalte seines Denkens zu erläutern. Es sind dies jedoch nicht einfach Beispiele, da an den Naturprozessen selbst real zu erkennen ist, wie alles auf Gott hinstrebt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31).

542,21-544,20 *einigen ein* ‹. . .› *›ein‹*] Zum *einic ein*, das alle Dinge als Eins in sich birgt und über aller Begrifflichkeit und über allem bildhaften Vergleich steht, siehe Anm. 72,16-21. Eckhart führt den Gedanken weiter aus, wenn er betont, daß alle naturhafte Erkenntnis, die sich auf die Bilder der Dinge – also auf ihre Repräsentation im Geist – bezieht, die Dinge nur in ihrer Unterschiedenheit, nicht aber in ihrer Einheit im Grund ihres Seins zu erkennen vermag. Nur wo die Seele sich Gott als sein Sohn eint, gelangt sie über die *gleychnuß* hinaus in diesen Grund, wo sie auch die Dinge in ihrer ideellen Einheit mit dem und im Ursprung – jenseits der funktionalen Erkenntnis mittels der Sinne, der Vorstellung und der Begriffe – zu erkennen vermag (vgl. S. 464,21-466,10 und Anm.).

542,33f. *ich* ‹. . .› *gleich*] Eckhart bezieht sich auf den Gedanken, daß nur Gleiches Gleiches zu erkennen vermöge. Vgl. Aristoteles, *De anima* I c.2 (I c.2 404b17) sowie S. 38,15f. und Anm.

544,28-546,15 *Diß* ‹. . .› *lautterkeyt*] Zum Streben der ganzen Natur nach der Lauterkeit in Gott siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31; zum Verhältnis der übrigen Metalle zum Gold vgl. S. 608,26-610,6 und Anm. – Daniel Czepko zitiert in seiner *Consolatio ad Baronissam Cziganeam* (ed. Milch, S. 46) die vorliegende Stelle bis S. 546,2.

548,1 *liecht*] Zur Metaphysik des Lichts bei Meister Eckhart siehe Anm. 12,28.

548,4 *er müß*] Daß Gott sich dem Menschen geben muß, der sich ihm öffnet, ist ein Kernsatz Eckharts, der in Anm. 50, 1f. erläutert wird.

548,5 *fraw*] Eckhart bezieht sich, wie wohl auch S. 540, 24, auf die Mutter der Makkabäischen Brüder (vgl. 2 Makkab. 7,22ff.).

548,13 *nitt ‹. . .› begeren*] Die Einheit mit Gott kann nur erlangen, wer sich seines Eigenwillens und aller Intention entschlägt (vgl. S. 552,27-554,16 und Anm.).

548,13-16 *Ich ‹. . .› bekant*] Der Rückverweis bezieht sich wohl auf die Pr. 22, S. 264,22-26. Zur Finsternis der Gottheit und des überhellen göttlichen Lichts siehe Anm. 12,28.

PREDIGT 52

Die Predigt ist in zwölf Hss. und im BT (306va) ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Ein weiteres Fragment des Einleitungsteils hat Kurras, *Ein Eckhart-Fragment*, S. 217 nachgewiesen. Vgl. Pfeiffer, Pr. LXXXVII, S. 280-284. Im Anhang (S. 695-706) sind eine lat. Übersetzung der Predigt (Hs. Koblenz, Staatsarchiv Abt. 701 Nr. 149) und die wohl später hinzugefügten und nicht von Eckharts Hand stammenden Einleitungsabschnitte der Hss. Göttingen (Niedersächsische Staatsbibliothek, Theol. 292), Straßburg (Bibliothèque Nationale, germ. 2795), Braunau (Langersche Bibliothek, 467), Stuttgart (Würtembergische Landesbibliothek, theol. et philos. 2° 155) und Brüssel (Bibliothèque Royale, 15131) abgedruckt. Diese verdienen insofern Beachtung, als sie in ihrem dialogischen Aufbau eine ähnliche Struktur wie die Eckhartlegenden aufweisen. Ruusbroec (siehe Anm. 552,27-554,16), Jan van Leeuwen und das *Buch von geistlicher Armut* (siehe Anm. 550,27-29) beziehen sich kritisch auf die vorliegende Predigt (vgl. Dolch, *Die Verbreitung*; Epinay-Burgard, *La critique*; Kok, *Jan van Leeuwen*;

Lücker, *Meister Eckhart*). Ihren Einfluß auf Marquard von Lindau, *De paupertate*, den Steer (*Der Armutsgedanke*, S. 298f.) postuliert, weist Maren (*Zitate*, S. 80ff.) zurück. Dennoch ist mit Steer daran festzuhalten. Pelgrim Pullen (vgl. Ampe, *Een XVII-eeuwsch Verzamelhandschrift*, S. 229,18ff., S. 230,3ff. und S. 230,24ff.) und Valentin Weigel (siehe Anm. 550,27-29) haben den Text wohl aus dem BT gekannt. Ruh, *Meister Eckhart*, S. 158f., liest die hsl. Armut-Notiz im *Proc. Col. II* (vgl. ed. Théry, S. 266, Anm. a), die vielleicht von der Hand Eckharts stammt (vgl. Colledge, *A Meister Eckhart Autograph*), als »Skizze« der vorliegenden Predigt, die nach ihm als eine der letzten anzusehen und vielleicht auf den Frühling 1327 zu datieren ist.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 196; Epinay-Burgard, *La critique*; Kern, *Der »Arme«*, S. 1-14; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 189ff.; Libera, *Introduction*, S. 246-250, S. 263; Lücker, *Meister Eckhart*, S. 53 (zur Auseinandersetzung Ruusbroecs mit der Predigt); Maren, *Zitate*, S. 80ff.; Mieth, *Meister Eckhart*, S. 146ff.; Mojsisch, *Meister Eckhart*, S. 119f., S. 123f.; Mojsisch, *Eckharts Kritik*, S. 58; Quint, DW II, S. 484-485; Ruh, *Meister Eckhart*, S. 158-165, S. 189; Steer, *Der Armutsgedanke*; Theisen, *Predigt*, S. 263-266; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 180f., S. 213ff.

Das Leitzitat Matth. 5,3 steht in der Evangeliumsperikope der folgenden Heiligenfeste: Primus und Felicianus (9. Juni), Abdon und Sennen (30. Juli), Cosmas und Damian (27. September), Allerheiligen (1. November). Theisen (*Predigt*, S. 263) und Quint (DW II, S. 507) halten den letzten Termin für wahrscheinlich.

Die ganze Predigt gilt dem Thema der Armut des Geistes, deren Lobpreis im Matthäuszitat Eckhart der grundlosen Weisheit Gottes in den Mund legt, die alle Weisheit der Kreatur übertrifft. Der Prediger unterscheidet zuerst die äußere von der inneren Armut, ohne im weiteren näher auf die äußere Armut einzugehen (S. 550,11-18). Im Hauptteil der Predigt spricht er nur über die innere Armut. Ein armer

Mensch ist nicht nur, wer an allen Dingen außer Gott kein Genüge findet, sondern derjenige, der nichts will, nichts weiß und nichts hat. Diese drei Punkte sollen die Grundlage der nun folgenden Ausführungen bilden. Derjenige, der nichts will, ist nicht identisch mit dem, der sich an allerlei Bußübungen und Werke klammert, durch die er Seligkeit erlangen will. Die gute Absicht in den Werken, selbst der Wille, Gottes Willen zu erfüllen, sind nicht wahre Armut, sondern allein die Befreiung des Menschen von seinem geschaffenen Willen. Nur der Mensch ist arm, der nichts will und nichts begehrt und so dorthin zurückkehrt, wo er noch nicht war. In diesem ursprünglichen Sein und Erkennen seiner selbst waren Mensch und Gott nicht getrennt. Dies geschah erst, als die Kreatur in ihrem Willensentschluß aus Gott ausging und ihn sich dadurch als Gott gegenüberstellte. »Gott« als »Gott« erschien erst in dieser Trennung: So muß denn auch die Trennung überwunden werden, indem der Mensch auf seinen Willen verzichtet und in die Einheit zurückkehrt (S. 552,3-554,31). Der Mensch muß nicht einfach sich, die Wahrheit und Gott ablegen, sondern darüber hinaus alles Wissen darum hinter sich lassen. Er darf also nicht wissen, daß Gott in ihm lebt, und er darf Gott in sich nicht erkennen, damit er im Verzicht allen Wissens dahin gelangt, wo er war, als er noch nicht war. Dann wirkt allein Gott in ihm. Die Seligkeit dieses Wirkens liegt nicht im Erkennen oder in der Liebe, sondern in diesem *Etwas* in der Seele, als das Gott gegenwärtig ist im Menschen. Darin ist Gott weder Erkennen noch Sein, sondern unbestimmbare Freiheit von allen Dingen. Nur die Seele, die alles Wissen hinter sich läßt, kann mit ihm darin eins werden (S. 554,32-558,3). Nochmals hebt Eckhart hervor, daß es ihm in der vorliegenden Predigt nicht um die materielle Armut geht: Nach der Rekapitulation der ersten zwei Aspekte der Armut bestimmt er die Armut hinsichtlich des Habens als Verzicht auf alle äußeren und inneren Dinge und Werke. Nur dort, wo der Mensch vollständig frei ist, kann Gott in ihm wirken. In dieser absoluten Armut erlangt der Mensch das Sein wieder, das er vor der

Trennung von Gott besaß: Die Gnade ermöglicht diese Rückkehr, denn sie bewirkt im Menschen die Überwindung des Zufälligen und hebt so die Bindung der Verwirklichung des Daseins ans zeitliche Werden auf. Die Armut geht selbst darüber noch hinaus: Sie befreit von aller Unterschiedenheit, insofern sie den Menschen des Ortes beraubt, der in ihm als Wirkort Gottes definiert ist. Nur dann nämlich, wenn Gott über aller Bestimmung, über allem Sein und über aller Unterschiedenheit gefaßt wird, gelangt der Mensch in die Ursache seiner selbst und überwindet darin die Zeit. In dieser Rückkehr in seinen Grund wird der Mensch Ursache und Geburtsort seiner selbst und aller Dinge (S. 558,3-562,2). In diesem Durchbruch in der Armut hebt sich aller Unterschied zwischen Gott und Mensch auf, denn darin ist der Mensch eins mit Gott, bevor dieser in die Kreatur ausfloß (S. 562, 3-22). Der Text schließt mit der Bemerkung, das Verständnis der Rede finde sich nur ein, wo die Erfahrung der Wahrheit ihr vorausgehe.

550,4 *sælicheit ‹. . .› wîsheit]* Seligkeit ist auf den Vater, Weisheit auf den Sohn Gottes zu beziehen (vgl. S. 432,28-33 und Anm. sowie Anm. 20,11).

550,7 *swîgen]* Zum Verstummen aller Kreatur vor dem Wort Gottes siehe Anm. 386,17-29.

550,11 *zweier hande armuot]* Nicht die äußere, sondern die innere Armut steht im Zentrum der Ausführungen Eckharts: Er lobt wohl die äußere Armut als Element der Nachfolge Christi, doch liegt nach ihm nicht darin die entscheidende Bedeutung der evangelischen Armutsforderung. Arm im Sinne des Evangeliums ist, wer nichts will, wer nichts weiß und nichts hat – oder: wer nicht will, nicht weiß und nicht hat. Das heißt, daß der arme Mensch seinen Eigenwillen ganz überwinden muß und auch nicht den Willen Gottes wollen darf. Er muß vielmehr ganz des geschaffenen Willens ledig werden und nichts mehr wollen. Diese Armut des Willens zielt darauf, daß der Mensch in Gott eingeht und sich darin wieder findet in der absoluten Einheit mit Gott (S. 552,

3-554,31). Damit dies gelingen kann, muß der Mensch auch seines ganzen Wissens verlustig gehen und alle Kategorien überwinden, in denen er sich selbst und Gott wahrnimmt (S. 554,32-558,3). Ebenso darf der arme Mensch nichts haben: Dies ist jedoch nach Eckhart nicht in der Weise zu verstehen, daß der Mensch materiell einfach nichts hat, sondern in der Weise, daß er innerlich frei wird von den Dingen, seinen Selbstbezug zu den Dingen also in der Überwindung des Eigenwillens und des Eigenwissens überwindet. Gelingt dies, wird der Mensch zur Stätte, in der Gott frei zu wirken vermag und schließlich den Menschen ganz in sich aufnimmt (S. 558,4-562,22).

Im Zentrum des Armutsbegriffs Eckharts steht also nicht die äußere Armut des Menschen, auch nicht der Begriff der Armut als *instrumentum perfectionis* (»Mittel der Vervollkommnung«) des Menschen: Armut darf in keinem Fall als Mittel bzw. als Werk des Menschen betrachtet werden, durch das er sich sein Heil verdient. Entscheidend ist vielmehr die Haltung des Menschen, der der Begriff der Armut Ausdruck verleiht: Armut meint Loslösung von allem, wodurch sich der Mensch kreaturhaft in seinem irdischen Dasein konstituiert. Sie zielt daher – wie der Begriff der Gelassenheit (vgl. Anm. 318,15-24) und der »Abgeschiedenheit« (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14) – auf das Leerwerden des Menschen in der von Eckhart permanent geltend gemachten Hinsicht: Der Mensch muß frei werden vom Eigenwillen, also von seiner Intentionalität, und von den Vorstellungsbildern und -formen, also von den repräsentierenden Erkenntnisweisen des Kreaturhaften, um so für Gott empfänglich zu werden (vgl. Anm. 402,18-404,7). In diesem Sinne setzt Armut immer Demut voraus. Ist der Mensch demütig und vernichtet er sich selbst in der Demut, wird er arm. Er verliert so jeden Selbstbezug zu den Dingen, durch den er sich seines Heils versichern könnte, und stellt dieses ganz dem Wirken Gottes anheim. Ist dies der Fall, besitzt er – als Armer – alle Dinge, da er sie unmittelbar in ihrem göttlichen Ursprung wahrnimmt. Ein Armer muß daher nicht im ma-

teriellen Sinne arm sein, sondern alles Gott anheimstellen und in diesem Selbstverzicht fähig werden, zu Gott aufzusteigen (S. 526,10-16; Bd. II dieser Ausgabe, S. 618,6-620, 11). Die Armut bildet so den Endpunkt des Läuterungsprozesses, der ontologisch (in bezug auf das Sein), ethisch (in bezug auf das Handeln) und erkenntnistheoretisch (in bezug auf das Erkennen) jeden Selbstverfügungs- bzw. Selbstermächtigungsanspruch des Menschen aufhebt. Die Armut des Geistes ist auf das Bloßsein des Menschen zu beziehen, der ganz bestimmungslos und frei wird (Bd. II dieser Ausgabe, S. 262,5-12). In dieser höchsten Freiheit wird er von Gott erfüllt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 396,33-398,8). Exemplarisch verwirklichten diese Form der Armut die hl. Elisabeth (vgl. Pr. 32), die über großen Reichtum verfügte, doch innerlich arm war (vgl. S. 362,27-364,2), der hl. Franziskus (vgl. Pr. 74) und die hl. Martha (vgl. Pr. 86), die alle wahre Armut verkörpern, insofern sie in innerer Freiheit und Armut zu Gott standen und unmittelbar aus diesem Bezug heraus in der Welt wirkten. Exemplarisch ist aber auch der Kyniker Diogenes, der auf alles freiwillig verzichtet hat und dadurch freier war als der Herrscher Alexander (Bd. II dieser Ausgabe, S. 426,1-18).

550,20-22 *ir ‹. . .› verstân*] Die Aussage, daß derjenige, der Eckhart verstehen wolle, bereits der Wahrheit gleich sein müsse, mag überraschen. Eckhart wiederholt sie am Schluß der Predigt, S. 562,22-27, nimmt jedoch die Absolutheit der Aussage S. 550,32-552,2 mit der Unterscheidung zwischen den vollkommenen und den nicht vollkommenen, aber guten Menschen (siehe Anm. 140,14-27) etwas zurück. Dennoch ist im Rahmen des Denkens Eckharts daran festzuhalten: Insofern das Erkennen der Wahrheit an die Einung mit Gott gebunden ist, muß derjenige, der Eckhart wirklich verstehen will, mit der Wahrheit bereits eins sein. Ansonsten wäre die Wahrheit etwas von Gott Getrenntes und auf Gott hin Vermittelndes. Der vollkommene Mensch jedoch ist dadurch charakterisiert, daß er unmittelbar zu Gott steht. Er muß also die Wahrheit unmittelbar in Gott erkennen, um sie

zu verstehen als das, was sie ist. Zur Hermeneutik Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27.

550,23 *Etliche liute]* Zur mittelalterlichen Armutsdiskussion und zum Armutskonzept Eckharts siehe: Bosl, *Armut*; Grundmann, *Religiöse Bewegungen*; Kern, *Der Arme*; Steer, *Der Armutsgedanke*. Die im Streit um die echte evangelische Armut bei den Bettelorden vertretenen Meinungen schwankten zwischen der Forderung absoluter äußerer Armut, wie sie von radikalen Franziskanern vertreten wurde, und der gemäßigten Position des Dominikaners Thomas von Aquin. Eckharts Position – er fordert nicht die äußere Armut – unterscheidet sich jedoch von der von Thomas vertretenen Ansicht: Armut ist für Eckhart kein *instrumentum perfectionis* (vgl. Thomas, *Summa theologica* II II q. 19), sondern Ausdruck absoluter innerer Leere, die den Menschen für Gott empfänglich macht.

550,25 *Albreht]* Albertus Magnus, *Super Matthaeum* 5,3. Albertus führt an der genannten Stelle aus, daß arm sei, wer sich selbst als arm erfahre inmitten der Welt der Reichtümer, der Ehre und des Vergnügens, und sich in der Absage an diese – inneren und äußeren – Güter allein Gott anheimstelle.

550,27-29 *Aber wir ⟨. . .⟩ enhât]* Die Aussage Eckharts überbietet diejenige von Albertus Magnus insofern, als bei Eckhart die geistige Armut den Zustand des Menschen in seiner Präexistenz in Gott bezeichnet, den er S. 552,33 fordert: Der Mensch soll *alsô ledic stân, als er tete, dô er niht enwas* (vgl. S. 24,13 und Anm. zu dieser Formulierung und zu weiteren Stellen, an denen Eckhart denselben Gedanken vorbringt). Ähnlich formuliert Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 345,9f. Jan van Leeuwen bezieht sich in seinem *Boecxken wat dat een armen mensche van gheeste toe behoert* zu Beginn des ersten Kapitels kritisch auf diesen Satz. Auch das *Buch von geistlicher Armut* setzt sich kritisch von der vorliegenden Aussage Eckharts ab (siehe Anm. 24,13). Valentin Weigel zitiert die Stelle mit ausdrücklicher Nennung Eckharts in der Überschrift des Anhangs zu seiner Schrift *Anleitung zur Deutschen Theologie* (vgl. Zeller, *Meister Eckhart*, S. 331f.).

552,5 *liute ⟨. . .⟩ eigenschaft*] Die vorliegende Kritik zielt auf diejenigen, die sich das Heil gewissermaßen erkaufen wollen und so in ihrem eigenen Handeln gefangen bleiben. Siehe Anm. 18,2-9 und 140,14-27.

552,27-554,16 *wille ⟨. . .⟩ crêatûren*] Solange der Mensch etwas Bestimmtes will, solange er durch etwas Bestimmtes seinen Willen erfüllt haben will, ja selbst solange er den Willen Gottes als etwas Bestimmtes erfüllen will, ist er nicht geistig arm. Armut ist nur dort, wo der Mensch gar keinen eigenen Willen mehr besitzt: In der Vernichtung des eigenen Willens und des eigenen Begehrens findet der Mensch in seinen Ursprung zurück, in dem er unmittelbar eins ist mit seiner Ursache, also nichts will. In dieser Einheit ist der Wille immer schon erfüllt, denn der Mensch ist darin eins mit dem, was er will. Jeder kreaturhafte Wille jedoch begehrt nach etwas, das noch nicht ist, und zeugt so von der Unterschiedenheit und dem Mangel. Diese Unterschiedenheit entsteht dort, wo der Mensch im freien Willen aus dem Einen hervorgeht und so Gott als ein Gegenüber konstituiert (S. 554, 11-16). Im Verzicht auf den Eigenwillen geht es daher darum, diese Beziehung aufzuheben, in der kraft des freien Willens Gott dem Menschen gegenübergestellt wird. Diese Überwindung der Vergegenständlichung Gottes kann nur dort gelingen, wo der Mensch ihr Prinzip aufhebt, wo er den freien Willensentscheid, in dem er sich Gott gegenüberstellt, aufhebt und seinen Eigenwillen ganz ablegt. Den Eigenwillen ablegen heißt denn auch, die Struktur der Behinderung aufzuheben, die der Mensch selbst in seinem Verhältnis zu den Dingen aufbaut (Bd. II dieser Ausgabe, S. 338,22-31). Dies bedeutet jedoch nicht den Verzicht auf die Willensfreiheit, die Gott dem Menschen geschenkt hat, sondern die Rekonstitution einer ursprünglichen Freiheit des Willens, in der der Wille keinem Ziel und Zweck unterworfen ist, sondern frei und unmittelbar verwirklicht sieht, was er will (Bd. II dieser Ausgabe, S. 16,19-18,21). Dies ist der Fall, wenn der Mensch in Gott zurückkehrt, also wird, was er war, als er noch nicht als Mensch von Gott getrennt war. Dies ist die

Verwirklichung des freien Willensentscheids, durch den der Mensch, vor die Wahl zwischen Tod und Leben gestellt, das Leben wählt und die Vollendung seiner Natur der Gnade Gottes anheimstellt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 416,20-33). Dies ist nur in der Identität des Willens des Menschen und Gottes möglich, die der Mensch im *Vaterunser* erbittet (S. 48, 16-19). Diese intentionslose Identität ist nichts als Freude, also keine Herrschaft des Worum-willen (S. 76,19-78,7, S. 290,5-8), sondern reiner göttlicher Wille (S. 148,20-27). Verzichtet der Mensch auf seinen Willen, bindet er Gott an sich, denn dieser muß sich dem Menschen mitteilen, der für Gott empfänglich ist (S. 286,8-16). Und dem Menschen, der Gott so an sich bindet, wird alles angenehm, was immer auch Gott über ihn verhängt (S. 440,1-442,5). In der vollständigen Preisgabe seines Eigenwillens empfängt der Mensch denn auch das Himmelreich (S. 616,29f.), denn wo der Mensch nichts mehr sucht, nichts mehr versteht und nichts mehr will, geht er ein in den Willen Gottes, in dem alle Dinge sind (S. 654,23-656,3) und in dem der Mensch alles vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 358,15-360,27) und dem göttlichen Willen absolut gleichförmig ist (Bd. II dieser Ausgabe, S. 252, 7-18). – Diese vollkommene Konformität des Willens des Menschen mit dem göttlichen Willen hat Anstoß erregt im Rahmen des gegen Eckhart geführten Prozesses (vgl. die Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 252,7-18, verzeichneten Stellen des *Proc. Col.* und die Analyse bei Suárez-Nani, *Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen*, S. 71-74). Auch Ruusbroec wendet sich in seiner Schrift *Die Geestelike Brulocht* II c.4 (*Werken* I, S. 234,4ff.) kritisch gegen die Position Eckharts. – Vgl. weiter die folgenden Stellen zur Preisgabe des Eigenwillens: S. 632,20-28, der die Stelle *In Ioh.* n.227ff. entspricht; S. 656,23-30; Bd. II dieser Ausgabe, S. 248,22-29 und S. 306, 4-19.

552,33 *ledic ⟨. . .⟩ enwas]* Siehe S. 550,27-29 und Anm. sowie S. 24,13 und Anm. Auch diese Aussage Eckharts kritisiert Ruusbroec, der Eckhart als »falschen Propheten« bezeichnet (vgl. Anm. 24,13).

554,18 *ende der crêatûre*] Letztes Ziel ist mithin der *actus purus* (»reine Aktualität«, »reine Wirklichkeit«) der Gottheit, in der sich noch keine Scheidung von Gott und Kreatur vollzogen hat. Dies allein verschafft der Kreatur Erfüllung. In diesem Seinsgrund der Kreatur ist sie als Idee aufgehoben und so eins mit dem *actus purus* der Gottheit, also eins mit dem Schöpfer über aller Schöpfung. Siehe Anm. 160,14-162, 6 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12.

556,4f. *envizze ⟨. . .⟩ enbevinde*] Auch das Erkennen und die Erfahrung müssen in der Armut überschritten werden, insofern sie etwas Bestimmtes konstituieren und vermittelnd wirken. Armut meint absolute Unmittelbarkeit.

556,13f. *minnen und bekennen*] Zur vieldiskutierten Frage, welchem Seelenvermögen der Vorrang gebühre, siehe Anm. 108,35-112,23.

556,19 *einez*] Eckhart spricht vom Seelengrund bzw. Seelenfunken, den er dem Intellekt und dem Willen überordnet, da Gott im Seelengrund nicht als etwas Bestimmtes wahrgenommen wird. Im Seelengrund ist vielmehr darin Einheit zwischen Gott und der Seele (vgl. S. 32,26-36,5 und Anm.).

556,30f. *meister ⟨. . .⟩ wir*] Eckhart spricht Gott alle faßbaren Qualitäten ab: Er ist weder Sein noch Erkennen, also nichts Bestimmbares (vgl. Anm. 72,16-21).

558,21-24 *meister ⟨. . .⟩ wir*] Nach Eckhart soll die Armut nicht etwas sein, das dem Menschen als Qualität bzw. als »Ort in seiner Seele« zukommt, sondern eine Veränderung der Verfaßtheit des Daseins, die den Menschen in dem Maße mit Gott eint, daß dieser nicht mehr im Menschen als in etwas ihm gegenüber anderem wirkt, sondern in sich selbst. In diesem Sinne erleidet der Mensch absolut passiv das Wirken Gottes – ist jedoch, als ein mit Gott geeinter Mensch, gleichzeitig der Wirkende. Der Erläuterung dieses Gedankens gilt der Schluß der Predigt.

560,9-562,21 *gnâde ⟨. . .⟩ næhste armuot*] Solange der Mensch mit Akzidentellem behaftet ist, solange er sich also noch auf die Einung mit Gott – die Armut – zubewegt, benötigt er die Gnade. Diese entfällt, wo der Mensch arm

und mit Gott geeint ist. Die Gnade ist also – führt Eckhart in einem Einschub zu Paulus aus – notwendige Voraussetzung des Armwerdens. Im Armsein jedoch, das der Zeitlichkeit des Werdens enthoben ist, ist die Gnade überflüssig, denn da ist der Mensch, insofern er eins ist mit Gott, Ursache seiner selbst. In diesem Einssein in Gott ist der Mensch ungeboren bzw. ewig geboren, in seinem zeitlichen Sein hingegen – in das er nach S. 554,11f. kraft seines freien Willens hinausgetreten ist – ist er geboren. Er ist daher – unter der Perspektive der Zeitlichkeit und des Geborenseins – auch sterblich. Die Perspektive der Armut und der ewigen Geburt löst also den Menschen ganz aus der Zeitlichkeit und läßt ihn mit dem Seinsgrund der Gottheit verschmelzen. In der Einheit mit diesem Seinsgrund ist der Mensch folglich Ursprung nicht nur seiner selbst, sondern auch aller übrigen Dinge. In diesem Sinne ist der »Durchbruch« in die Gottheit edler als das »Ausfließen« aus der Gottheit, denn im Durchbruch wird die Trennung von Gott und Mensch, die sich im Ausfließen konstituiert, aufgehoben zugunsten einer Einheit, in der »Ich« und »Gott« nicht zu trennen sind und so auch nicht mehr davon gesprochen werden kann, daß Gott im Menschen wirken würde, da Gott dort nur in sich selbst wirkt (vgl. S. 172,21-31 und S. 326,27-328,7; zum Begriff des Durchbruchs siehe: Haas, *Meister Eckhart*, S. 18ff.; Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 285ff.; Ueda, *Die Gottesgeburt*, S. 99ff.; Welte, *Meister Eckhart*, S. 85ff.). Zum Begriff der Gnade vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 600,4-18, zur Ungeschaffenheit des Menschen in seinem Ursprung siehe Anm. 32,26-36,5.

562,23-27 *Wer ⟨. . .⟩ mittel]* Siehe S. 550,20-22 und Anm.

PREDIGT 53

Die Predigt ist in einer Hs. und im BT (274va) ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Quint, *Fundbericht*. Im Anhang (S. 706-710) ist die Version der Predigt in einer Hs. der Nürnberger Stadtbibliothek (cent. VI 58) abgedruckt.

Die Predigt ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXII, S. 91-93; Wackernagel, Pr. LX, S. 158-161. Das *Lehrsystem* hat zwei Textstücke übernommen (siehe Anm. 564,23-26 und 568,13-15).

Literaturhinweise: Haas, *Geistliches Mittelalter*, S. 203-207; Haas, *Gottleiden*, S. 208f.; Quint, DW II, S. 527; Steer, *Die Stellung des Laien*, S. 65of.; Theisen, *Predigt*, S. 224-229.

Das Leitzitat Jer. 1,9 ist der Epistel der Vigil der Geburt Johannes des Täufers (23. Juni) entnommen.

Eckhart eröffnet die Predigt mit einer Einleitung, die in Umrissen sein Predigtprogramm skizziert und danach die Problematik der Schriftauslegung und der positiven Rede von Gott anspricht. Die Predigt will generell von der Abgeschiedenheit sprechen und von dieser zur Lauterkeit der göttlichen Natur führen. Gott ist darin »Wort«, »unausgesprochenes Wort«. Wer kann nun dieses Wort sprechen, wenn es unausgesprochen ist? Dies ist nur demjenigen möglich, der dieses Wort ist, also nur Gott und Gottes Sohn. Will auch alle Kreatur dieses Wort sprechen, ist es doch nur der vernunftbegabten Kreatur eigentlich möglich. Sie geht ein in Gott, je mehr sie ihre eigenen Werke hinter sich läßt (S. 564, 6-566,4). Ausgehend von diesen einleitenden Bemerkungen spricht der Prediger im zentralen Teil der Predigt über die Namen Gottes und hebt hervor, daß Gott über alle Namen erhaben ist. Gott spricht sich selbst im Sohn aus und in ihm alle Dinge. Deshalb offenbart die ganze Schöpfung Gott ebenso, wie dies der Mund des Predigers tut; ja, im Wirken der Schöpfung offenbart sich mehr als im Wort des Predigers. Doch sind die Kreaturen von Gott entfernt, so daß sie ihn nicht vollkommen auszusprechen vermögen. Allein: Spricht Gott in die Seele, wird diese eins mit ihm. Darin spricht Gott seinen Sohn und alle Kreaturen aus. Durch sie – durch die Seele und in dieser Geburt – streben denn auch alle Dinge wieder zu Gott zurück (S. 566,5-568,25). Erst nach diesen Ausführungen kommt Eckhart auf den Leitvers zu sprechen, um die Gottesgeburt in der Seele nochmals kurz zu charak-

terisieren und die Überzeitlichkeit der Rückkehr in Gott hervorzuheben (S. 568,26-570,11).

564,6-14 *Swenne ⟨. . .⟩ wort]* Das Predigtprogramm, das Eckhart hier skizziert, beinhaltet die Kerngedanken seines deutschen Predigt- und Traktatwerks: das Freiwerden des Menschen, das Konzept der Abgeschiedenheit und die Rückkehr in Gott, die begründet ist in der Struktur der Seele einerseits, in der unaussprechlichen Lauterkeit Gottes und im Faktum der Gottesgeburt andererseits. Vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 488,25-27 zum hier formulierten Predigtprogramm.

564,15-17 *Augustînus ⟨. . .⟩ unsprechelich]* Vgl. Anm. 386, 17-29 und die dort genannten Stellen.

564,15-566,4 *Augustînus ⟨. . .⟩ ungesprochen]* Zur Wortheologie Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 512,7.

564,23-26 *Swaz ⟨. . .⟩ im]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 121,11-15; ed. Cadigan, S. 224,15-22).

566,5f. *›Herre‹ ⟨. . .⟩ ›kneht‹]* Zum Verhältnis von Herr und Knecht siehe S. 126,22-24 und Anm. Vgl. zur vorliegenden Stelle auch *Proc. Col. II* n.101 (ed. Théry, S. 244f.).

566,7-568,3 *namen ⟨. . .⟩ unsprechelich]* Eckhart unterscheidet hier prinzipiell zwischen denjenigen Namen, die man Gott in verschiedener Hinsicht zuschreibt (S. 566,7-31) und der eigentlichen Unnennbarkeit Gottes (S. 566,31-568,3). Die Namen, die man ihm zuschreibt, lassen sich wie folgt gliedern: der eigentlichste Name (Gott), die Namen, die ihm als Bezeichnung einer Relation nur anhaften (Vater, Sohn), schließlich die von Zeitlichem, Kreaturhaftem abgeleiteten Namen, die Gott eigentlich nicht zukommen, da er über allem steht. Zur Unaussprechlichkeit Gottes siehe Anm. 72, 16-21.

566,11 *Senecâ]* Vgl. *In Ioh.* n.282 und Seneca, *Naturales quaestiones* I, praefatio 5.

568,4 *mügentheit]* Die *potentia* ist die in der Trinität dem Vater zugeschriebene Kraft, die sich in der Schöpfung und in der Inkarnation ausspricht (vgl. Anm. 20,11).

568,5-25 *crêatûren ⟨. . .⟩ sint]* Siehe Anm. 496,5-19 und 564,15-566,4.

568,13-15 *Joch ⟨. . .⟩ swarz]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Cadigan, S. 297,14-18).

568,29 *munt der sêle]* Gemeint ist der Seelengrund (vgl. Anm. 32,26-36,5).

570,1 *kus]* Die Einung der Seele mit Gott wird in der mystischen Tradition – im Anschluß an den Kommentar zu Hohel. 1,1 von Origenes und an die Verwendung dieses Motivs bei Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry – als Kuß von Mund zu Mund beschrieben (ebenso S. 130,2). Mit diesem Terminus bewegt sich Eckhart im Bereich der Brautmystik (vgl. Anm. 614,5).

570,2 *gebirt ⟨. . .⟩ sêle]* Zur Gottesgeburt in der Seele siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

570,6 *êwicheit ⟨. . .⟩ ›hiute‹]* Zum Begriff der Ewigkeit als uneingeschränkte Gegenwart siehe Anm. 406,31-408,26.

570,8f. *ledic ⟨. . .⟩ sterben]* Voraussetzung der Einung mit Gott und der Gottesgeburt ist das Ledigsein, das als *mors mystica* vorgestellt ist, als Tod, in dem der Mensch der Welt abstirbt (vgl. Anm. 482,12-17).

570,10f. *wonen ⟨. . .⟩ geiste]* Daß der Mensch im Hl. Geist wohnt, bedeutet sein Eingehen in die Trinität (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18).

PREDIGT 54A

Die Predigt ist in fünf Hss. ganz, in fünf Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Jostes, Pr. 15, S. 9-12. Das *Lehrsystem* enthält einzelne Textstücke (siehe Anm. 578,19-580,2 und 580,2-8). Die vorliegende Predigt stimmt im zugrundeliegenden Schrifttext, im Aufbau und in den einzelnen Ausführungen weitgehend mit der Pr. 54B überein. Wie im Falle der Pr. 20A und 20B und der Pr. 36A und 36B glaubt Quint (DW II, S. 547) annehmen zu dürfen, daß es sich auch hier um zwei verschiedene Fassungen einer und derselben Predigt han-

delt, die beide von Eckhart stammen. Die Frage, ob dies der Fall ist, wird jedoch nicht zu entscheiden sein.

Literaturhinweise: Albert, *Meister Eckharts These*, S. 195f.; Egerding, *Got bekennen*, S. 83-94; Libera, *Introduction*, S. 238f.; Quint, DW II, S. 546-547; Theisen, *Predigt*, S. 151-154.

Das Leitzitat Joh. 17,1-3 steht im Evangelium der Vigil des Festes Christi Himmelfahrt und des Samstags nach dem Passionssonntag. Theisen hält den ersten Termin für wahrscheinlicher (*Predigt*, S. 151). Vgl. die Pr. 46 und 54B, die mit der vorliegenden Predigt in Inhalt und Aufbau weitgehend übereinstimmt.

Der Aufbau der Predigt folgt, wie zumeist, dem zugrunde gelegten Schriftwort, dessen Elemente Eckhart nacheinander auslegt, wobei er gleich zu Beginn (S. 572,6; ebenso S. 578,4-6) Joh. 17,2 mit Joh. 17,11 abändert und einen Bezug zu Joh. 10,28 herstellt: Eckhart stellt so eine unmittelbare Verbindung jedes Menschen zu Christus her. Die Einleitung, die beim Motiv des Aufblickens Christi zum Vater ansetzt, skizziert den Aufstieg der Seele zu Gott: Diese muß geläutert werden in der Weisheit und der Gnade, um bloß und rein in Gott zurückzufließen, aus dem sie im Sohn hervorgegangen ist. Der folgende Abschnitt der Predigt klärt die Voraussetzungen dieser Rückkehr der Seele in den Grund Gottes: Es ist die Demut, kraft der der Mensch in sein eigenes Innerstes gelangt, in dem sich Gott offenbart, und sich der Barmherzigkeit Gottes ergibt. Ist die Seele so auf Gott bezogen, wird sie von der Kraft Gottes in die Lauterkeit Gottes hineingezogen (S. 572,22-574,29). Insofern übersteigt die Seele selbst den Himmel: Die Kraft des Himmels ergießt sich in die Sterne und in die ganze Schöpfung, die sich hierarchisch schließlich in Raum und Zeit entfaltet. Nur die Seele tritt darüber hinaus und schreitet erkennend, hierin dem Engel gleich, in die Anschauung Gottes (S. 574,30-578,29). Was darin sich vollzieht, die Verherrlichung des Sohnes, ist menschlicher Rede entzogen (S. 576,30-578,3). Doch ist das

ewige Leben, das der Mensch empfängt, dasselbe ewige Leben, das auch Christus empfangen hat (S. 578,4-14). In diesem ewigen Leben wird Gott als der Eine erkannt: nicht als weiser, gerechter oder gewaltiger Gott, sondern als der eine, wahre, entblößte Gott (S. 578,15-580,9).

572,7 *bâbestes]* Papst Innozenz III., *De sacro altaris mysterio* IV c.5. Die Textstelle besagt, daß die Schrift, wo immer sie erwähnt, Christus habe die Augen erhoben, damit etwas »Großes«, d. h. den Blick zurück zum Vater, meint.

572,9 *buoche der wîsheit]* Eckhart wird sich – wie in der Parallelpredigt S. 582,20f. – auf Weish. 7,28 beziehen.

572,11 *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *De consensu evangelistarum* I c.35 n.53 und *De civitate dei* XI c.2.

572,13-21 *Diu sêle ‹. . .› ûzgevlozzen ist]* Die Läuterung der Seele, ihre Befreiung von allen Bildern und Formen und allem Kreaturhaften in der Abgeschiedenheit (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14), bildet die Voraussetzung der Einung der Seele mit dem Sohn, d. h. die Voraussetzung der Gottesgeburt. Erst in dieser Einung mit dem Sohn kann die Seele in Gott zurückfließen, wie sie im Sohn aus ihm entsprungen ist. Zur Gottesgeburt siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

572,26f. *grunt ‹. . .› dêmüeticheit]* Die Rede ist vom Seelengrund, der unmittelbar aus Gott hervorgeht (vgl. S. 32, 26-36,5 und Anm.). Die Demut ist Voraussetzung aller Einung, da nur sie den Seelengrund frei macht und es Gott ermöglicht, sich in die Seele zu ergießen. Zum Begriff der Demut siehe Anm. 174,10-176,5.

572,27 *meister]* Vgl. Albertus Magnus, *Mineralia* I tr.1 c.8 sowie III tr.1 c.6f. und c.10. Die Aussagen über den Einfluß der Sterne werden bei Albertus an der genannten Stelle und bei Eckhart, *In Gen. II* n.208, wo er sich ausführlicher zur Astrologie äußert, auf Ptolemäus zurückgeführt. Die vorliegende Stelle bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß sich im Erdinnern, dem Zentrum aller sich um die Erde bewegenden Sphären, all ihre Wirkkräfte konzentrieren. Das

Gold ist die eigentliche, die höchste Form aller Metalle und verkörpert so die Wirkkraft der Sterne am vollkommensten (vgl. zum Gold auch S. 608,26-610,6 und Anm.). Eckhart liebt dieses Bild, das zum Ausdruck bringt, wie sich im Niedrigsten – dem Erdinnern – die Kräfte des Höchsten – des Himmels – konzentrieren und dieses am stärksten formen. Ebenso verhält es sich beim Menschen: Je niedriger, demütiger er ist, desto stärker überformt ihn das Höchste, Gott. Zur Hierarchie des Oberen und Niederen siehe Anm. 152,9-23 und unten S. 574,33-576,23.

574,8-10 *barmherzicheit ⟨. . .⟩ güete]* Zur Barmherzigkeit Gottes und zum Gutsein siehe die Pr. 7, insbesondere S. 90, 18f. und Anm.

574,14 *meister]* Das Beispiel entspricht der Aussage *In Sap.* n.163, wo gesagt ist, daß das Alte das Neue in sich aufnimmt und ihm seine Natur aufprägt, wie dies geschieht, wenn Wasser dem Wein beigemischt wird. Vgl. Aristoteles, *De generatione et corruptione* I t.39 (*A* c.5 322a8ff.) und Thomas, *Summa theologica* III q.66 a.4. Das Exempel besagt, daß Gott der Seele, ist diese lauter – demütig – wie das Wasser, sein Wesen mitteilt und die Seele gänzlich von seinem Wesen überformt wird.

574,19-26 *sêle ⟨. . .⟩ wesen]* Zur Einheit der abgeschiedenen Seele mit Gott vgl. Anm. 32,26-36,5.

574,26-29 *meister ⟨. . .⟩ got]* Da Gott das reine Sein, die *puritas essendi* ist, kann mit ihm nur eins werden, was dem reinen Sein gleich ist und in der Einung dem reinen Sein gleich wird. Zur Ontologie Eckharts vgl. Anm. 52,16-22 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 472,15-474,9.

574,31 *meister]* Vgl. *Sermo XLVIII/1* n.501 und Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* I c.84.

574,33-576,23 *himel ⟨. . .⟩ himel]* Eckharts Vorstellung von der Natur des Himmels entspricht der gängigen mittelalterlichen Anschauung, die weitgehend die aristotelische Kosmologie übernimmt. Sie geht aus von der Geozentrik und den Himmelssphären. Dabei spielt die Vorstellung vom Grad der Vollkommenheit der einzelnen Bereiche eine ent-

scheidende Rolle: Die oberste Himmelssphäre, die am vollkommensten ist, ist durch ihre Unvergänglichkeit, durch die vollkommene Stetigkeit, durch ihre Unbeeinflußbarkeit und ihre Zeitlosigkeit charakterisiert, die sie die ontologisch höchste Stelle innerhalb der Welt des Körperlichen einnehmen läßt, an der sie direkt dem ersten Beweger, also Gott unterstellt ist. Vgl. *In Ioh.* n.602: *Caeli sunt pura et altissima in corporibus. Item non communicant in materia cum istis inferioribus, tangunt et non tanguntur, sunt sphaerici, sine angulis, non recipiunt peregrinas impressiones et plura similia.* (»Die Himmel sind die reinen und höchsten unter den Körpern. Ebenso kommen sie in der Materie nicht mit dem, was hier unten ist, überein, sie berühren und werden nicht berührt, sie sind kugelförmig, ohne Ecken, sie nehmen keine fremden Eindrücke auf und dergleichen mehr.« Vgl. *Sermo XLVIII/1* n.500f.) Der erste Himmel umfaßt in sich alle anderen Körper und bildet so ihren Ort, während er selbst keinen natürlichen Ort besitzt (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 36,19-32). Vom ersten Himmel unterscheiden sich die niedereren Sphären – die Region der Himmelskörper – und schließlich der irdische, sublunare Bereich in absteigender Reihenfolge, in der sie von wachsender Unvollkommenheit, Unselbständigkeit und Bewegtheit zeugen. Von einer Beseelung der Himmelskörper wird in der Scholastik nicht ausgegangen, wenn auch angenommen wird, daß diese von geistigen Wesen (Intelligenzen bzw. Engeln) bewegt werden. (Nach Eckhart, S. 576,14f., ist es der niederste Engel, der dem ersten Himmel seine Kraft mitteilt und ihn bewegt. Bd. II dieser Ausgabe, S. 58,12f. spricht er davon, daß jede Himmelssphäre ihren *engel* bzw. *geist* habe, der sie bewegt.)

Die Hierarchie, die den ganzen Kosmos kennzeichnet, charakterisiert auch die Ordnung der Elemente. Das Feuer nimmt dabei, über der Luft, dem Wasser und der Erde, die höchste Stellung ein. Insofern es zuoberst ist, steht es in der Hierarchie der Elemente unmittelbar unter dem ersten Himmel, den es doch nicht berührt. Da alle Körper in einen kosmischen Zusammenhang eingebettet sind, ist von einem

Einfluß der Himmelskörper auch auf den sublunaren, irdischen Bereich auszugehen. Dabei wirkt der Himmel in allgemeinster, die Himmelskörper in je spezifischer Form, die sowohl unter astrologischen wie unter kosmologischen Gesichtspunkten beschrieben werden kann. Der oberste Himmel enthält alle Dinge; er ist Ursache aller Bewegung und insofern auch der Zeit, obwohl er selbst über der Zeit steht (vgl. S. 532,27-534,5 und Largier, *Zeit*, S. 149-174). Er teilt seine *kraft* den Himmelskörpern mit, diese wiederum dem sublunaren Bereich, in dem sie das Werden und Vergehen der Arten (von der Sonne bewirkt, die Wärme spendet) oder etwa die Gezeiten (vom Mond bewirkt), aber auch das Entstehen der Elemente und die spezifischen Eigenschaften gewisser Elemente und Lebewesen bewirken (vgl. S. 572, 27-29 und Anm., S. 574,32-576,20). So ist das Werden und Vergehen des gesamten sublunaren Bereichs eingebettet in die Ordnung des Kosmos, die an anderer Stelle im Rückgriff auf ein wirkungsmächtiges platonisches Denkbild auch als *catena aurea* beschrieben wird (Pr. 13, vgl. Anm. 152,9-23): Das Bild der »goldenen Kette« bringt zum Ausdruck, daß der Kosmos in einer hierarchischen Weise gestuft ist, die vom Allgemeinsten, dem *ens perfectissimum* bis zum Einzelnen sich in einer Reihe entfaltet, in der jedes Glied die folgenden, unter ihm stehenden Glieder umfaßt. Dabei enthält das *ens perfectissimum*, also Gott, alles in weit höherer Weise in sich, als es sich in der absteigenden Differenzierung entfaltet. Festzuhalten ist hier, daß dabei den niedereren Stufen keine seinsverleihende Position zukommt (vgl. Anm. 98,20-25). Die Hierarchie des Seienden drückt sich auch in der Art und Weise aus, wie dieses seine Erfüllung findet: Ist das Oberste ganz in sich selbst verschränkt und findet es seine Erfüllung ganz durch sich selbst, so ist gerade dies beim Niederen nicht der Fall. Je tiefer etwas steht, desto mehr ist es in seiner Selbstverwirklichung auf anderes angewiesen (vgl. S. 464, 7-20). Es strebt denn auch in seiner Sehnsucht nach Erfüllung und Ruhe immer nach oben. Diese Dynamik drückt der Begriff der Ähnlichkeit bzw. der Verähnlichung aus: Der

Himmel, der unmittelbar unter Gott steht, sucht in seiner stetigen Bewegung der Ruhe Gottes ähnlich zu werden, auch wenn er dies als Kreatur nicht vollkommen zu werden vermag. In gleicher Weise strebt jedes andere Ding dem Punkt seiner Ruhe, der Erfüllung seiner idealen Form zu, die in Gott als Idee des Dings geborgen ist. Der ganze Kosmos sucht so Gott ähnlich zu werden. Dabei ist jedoch das Obere immer das aktive Prinzip, das sich mitteilt und das Niedere überformt. Das Niedere hingegen vermag das Höhere nicht zu affizieren (vgl. die in Anm. 152,9-23 nachgewiesenen Stellen). Die Verähnlichung besteht demnach darin, daß das Niedere sich dem Oberen anschmiegt und in seiner Passivität die Überformung durch das Obere erleidet. Der ganze Kosmos ist so als Struktur zu begreifen, die von der Selbstmitteilung Gottes durchströmt wird, welche in jeder Kreatur ihre Gottähnlichkeit bewirkt. Insofern partizipiert jede Kreatur an der Selbstmitteilung Gottes und insofern ist alle Kreatur *vestigium dei* und ein »Buch«, in dem Gott gelesen werden kann (vgl. S. 114,17-19).

Eckhart begreift schließlich die »Goldene Kette« als *diu lûter blôze natûre* Gottes, mithin als die Fülle des Seins Gottes, in dem alle Kreatur aufgehoben ist, ohne daß sie aus ihm heraustritt (S. 152,14f.). Als Kreatur ist auch der Mensch in diese Ordnung des Kosmos eingebunden, die biblisch von Weish. 11,21 her zu verstehen ist. Der Mensch vermag sie jedoch zu übersteigen, insofern er im freien Willen und in der Vernunft sich vom Kreaturhaften zu lösen vermag. Die Kinder und die Tiere, hebt Eckhart in diesem Zusammenhang hervor, sind ganz dem Einfluß der Sterne unterworfen, während der Erwachsene in seinem Umgang mit der Welt sich davon zu befreien vermag (Bd. II dieser Ausgabe, S. 82, 31-84,5). Der Umgang mit der Welt ist denn auch der problematische Punkt, der mit der Willensfreiheit und der Vernunft erscheint: Der Mensch muß, soll er nicht sich in der Welt entfremden, die Empfänglichkeit der Kinder übernehmen und sich von den Dingen lösen, um die Hierarchie des Kosmos zu übersteigen und sich mit Gott zu vereinen. Das

Wirken des Himmels in der Erde liefert ein Beispiel dafür, auf das Eckhart oft rekurriert: Wie der Himmel, das Höchste, die Erde fruchtbar macht und im Erdinnern die edlen Metalle entstehen läßt, also im Niedrigsten am stärksten wirkt, so wirkt auch Gott in demjenigen Menschen am stärksten, der am niedrigsten steht und demütig ist (vgl. S. 572,27-574,12, S. 586,18-588,16, S. 598,13-24 und S. 638, 22-27). Auch der alchemistische Prozeß der Läuterung der Metalle, der ihrer Überformung zu Gold vorausgeht, dient Eckhart als Exempel der Läuterung der Seele, in der diese – wie der vom Alchemisten gewonnene Rohstoff die Wirkung des Himmels – die Selbstmitteilung Gottes zu empfangen vermag (siehe S. 608,26-610,6 und Anm.). Beides ist ein Beispiel für das Leerwerden der Vernunft bzw. der Seele, in dem Gott erst sich zu gebären vermag. Dies geschieht, wo die Seele das naturhafte Licht überschreitet, um im engelhaften Licht und letztlich im Licht Gottes aufzugehen (S. 576,20-29). Dabei gelangt sie hierarchisch über den ersten Himmel hinaus und eint sich Gott in der Gottesgeburt (vgl. die in Anm. 114,17-19 zitierte Stelle, Pfeiffer, Pr., S. 11,6-8). – Literaturhinweise zur Geschichte der Kosmologie: Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*; Duhem, *Le système*.

576,24-29 *ûfklimmen ⟨. . .⟩ himel]* Die Seele soll erst kraft der Vernunft aufsteigen, diese jedoch, so muß die Stelle wohl verstanden werden, in der Einung mit Gott überwinden. Diesem Verhältnis der Unmittelbarkeit des Vaters zum Sohn, dem Verhältnis Gottes zur demütigen Seele, ist keine Rede angemessen (siehe Anm. 32,26-36,5 und 72,16-21).

578,4-13 *wörtelîne ⟨. . .⟩ latîne]* Eckhart ändert – wie zu Beginn der Predigt und in der Pr. 54B – Joh. 17,2 mit Joh. 17, 11 ab und schafft so auch einen Bezug zu Joh. 10,28. Er bringt damit – wie immer – die Gleichheit jedes Menschen mit Christus zum Ausdruck. – Zu Christus als erstem »Ausbruch« der Gottheit siehe Anm. 72,16-21.

578,19-580,2 *Ie ⟨. . .⟩ dinc]* Zur Einheit Gottes siehe Anm. 72,16-21. Zum Gedanken, daß Gott alle Dinge in sich fasse und die Gott geeinte Seele in Gott alle Dinge erkenne

vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12. Die Stelle ist mit Auslassungen zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 154,24-29; ed. Cadigan, S. 547,21ff.).

578,23f. *Augustînus]* Vgl. *In Ioh.* n.107 und Augustinus, *Confessiones* V c.4 n.7. Das Zitat fehlt in der Parallelfassung.

580,2-8 *Dar umbe ⟨...⟩ got]* Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 127,9-16; ed. Cadigan, S. 119,15-120,7).

580,7 *lûter wesen]* Die abgeschiedene Seele nimmt Gott über allem Verstehen als »reines Sein«, als *actus purus*, das heißt als »reine Wirklichkeit«, wobei dieser Begriff mit der *puritas essendi* bzw. der *isticheit* Gottes zu identifizieren ist, in der alle Dinge in ihrer Ursache und über ihrer zeitlichen Entfaltung gegenwärtig sind (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 548,27).

PREDIGT 54B

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in einer weiteren fragmentarisch überliefert. Eine vierte Hs. bietet nur den lateinischen Titel im Register und dort auch die Zuweisung an Meister Eckhart. Der eine der zwei vollständigen Überlieferungsträger ist verloren und nur noch über den Text Pfeiffers (Pr. XLVI, S. 154-157) greifbar. Dabei ist nicht auszumachen, wo dieser den Text durch Konjektur abgeändert hat. Trotzdem hat Quint versucht, einen kritischen Text herzustellen, wobei er im Falle starker Unterschiede der beiden Überlieferungsträger auf die Parallelfassung zurückgegriffen hat. Wo die beiden vollständigen Texte (Pfeiffer, Pr. XLVI und die Hs. St. Gallen, Benediktinerstift 1033) stark voneinander abweichen, werden die Texte synoptisch nebeneinander abgedruckt. Vgl. dazu auch die einleitenden Bemerkungen zur Pr. 54A.

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 563; Theisen, *Predigt*, S. 154-156. Vgl. die Literaturhinweise zur Pr. 54A.

Das Leitzitat Joh. 17,1-3 und 11 steht wie dasjenige der Pr. 54A und 46 in der Evangelienperikope der Vigil des Festes Christi Himmelfahrt und des Samstags nach dem ersten Passionssonntag. Theisen hält den ersten Termin für wahrscheinlicher (*Predigt*, S. 154).

Wie in der Parallelpredigt folgt auch hier der Text den Elementen des Leitverses, die nacheinander ausgelegt werden. Die erste Stelle deutet Eckhart in fünf Schritten: Der Aufstieg zu Gott, zur Weisheit, setzt die Demut voraus, in der der Mensch absteigt, um sich mit der Weisheit, dem Sohn, zu einen. Denn nur durch ihn kann die Seele wieder in Gott eingehen. Wie in der Ordnung der Welt der Himmel am stärksten auf die Erde wirkt, also das Höchste am stärksten auf das Niedrigste, so wirkt Gott am meisten in demjenigen Menschen, der am demütigsten ist. Denn dort wird der Mensch Gott am ähnlichsten, wo er alles Kreaturhafte und alle ›Eigenschaft‹ ablegt, sich in sein Innerstes wendet und in dieser Selbsterkenntnis – der Erkenntnis der eigenen Niedrigkeit – Gott erkennt. Was der Mensch so in Gottes Gnade empfängt, soll er Gottes Barmherzigkeit anheimstellen, die es emporhebt zu ihm. Dann steigt die Seele in ihrem Verlangen zu Gott hinauf und wird gottförmig. Wie die Kreatur sich öffnet, damit die Sonne und die Sterne in ihr wirken, soll der Mensch sich öffnen, damit Gott in ihm wirken kann. Er wirkt in der Vernunft des Menschen, die sich des Raumes und der Zeit enthebt und Gottes Licht in sich schließt, wenn sie sich öffnet (S. 582,11-588,16). Alles aber, was man von Gott sagt, verdeckt sein lauteres Sein (S. 588, 17-20). Nur im Sohnsein gelangt der Mensch zu Gott und erhält dadurch alles, was auch der Sohn besitzt (S. 588, 24-590,7). Dann schmeckt die Seele nichts als Gott in seinem reinen wahren Sein (S. 590,8-592,12).

582,9f. *gip ‹. . .› sîn]* Vgl. die Paraphrase der Pr. 54A und Anm. 578,4-13.

582,16 *geschrift]* Vgl. S. 572,7 und Anm.

582,20 *wîsheit buoche]* Vgl. S. 572,9 und Anm.

582,21-24 *sun ⟨. . .⟩ vater]* Siehe Anm. 432,28-33 zum Gedanken, daß der Sohn Gottes die Weisheit ist und dieser bzw. diese die Tür, durch die der Mensch in Gott eingeht.

582,28-584,1 *kraft ⟨. . .⟩ herzen]* Zur Analogie der Wirkung des Himmels im Niedersten der Erde und des Wirkens Gottes im demütigen Menschen siehe Anm. 572,27.

584,5-7 *abelegen ⟨. . .⟩ eigenschaft]* Zur Überwindung von Sünde (vgl. S. 608,13f. und Anm.) und ›Eigenschaft‹ in der Abgeschiedenheit siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14. Zum Begriff der »Eigenschaft« vgl. Anm. 18,2-9.

584,8-13 *grunt ⟨. . .⟩ nidersten]* Eckhart spricht vom Grund der Gottheit und vom Seelengrund. Die Demut, in der sich die Einung dieser zwei vollzieht, setzt Selbsterkenntnis voraus (siehe Anm. 176,24-32). Dabei wird das Höchste – wie bei einer Kugel, deren Pole bei der Projektion mit dem Zentrum zusammenfallen – dem Niedersten gleich (vgl. *Sermo XXIV/1* n.235). Das heißt, daß Gott – das Höchste – den Menschen erfüllt, wenn dieser seine Nichtigkeit erkannt hat und in der Demut niedrig geworden ist. Im vorliegenden Beispiel stellt sich Eckhart einen nach unten eingestülpten Ball vor, in dem sich die beiden Pole berühren. Dabei wird der eine Pol, der »niedrig« ist, vom andern erfüllt.

584,17f. *biten ⟨. . .⟩ biten]* Der Mensch soll also nicht für sich bitten, sondern die Bitte Gott anheimstellen und sich ganz erniedrigen in der Demut. Nur so ist die Bitte nicht mehr intentional und alles Wirken der Barmherzigkeit Gottes überantwortet (ebenso S. 656,3-6). Vgl. zum rechten Gebet Anm. 216,21 und S. 680,11-26.

584,24f. *begerunge ⟨. . .⟩ begerunge]* Siehe Anm. 418,9-13.

584,26-588,9 *obern dinc ⟨. . .⟩ würken]* Siehe S. 574,33-576,23 und Anm.

586,18-588,9 *Alles ⟨. . .⟩ in sich]* Vgl. Anm. 574,33-576,23.

588,10-15 *Daz vihe ⟨. . .⟩ in sich]* Die Seele muß das kreaturhafte Erkennen, das an Ort und Zeit gebunden ist, sowie das engelhafte Erkennen, das ohne Ort und Zeit ist, über-

schreiten, um sich dem göttlichen Licht zu einen. Die Seele wird so zu Licht. Zu Eckharts Lichtmetaphysik siehe Anm. 12,28.

588,18f. *lûter wesen]* Nur das »reine Sein«, die *puritas essendi* ist der Name, der Gott eigentlich zukommt. Siehe S. 580,7 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 548,27.

588,19-590,5 *Nû ‹. . .› gebe]* Siehe S. 578,4-13 und Anm.

590,9-592,18 *got aleine ‹. . .› natûre]* Siehe S. 578,19-580,2 und Anm. Zur Einheit Gottes vgl. Anm. 72,16-21.

PREDIGT 55

Die Predigt ist in sechs Hss. und im BT (280rb) ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XXXIV, S. 117-120; Jostes, Pr. 48, S. 51 (Text ungedruckt).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 574; Theisen, *Predigt*, S. 126-129.

Das Leitzitat Joh. 20,11-17 steht im Evangelium des Donnerstags der Osterwoche. Vgl. Pr. 56 und *In Ioh.* n.699-706.

Die Predigt lehnt sich lose an den Schrifttext an und benutzt ausgiebig die Pseudo-Origenes-Homilie auf denselben Schrifttext. Nach einer Wiedergabe der Schriftberichte in Anlehnung an Joh. 20,1ff. und Mark. 16,6 und nach zwei kurzen Zwischenfragen (S. 594,3-22) stellt der Prediger vier Fragen, die er zum Teil in engem Anschluß an die Pseudo-Origenes-Predigt beantwortet: zuerst die Frage, warum Maria Magdalena so nahe beim Grab gestanden sei (S. 594, 23-596,26), danach die Frage, warum sie stand und nicht saß (S. 596,27-598,24), schließlich die an Christus gerichtete Frage, warum dieser sich ihr so lange entzog (S. 598,25-600, 6), und die Frage, warum Maria Magdalena den Herrn nicht sah (S. 600,7-24). Jede dieser Fragen wird mit einer Reihe von Gründen beantwortet, die im ganzen darauf abzielen, die Nähe der Seele zu Gott, ihre Ausrichtung auf ihn, seine Nähe zu ihr und seine Einheit hervorzuheben.

594,21 *meister]* Vgl. Pseudo-Origenes, *Homilia super ›Maria stabat ad monumentum foris plorans‹* (*Opera*, Basel 1571, Bd. II, S. 453f.). Eckhart lehnt sich in der vorliegenden Predigt eng an diesen Text an. Vgl. dazu auch Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 25 n. 5.

594,26 *meister]* Pseudo-Origenes, *Homilia super ›Maria stabat ad monumentum foris plorans‹*, S. 450. Vgl. Gregor der Große, *Homiliae in evangelia* II hom. 25 n. 1.

596,5 *meister]* Pseudo-Origenes, *Homilia super ›Maria stabat ad monumentum foris plorans‹*, S. 450.

598,15-23 *êgester ‹. . .› grunt]* Vgl. dazu die Pr. 54A und B, wo Eckhart den vorliegenden Gedanken der Analogie zwischen Himmel und Erde, Gott und Seele ausführlich darlegt (siehe S. 574,33-576,23 und Anm.). Zur Demut vgl. Anm. 174,10-176,5.

598,25 *meister]* Vgl. Pseudo-Origenes, *Homilia super ›Maria stabat ad monumentum foris plorans‹*, S. 451 und S. 453.

600,4 *Grêgôrius]* Das Gregorzitat ist nicht nachzuweisen.

600,14 *›engel‹ ‹. . .› ›bote‹]* Vgl. Isidor von Sevilla, *Etymologiae* VII c. 5 n. 1f.

600,17 *meister]* Im Exoduskommentar (*In Exod.* n. 39) verweist Eckhart auf Maimonides, *Dux neutrorum* I c. 51. Zur absoluten Ungleichheit Gottes siehe Anm. 72,16-21.

600,20 *meister ‹. . .› ein]* Zur Einheit Gottes siehe Anm. 72,16-21.

PREDIGT 56

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. *Par. an.*, Pr. 26, S. 61. Nikolaus von Landau hat drei Textstücke in seine Predigt *Venit Maria Magdalena* eingebaut. Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* kann darauf hindeuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 586f.; Theisen, *Predigt*, S. 130.

Das Leitzitat Joh. 20,11.12.15 steht in der Evangelienperikope des Donnerstags der Osterwoche. Vgl. die Pr. 55.

Die Predigt schließt locker an den Schrifttext an und zieht – wie die Pr. 55 – an einzelnen Punkten die Pseudo-Origenes-Homilie auf denselben Text bei. Den Ausgangspunkt der Predigt bildet wiederum die Frage, warum Maria Magdalena beim Grabe stehenblieb (S. 602,3-11). Im Zentrum des zweiten und dritten Abschnitts steht das Verhältnis der Offenbarung Gottes zum Verlangen der Seele und die Qual der gottsuchenden Seele inmitten der Kreatur. Eckhart hebt dabei sechs Aspekte der Überwindung des Kreaturhaften hervor (S. 602,12-604,6).

602,6 *Origenes]* Siehe Anm. 594,21. Eckhart bezieht sich auf Pseudo-Origenes, *Homilia super ›Maria stabat ad monumentum foris plorans‹* (*Opera*, Basel 1571, Bd. II, S. 451f.).

602,17 *begerunge]* Siehe Anm. 418,9-13.

602,23f. *lieht ⟨. . .⟩ offenbârunge]* Zur Lichtmetaphysik Eckharts siehe Anm. 12,28.

602,28 *als ein niht]* Zur Nichtigkeit der Kreatur dem Sein Gottes und der abgeschiedenen Seele gegenüber siehe Anm. 52,16-22.

PREDIGT 57

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. *Par. an.*, Pr. 61, S. 128-131. Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* läßt vermuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 592f.; Theisen, *Predigt*, S. 207-210.

Das Leitzitat Offenb. 21,2 steht in der Epistel der Messe am Kirchweihfest.

Die Predigt folgt in ihrem Aufbau dem Schema der Homilie, nach dem die einzelnen Bestandteile des Schrifttexts nacheinander ausgelegt werden: Die Stadt, von der die Rede ist, bezieht Eckhart auf die Seele. Sie ist befestigt, und in ihr soll Eintracht herrschen (S. 606,5-14). Den Aspekt des Friedens greift er im zweiten Abschnitt auf: Mit Dionysius ist Friede zu verstehen als rechte Ordnung aller Dinge. Daneben bedeutet Friede, daß diese Ordnung von der Liebe geprägt ist und daß in ihr die Kreaturen dienstfertig sind. Darüber hinaus läßt der Friede die Kreaturen in Gott zurückkehren (S. 606,14-26). Diese Rückkehr ist das Thema der folgenden Ausführungen: Heilig ist die Lauterkeit, die Abkehr von den Sünden, die die Seele frei und Gott gleich macht. Denn einzig die Gleichheit läßt Gott in die Seele eintreten, letztlich einzig die vom Körper befreite Gleichheit im Geiste, wie sie Johannes erfuhr (S. 606,27-608,11). Nur soweit die Seele sich vom Irdischen zu lösen vermag, wird sie Gott gleich und heilig. Wahre Tugend setzt diese Loslösung voraus (S. 608,12-610,6). In der Einung mit Gott, die sich in der heiligen Seele vollzieht, gelangt diese in den Ursprung zurück. Das heißt, daß die Seele neu wird, denn sie gelangt in die Überzeitlichkeit Gottes, in der die Urbilder aller Dinge in Gott und als Gott selbst aufgehoben sind (S. 610,7-25). Ausgehend von diesem Gedanken, daß das Urbild in Gott sei, welches dem menschlichen Leib eingegossen werde, führt Eckhart – das Konzept der Läuterung erklärend – aus, daß die – richtige, dieser Bildhaftigkeit entspringende – Liebe zu sich selbst identisch sei mit der Gottesliebe. Diese überwindet schließlich selbst die Unerkennbarkeit Gottes in einem Prozeß der Einung, den Eckhart in einer frei interpretierenden Wiedergabe des Hohelieddialoges skizziert (S. 610,25-614,21).

606,12 *Augustînus]* Vgl. Beda Venerabilis, *In canticum canticorum*, praefatio c. 5 n. 9.

606,14-26 *vride ⟨. . .⟩ got]* Siehe Anm. 88,8-12.

606,15 *Dionysius]* Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c. 11 § 1.

606,28 *Dionysius*] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c. 12 § 2. Vgl. *Sermo XXXIV/1* n. 339.

606,29f. *Lûterkeit* ‹...› *Glîchnisse*] »Lauterkeit« und »Gleichheit« sind die Bedingungen der Einung der Seele mit Gott (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5).

608,4 *heiligen*] Zur eingeschränkten Vollkommenheit der Heiligen siehe S. 528,5-530,12 und Anm.

608,8 *drî persônen*] Zum Trinitätsverständnis siehe Anm. 72,16-21.

608,12 *›heilicheit‹*] Zur Deutung des Begriffs der Heiligkeit vgl. *Sermo LVI* n. 557 und Origenes, *In Leviticum* c. 11 n. 1.

608,13f. *lûter wesen* ‹...› *sünde*] Eckharts Begriff der Sünde ist von seiner Metaphysik geprägt. Sünde ist Beraubung und Negation des Seins, also der Selbstmitteilung Gottes: *malum nihil est nisi privatio, sive casus ab esse et defectus, absentia sive carentia esse.* (»Das Schlechte ist nichts anderes als die Beraubung des Seins oder der Abfall vom Sein und der Mangel, die Abwesenheit und das Fehlen des Seins.« *In Sap.* n. 14; vgl. S. 98,27f. und Bd. II dieser Ausgabe, S. 132,33-35, S. 564,13). Sündhaft wird das Handeln des Menschen dort, wo der Mensch in den Dingen die Dinge selbst, aber nicht ihr Gutsein liebt, durch das Gott sich der Kreatur mitteilt und ihr das Sein schenkt (S. 666,2-4). Die Transparenz der Dinge auf die Fülle ihres Seins in Gott wird dadurch zerstört. Der Mensch beraubt sich so selbst seiner Freiheit und wird zum Diener dessen, was Gott nicht ist. Er bindet sich in die kreaturhafte Ordnung der Welt ein und entfernt sich von Gott (S. 320,2-12), insofern er in sich und den Dingen die Unmittelbarkeit des Seins nicht mehr zu erkennen vermag. Die Seele verfällt, entfernt sie sich von ihrem Rückbezug zu Gott, dem Hochmut (S. 360,26f.), der darin besteht, die verlorene Unmittelbarkeit durch den menschlichen Selbstverfügungsanspruch innerhalb einer eigenen Ordnung zu kompensieren. Alle Sünde besteht also in der Abkehr vom Ursprung des Seins, von der Seligkeit und von der Tugend, die die Seele nur in Gott zu finden vermag (362,21f.). Dabei ist nicht die

Neigung des Menschen zur Kreatur entscheidend, sondern der Wille, in dem der Mensch sich gegen Gott entscheidet (S. 292,14-17; Bd. II dieser Ausgabe, S. 356,30f., S. 370,28-30; vgl. *Sermo XLV* n.460 und Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.20 a.2 sowie Augustinus, *Retractationes* I c.8 n.4). Die Freiheit des Willens ist also absolute Bedingung der Möglichkeit, sündhaft zu werden. Dabei ist die Sünde der willentliche Verstoß gegen die Natur des Menschen, insofern diese gut ist und den Menschen immer schon auf Gott ausrichtet (S. 584,5f.).

Kennzeichnend für Eckharts Begriff der Sünde ist denn auch eine Subjektivierung: Die Differenz, in die sich der Sünder zu Gott setzt und die zuerst metaphysisch als Spannung zwischen Sein und Nichts expliziert wird, ist subjektiv erfahrbar als Spannung zwischen naturhafter humaner Ausrichtung auf die Fülle des Guten und individueller Bosheit des Eigenwillens, der sich frei für das Böse, das heißt gegen die Unmittelbarkeit der göttlichen Seinsmitteilung entscheidet. Der Sünder führt sich dadurch selbst ins Nichts: *peccator ⟨. . .⟩ non habet esse, sed est nihil.* (»Der Sünder ⟨. . .⟩ hat kein Sein, er ist Nichts.« *In Gen. II* n.86.) Das heißt, daß Gott den Menschen gar nicht sehen kann, insoweit dieser Sünder ist (S. 60,2-7). Der Begriff des Nichts ist auch für das Verständnis der Hölle entscheidend: Der Sünder erfährt in der Hölle den Schmerz als Differenz, als Unterschiedenheit von der Seligkeit. Er erfährt also sein Nichtsein im Gegensatz zur Fülle des Seins als Schmerz (S. 68,19-22 und Anm.). Der hier entfaltete volle Begriff der Sünde trifft jedoch nur auf die Todsünde zu, in der sich der Mensch Gott ganz verschließt und es in seinem Stolz nicht zuläßt, daß Gott ihm die Gnade verleiht (vgl. S. 360,27 und Anm.). Der läßlichen Sünde steht die maßlose Fülle Gottes gegenüber: Gott verzeiht in maßloser Weise die Sünde (S. 48,30f.), die der Mensch bereut (Bd. II dieser Ausgabe, S. 370,27-376,9). Ist der Mensch dem göttlichen Willen geeint, ist denn auch alle Sünde vollkommen aufgehoben (Bd. II dieser Ausgabe, S. 372,8-374,12). Doch hindert jede läßliche Sünde an der Einung, da sie die

Seele an die Kreatur bindet und von Gott entfernt. Jede Sünde verbaut daher den Weg zu Gott (Bd. II dieser Ausgabe, S. 58,9f.). So ist es denn auch nicht Gott, der dem Menschen als Strafe für die Sünde Schmerz zufügt, sondern der Mensch selbst: Insofern dieser schlecht handelt, schadet er sich selbst und entfernt sich von Gott. Dies fügt ihm Schmerz zu, da er dabei den Mangel verspürt, der ihn von der göttlichen Fülle trennt. So wird der Mensch durch die Sünde selbst in größtem Maße geschädigt (Bd. II dieser Ausgabe, S. 104,9-18). Er verläßt seine Ausrichtung auf Gott, in der alles immer neu und gut wird, wählt anstelle des Lebens den Tod und anstelle des Seins das Nichts (Bd. II dieser Ausgabe, S. 586,6f. und S. 588,15-21).

608,15 *bî ihte ‹. . .› bî gote]* Das heißt in der Unmittelbarkeit zum Sein und als Bild Gottes (vgl. Anm. 186,28-190,27). Den Gegensatz dazu bildet die Wendung *bî nihte*, die die Entfernung der Kreatur von Gott zum Ausdruck bringt, insoweit diese sich nicht unmittelbar auf ihren Ursprung zurückbezieht. Zum Wörtchen *bî* vgl. Anm. 82,2 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 492,18-27.

608,15-20 *sêle ‹. . .› ze gote]* Zum Verhältnis der Seele zum Engel siehe Anm. 16,30f., zur Nichtigkeit der Kreatur S. 52, 16-22 und Anm., zum Verhältnis der Seele zum Leib Anm. 88,24f.

608,23 *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *Sermones* CCXVI c.2 n.2.

608,26-610,6 *êrste lûterkeit ‹. . .› seltsæne]* Der alchemistische Prozeß der Herstellung von Gold – Eckhart spricht hier von der *kunst* und von der Wirkung des Himmels (zum letzteren siehe S. 574,33-576,23 und Anm.), die beide dazugehören – setzt voraus, daß der Stoff, der zu Gold werden soll, in einer ersten Folge von Arbeitsschritten seiner Form entkleidet wird, um dann als *materia prima* bzw. *materia ultima*, d. h. im Zustand des Fehlens aller individuellen Bestimmungen, die Form des Goldes annehmen zu können. Dieser Prozeß der Läuterung dient Eckhart als Beispiel für die Läuterung der Seele, die erst von Gott überformt werden

kann, wenn sie selbst aller individuellen Bestimmung entbehrt. Vgl. dazu: Seppänen, *Studien*, S. 87f., und Albertus Magnus, *Meteora* IV tr.1 c.5. Zum Hintergrund: Jüttner, *Alchemie*. Vgl. auch S. 106,28f. und S. 544,28-546,15. Zur Überformung der Seele durch die Tugend, die Eckhart der Überformung des geläuterten Kupfers durch das Gold gleichsetzt, siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 276,1-24.

610,9-25 *Got ⟨...⟩ êwic]* Gegen die Meinung, Gott habe die Dinge – idealiter – in sich und entlasse sie in einem zeitlichen Prozeß – also einem zeitlichen Wirken – aus sich, stellt Eckhart seine Position. Er geht davon aus, daß Gottes Wirken zeitlos ist und daß alle Dinge, wie sie von Gott gewirkt sind, im Akt der Schöpfung ebenso zeitlos und immer neu sind. Zwischen Gott und die Seele bzw. die Dinge tritt dabei nichts. Sie sind in Gott als Gott selbst (siehe Anm. 160,14-162,6 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 550,7-12). Vgl. zur vorliegenden Stelle: Seppänen, *Studien*, S. 233f. (nach der abweichenden Lesart von *Par. an.*, S. 130,8-14). Zur Überzeitlichkeit Gottes, der Schöpfung und der Inkarnation siehe Bd. II dieser Ausgabe, S. 442,27-446,27 und Anm., zum Bild-Sein der Seele S. 186,28-190,27 und Anm.

610,26 *lîchame ⟨...⟩ sêle]* Zum Verhältnis zwischen Leib und Seele sowie zur Eingießung der Seele in den Leib siehe Anm. 88,24f. und 320,27-322,7.

610,32 *liebe mit gotes liebe]* Das heißt Liebe aus der Liebe Gottes, aus dem Einssein mit der Liebe Gottes heraus (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5).

612,3 *des schiffes]* Im vorliegenden Beispiel ist das Schiff auf den Leib zu beziehen, den die Seele benötigt, solange sie nicht in Gott eingegangen ist.

612,3 *Plâtô]* Vgl. *In Exod.* n.184 und Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I 2,15.

612,9 *Dionysius]* Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia* c.1 § 2. Zur Lichtmetaphysik Eckharts siehe Anm. 12,28.

612,12 *vünfleie liuten]* Zur Kritik an bestimmten Lebensformen siehe Anm. 140,14-27.

612,18 *grôzen blik]* Gemeint ist ein starker Blitz, der die Dunkelheit plötzlich erhellt und sogleich wieder verlöscht.

612,22 *begerunge]* Zum Begriff des Begehrens siehe S. 418,9-13 und Anm.

612,24f. *Augustînus]* Vgl. Augustinus, *Enarrationes in psalmos* LXXXIII n.3.

612,30 *Augustînus]* Vgl. *Sermo XV/2* n.160 und Augustinus, *Confessiones* X c.40 n.65.

614,1 *meister]* Vgl. Pfeiffer, Pr. LIII, S. 174,12ff. Der Meister ist nicht identifiziert.

614,5 *der minne buoche]* Eckhart denkt an einigen wenigen Stellen die Einung in den Bildern des Hoheliedes, dem sich ein großer Teil der brautmystischen Motivik verdankt. So erscheint die Seele gelegentlich als Braut des Lammes (S. 152, 25-28). Gelegentlich nennt Eckhart den Seelenfunken eine *morgengâbe*, also die Mitgift oder das Brautgeschenk der Seele nach der gemeinsamen Nacht (Bd. II dieser Ausgabe, S. 182, 26f.). An anderen Stellen greift er auf das Bild des Kusses zurück, um die Einung der Seele mit Gott zu fassen (S. 130, 2, S. 568,29-570,3). Dem Hohenlied ist auch das Motiv der Suche, des Begehrens, des Irrens in der Einöde entnommen, das die Folie bildet für das Verständnis der Dramatik, die sich zwischen gottsuchender Seele und dem den Menschen suchenden Gott ereignet (Bd. II dieser Ausgabe, S. 44,3ff.). Trotz dieser Motivübernahmen ist zu betonen, daß die Brautmystik, die in der Frauenmystik des 13. Jahrhunderts eine überragende Rolle spielt, bei Eckhart keine wichtige Rolle spielt. Das Motiv der Brautschaft ist, wo es auftaucht, denn auch immer vom Motiv der Gottesgeburt überlagert. – Literatur zum Hintergrund: Bernards, *Speculum Virginum*; Ohly, *Hohelied-Studien*; Adnès, *Mariage spirituel*.

PREDIGT 58

Die Predigt ist in vier Hss. ganz, in zwei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Jostes, Pr. 77, S. 82-84. Im Anhang ist der von der übrigen hsl. Überlieferung im Wortlaut stark abweichende Text der

Hs. 705 des Benediktinerstifts Melk abgedruckt (S. 710-712).

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 609; Theisen, *Predigt*, S. 111-115.

Das Leitzitat Joh. 12,26 steht in einer Evangelienperikope, die an den folgenden Tagen Verwendung findet: Montag der Karwoche, hl. Thomas der Bischof und Märtyrer (29. Dezember), hl. Vinzenz der Märtyrer (22. Januar), hl. Blasius der Bischof und Märtyrer (3. Februar), hl. Laurentius (10. August) und Oktav des Fests des hl. Laurentius (17. August). Theisen hält den ersten Termin für wahrscheinlich (*Predigt*, S. 112).

Der Prediger gliedert seine Ausführungen im Anschluß an den Schrifttext in drei Abschnitte. Die Nachfolge Christi bildet den Kerngedanken des ersten Abschnitts: Wer Christus nachfolgen will, muß alles hinter sich lassen, was ihn Gott gegenüber behindert. Der Mensch muß alle materiellen Dinge und insbesondere seinen Eigenwillen überwinden, um das Himmelreich zu verdienen. Dies kann nur dem gelingen, der geistig lebt und sich so über das Irdische erhebt (S. 616,7-618,21). Wer Gott in diesem Sinne nachfolgt, darf ihm nur um der Ehre Gottes, nicht um eines Nutzens willen dienen, so wie Gott selbst – im Gegensatz zu den irdischen Herren – in seinem Dienst nur unseren Nutzen im Auge hat (S. 618,22-32). Der Lohn, den der Mensch aus diesem Dienst zieht, ist das Einssein mit dem Vater, das als Ziel unseres maßlosen Verlangens vor uns steht. Ist die Seele mit Gott vereint, ist sie in derselben Weise eins mit ihm, wie Gott in trinitarischer Form mit sich selbst eins ist. Sie vergißt sich selbst und erkennt sich in Gott, mit dem sie unterschiedslos eins ist. Der Weg dahin – der Weg zurück ins Paradies – führt über die Offenbarung des göttlichen Lichts und die Werke der Liebe, die um Gottes Ehre und um der Mitmenschen willen getan werden (S. 620,1-622,13).

616,10 *Secundô*] Zur Deutung des Namens siehe Isidor von Sevilla, *Etymologiae* X n.257.

616,11 *gelâzen*] Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm.

616,13 *Crisostomus*] Die Stelle ist Thomas von Aquin, *Expositio continua super Matthaeum* 6,9 entnommen, der sich auf (Pseudo-) Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 14 bezieht. Vgl. *Tractatus super Oratione Dominica* n.4.

616,24 *Dionysius*] Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.5 § 2. Siehe auch S. 498,14f. und Anm. 50,1f.

616,30 *eigenen willen*] Zum Verzicht auf den Eigenwillen siehe S. 552,27-554,16 und Anm.

618,23 *Augustînus*] Vgl. Augustinus, *Confessiones* X c.26 n.37. Eckhart wird sich auf diese Stelle beziehen, die er frei zitiert.

618,28 *sîne êre aleine*] Der Mensch soll also ›ohne Warum‹ dienen, nicht um eines Lohnes willen (vgl. Anm. 12,4).

620,14-18 *einunge ‹. . .› sêle*] Die Einung der Seele mit Gott ist in der Einung der Seele mit Christus begründet (vgl. Anm. 32,26-36,5 und 82,21-86,7).

622,6-8 *engelische natûre ‹. . .› liehtes*] Der Engel hat eine vermittelnde Funktion zwischen Mensch und Gott, auch wenn der Mensch schließlich in der Einung mit Gott die Engel übersteigt (vgl. S. 16,30f. und Anm.). Zum Licht des Engels siehe Anm. 12,28. Vgl. *Sermo XXVII/2* n.275 und Dionysius, *De caelesti hierarchia* c.3 § 2 und c.4 § 2.

622,12 *götlîchiu werk*] Zum Begriff des »göttlichen Werks« siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

PREDIGT 59

Die Predigt ist in vier Hss., in zweien davon je zweimal in etwas variierender Form ganz, in drei Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Jundt, Pr. 10, S. 262-265. Zur Datierung der Predigt vgl. Anm. 624,4.

Literaturhinweise: Quint, DW II, S. 621-622; Theisen, *Predigt*, S. 107-111.

Das Leitzitat Dan. 3,41 steht in der Lectio der Messe des Donnerstags nach dem ersten Passionssonntag.

Eckhart baut die Predigt in losem Anschluß an den Schrifttext – insbesondere an das Element der Nachfolge – auf, zu dessen Deutung er eine Reihe weiterer Schriftstellen beizieht. Unmittelbar nach der Übersetzung des Leitverses zitiert der Prediger denn auch Weish. 7,7ff., dessen Deutung der erste Teil der Predigt vorbehalten bleibt. Thematisch bildet dabei der *geist der wîsheit* das Zentrum der Ausführungen, in denen Eckhart die Nichtigkeit aller Dinge gegenüber der Weisheit hervorhebt. Nur wer Dinge wie Reichtum, Gesundheit und Wollust verschmäht, öffnet sich in der Weisheit Gott, denn nur dann macht sich der Mensch Gott nicht zum Handlanger eines anderen Werts. Gott ist um nichts zu bitten als um ihn selbst, ohne jedes ›Warum‹, also ohne irgendeine Absicht. Die Weisheit bildet so den Schlüssel zu den anderen Gaben Gottes. Er schenkt sich dem Menschen darin in gebärender Weise und gebiert sich selbst in seinem Sohn in uns. In diesem Gebären steckt alle Lust Gottes und alle Lust des Menschen (S. 624,4-628,6). Mit der Feststellung, daß die Selbstverleugnung in der Weisheit Nachfolge Christi und Übergang in die Einheit mit Gott sei, stellt der Prediger – unter erneutem Beizug wichtiger Schriftstellen – den thematischen Bezug zum Leitvers wieder her. Das Pauluswort wird dahingehend gedeutet, daß Paulus in der Getrenntheit von seinen Freunden das Kreuz auf sich genommen habe, um so seinen Eigenwillen abzulegen und Gottes Willen zu erfüllen. Selbstverleugnung ist nicht Pein, auch wenn es zunächst so scheint, sondern Negation der Pein. Selbstverleugnung ist Freude, weil die Seele darin das Leben erhält als das Sein Gottes, in dem sich Gott der Seele mitteilt. In dieser Einung sind Seele und Gott untrennbar eins. Sieht man davon ab, daß das Sein Christi an sein ewiges göttliches Personsein als Gottessohn gebunden ist, besteht zwischen der Seele und Christus kein Unterschied. Legt die Seele ihre *gropheit* ab, entfallen denn auch alle Unterschiede. Derjenige, der Gott geschmeckt hat, wird in seiner Nachfolge nicht

ablassen; er wird Gott nicht im Eigenwillen vorauslaufen und nicht neben ihm gehen, sondern ihm folgen, wohin er will. Dann gelangt Gott in die Seele und die Seele in Gott (S. 628,7-634,2). Im Schlußabschnitt, der zum zweiten Teil des Leitverses zurückkehrt, hebt der Prediger hervor, daß Gott alle Namen übersteigt: Der Mensch muß ihn – jenseits von Wahrheit und Gutsein – im lauteren Sein finden (S. 634, 3-11).

624,4 *gester*] Der Rückverweis bezieht sich wohl – wie derjenige S. 628,8 – auf eine am Vortag gehaltene Predigt über die Perikope *Optavi*, Weish. 7,7-14. Stimmt dieser Rückverweis, läßt sich die vorliegende Predigt auf einen der folgenden vier Termine datieren: 13. März 1315 oder 1326 bzw. 5. April 1313 oder 1324 (Theisen, *Predigt*, S. 107f.). Aufgrund von Motivparallelen mit anderen Predigten läßt sie sich einer Predigtreihe zurechnen, deren Glieder die Pr. 1, 49, 37, 51, 19, 26, 25, 18, 79 und 59 bilden (*Predigt*, S. 121). Sie wäre demnach auf den 13. März 1326 zu datieren.

624,6-20 *geist ‹. . .› wîsheit*] Die Weisheit – sie ist innerhalb der trinitarischen Entfaltung der Gottheit auf den Sohn zu beziehen (vgl. Anm. 20,11 und 432,28-33) – wird mit dem Zustand der Abgeschiedenheit identifiziert, in dem der Mensch sich von allen Dingen gelöst hat.

624,21 *kraft*] Die Rede ist vom Seelenfunken. Siehe Anm. 32,26-36,5.

624,22 *Etlîche liute*] Zur vorliegenden Kritik Eckharts siehe Anm. 140,14-27.

626,3-6 *meister ‹. . .› warumbe*] Zum Wirken *sunder warumbe* und der Tradition, auf die sich Eckhart stützt, siehe Anm. 12,4.

626,9f. *sibengâben ‹. . .› gebêrliche*] Gemeint sind die sieben Gaben des Hl. Geistes. Wie generell das Denken Eckharts auf die Gottesgeburt in der Seele ausgerichtet ist, in der alles aufgehoben ist in der Einheit mit Gott, so führt er auch hier die Gaben des Hl. Geistes auf die Geburt, ihren innertrinitarischen Ursprung zurück.

626,23-628,5 *geberlîche ⟨. . .⟩ in im*] Zur Gottesgeburt siehe S. 82,21-86,7 und Anm.

628,8 *gester*] Siehe S. 624,4 und Anm.

628,14 *gelâzen*] Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm.

628,16-32 *Sant Paulus ⟨. . .⟩ sælicheit*] Eckhart legt die vorliegende Römerbriefstelle öfter aus: siehe S. 144,26-146,10 und Anm.

630,6f. *zuoval ⟨. . .⟩ wesen*] Zum Verhältnis von Substanz und Akzidens siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,1f.

630,27 *gar ein*] Zur Einheit der Seele mit Gott, die Eckhart öfter anhand des Wasser-Faß-Vergleichs erläutert (vgl. S. 186,17-25 und Anm.), siehe Anm. 82,2-7 und 32,26-36,5.

630,28-632,6 *Diu sêle ⟨. . .⟩ sêle*] Zur Inkarnationslehre Eckharts siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 28,17-30,2.

632,7 *meister*] Eckhart bezieht sich wohl auf die prop. 18 des *Liber XXIV philosophorum*, die er hier – wie auch S. 376, 13f. und S. 392,24-26 – frei zitiert.

632,20-28 *Etlîche liute ⟨. . .⟩ volkomen*] Siehe Anm. 140, 14-27. Zur Konformität des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen vgl. Anm. 552,27-554,16. Siehe zur vorliegenden Stelle auch *In Ioh.* n.227ff.

634,3-10 *Wârheit ⟨. . .⟩ mac*] Eckhart betont, daß alle Rede vor Gott verstummen muß (vgl. Anm. 386,17-29), der jenseits von Begriffen wie *wârheit* und *güete* ist. Allein die Einung mit dem Sohn führt – über die Vernunft – in die Gottheit zurück. Zur Unaussprechlichkeit Gottes siehe Anm. 72,16-21, zur Stellung der Vernunft Anm. 108,35-112,23.

PREDIGT 60

Die Predigt ist in zwölf Hss., in zweien jeweils doppelt, und im BT (291vb) ganz, in sieben Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. XLV, S. 152-154; *Par. an.*, Pr. 36, S. 81-83. Vielleicht bezieht

sich Eckhart hier (S. 638,12-14) auf die Pr. 41, S. 436,24-26 zurück. Die Aufnahme der Predigt in die Sammlung des *Par. an.* läßt vermuten, daß die Predigt kurz nach dem ersten Pariser Magisterium Eckharts entstanden ist (vgl. Überblickskomm., S. 736-738).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 289f.; Quint, DW III, S. 8-9; Theisen, *Predigt*, S. 254-257.

Das Leitzitat Jes. Sir. 24,11 steht in der Epistel des Festes Mariä Himmelfahrt. Eckhart zitiert eingangs einige eng beieinanderstehende Stellen aus Jes. Sir. 24. Die vier Fragen, die der Prediger im Anschluß daran stellt, bilden die Grundlage der ganzen Predigt, die das Thema der Ruhe als Ziel der Schöpfung und der trinitarischen Entfaltung einerseits, als Ziel der Bewegung der Seele und generell aller Kreatur andererseits behandelt. Gott selbst – führt der Prediger zum ersten Punkt aus – erweckt das Begehren in der Seele, um sie in sich zu ziehen. Er sucht darin zur Ruhe zu kommen, daß er alle Kreaturen in ihren ersten Ursprung zurückzieht. Er sucht seine Liebe und seine Ruhe in der Kreatur (S. 636, 19-31). Gott sucht seine Ruhe auch in der Trinität: im Sohn, in dem er alle Kreaturen ausgegossen hat, und mit dem Sohn im Hl. Geist, der von ihnen beiden als Liebe ausgegangen ist (S. 638,1-5). Die Seele sucht ihre Ruhe in ihren Kräften und in ihrer Entfaltung. Alles Handeln des Menschen ist auf diese Ruhe ausgerichtet. Es ist die Ruhe, die Gott am meisten gleicht. Sucht der Mensch also in seinem Handeln die Ruhe, so sucht er Gott. Um diese zu finden, muß die Seele rein sein, das heißt, sich an die geistigen Dinge halten und sich dadurch in der Lauterkeit der Andacht erheben. Je höher sie darin steigt, desto reiner werden ihre Werke. Ruhe steht über der Unruhe äußerer Werke, über der Unruhe innerer Gedanken, ja auch über Werken wie Fasten und Beten. Erlangt die Seele diese Ruhe, wirkt Gott sein innigstes Werk in der Seele abseits aller Kreaturen. Dazu muß die Seele in Gott ruhen, also alles Maß und alle Bestimmung abgelegt haben, um das unermeßliche Wirken Gottes aufzunehmen. Ist die Seele in

ihrer Erkenntnis an Gott herangeführt worden, muß deshalb auch diese überstiegen werden. Dies geschieht in der Liebe, die die Seele mit Gott eint und es Gott ermöglicht, in ihr frei zu wirken. Dann macht Gott sich die Seele gleich, und die Seele wirkt dann ihr Werk gemeinsam mit Gott (S. 638, 6-642,23). Auch die übrige Kreatur sucht – bewußt oder unbewußt – in aller Bewegung ihre Ruhe, das heißt den Ort, den Gott ihr zugewiesen hat. Auch sie zeugt daher von ihrer Gleichheit mit Gott, insofern sie die Ruhe sucht (S. 642, 24-31).

636,4 *kôset*] Das Zwiegespräch der Seele mit Gott, das »Kosen« ist ein wichtiges Element der brautmystischen Motivik, das Eckhart hier übernimmt (vgl. Anm. 614,5).

636,10-18 *waz ‹. . .› ›ruowe‹*] Die Ruhe bezeichnet die Einheit und Fülle Gottes als absoluter, von jeder naturhaften Verursacherqualität freigehaltener Ursprung (*causa essentialis*), der über der Entfaltung Gottes in seinem Hervorgehen als *causa efficiens* und *causa finalis* steht (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 544,15). Der Begriff der »Ruhe« beinhaltet die Fülle Gottes, in der die Naturprozesse wie der Aufstieg der menschlichen Seele zu Gott ihren Zielpunkt finden, an dem sie zur Ruhe kommen. Deshalb ist gleichzeitig auch die abgeschiedene Seele (Bd. II dieser Ausgabe, S. 454,18), insofern sich Gott in ihr ganz ausspricht und sich ihr ganz mitteilt, Ruhestatt Gottes und aller Dinge, also Ort der Erfüllung (Bd. II dieser Ausgabe, S. 22,4-24,5 und S. 96,12ff.).

636,21 *begerunge*] Zum Begriff des Begehrens siehe Anm. 418,9-13.

638,2-5 *vater ‹. . .› minne*] Im Sohn – dem Wort – ist alle Kreatur – *idealiter*, *exemplariter* – aufgehoben (vgl. Anm. 432, 28-33). Zum Hervorgehen des Hl. Geistes siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 44,12-18.

638,12-14 *Ich ‹. . .› gotes glîchnisse*] Zur Gegenwart Gottes in den Dingen vgl. Anm. 496,5-19. Der Rückverweis bezieht sich vielleicht auf die Pr. 41, S. 436,24-26, wo Eckhart den Gedanken genauer erläutert.

638,20 *lûterer*] Zur Lauterkeit der Seele vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

638,22 *meister*] Zur Wirkung der Sterne bzw. des Himmels auf die Erde siehe S. 574,33-576,23 und Anm. Vgl. zur vorliegenden Stelle *In Ioh.* n.319 und Robertus Anglicus, *In Johannis de Sacrobosco Tractatum de sphaera* c.4.

638,27 *Anselmus*] Anselm von Canterbury, *Proslogion* c.1. Vgl. Tauler, *Predigten*, ed. Vetter, S. 244,22ff.

638,32 *Vastennes und betennes*] Zur Kritik Eckharts an der Werkfrömmigkeit siehe Anm. 140,14-27 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 278,4-22.

640,3 *geluogen*] Gottes Wirken ist unzugänglich, denn es führt kein kreaturhaft und zeitlich vermittelnder Weg zu Gott (vgl. Anm. 46,7-19).

640,9 *wüestunge*] Zum Bild der Wüste siehe Anm. 72, 16-21.

640,12f. *mâze ⟨. . .⟩ Mâze*] Der Begriff bezieht sich hier darauf, daß alles kreaturhafte Werk als solches bestimmt ist und so nicht die göttliche Unbestimmtheit und Fülle zu fassen vermag. Vgl. Eckharts Ausführungen zur Vorbildlichkeit der Heiligen, die durch die Seele überboten werden muß, S. 528,5-530,12 und Anm. Zur Überschreitung allen Maßes vgl. weiter S. 46,7-19. Die Maßlosigkeit der göttlichen Werke ist darin begründet, daß Gott sich nur ganz oder nicht mitzuteilen vermag, und daß er sich mitteilen muß (vgl. Anm. 50,1f.).

640,18-27 *Cherubîn ⟨. . .⟩ götlich*] Anders als an den meisten Stellen seines Werks stellt Eckhart hier das Seelenvermögen der Liebe über dasjenige der Vernunft (siehe zu diesem Problemkreis Anm. 108,35-112,23), doch erklärt sich dies dadurch, daß er hier vom Seelenvermögen Vernunft spricht. Signifikanterweise streicht denn auch das *Par. an.* den Einschub *daz ist diu minne*, den alle anderen Hss. einheitlich bieten (vgl. Seppänen, *Studien*, S. 100). Zu den Cherubim und Seraphim siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

640,30-642,5 *glîchnisse ⟨. . .⟩ sêle*] Zur Empfängnis des

Kindes und zur Eingießung der Seele siehe Anm. 320, 27-322,7.

642,16 *ein berc*] Siehe unten S. 648,12-15 und Anm.

642,24-31 *crêatûren* ‹. . .› *ruowe*] Nicht nur der Mensch, sondern die ganze Natur ist eingespannt in einen heilsgeschichtlichen Vorgang, der nach Erfüllung, d. h. nach Ruhe strebt. Davon zeugt die Natur, in der jedes Ding – seiner Natur, seinem Wesen gemäß – den ihm zukommenden Platz einzunehmen trachtet: Die Bewegung des fallenden Steines währt daher so lange, bis er seinen naturgemäßen Platz auf der Erde eingenommen hat; in gleicher Weise strebt das Feuer, dessen Ort in der Hierarchie der Elemente oben ist, aufwärts. Zu den Grundzügen dieses Bildes der Ausrichtung der Naturprozesse siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266, 22-268,31.

PREDIGT 61

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in drei Hss. fragmentarisch überliefert. Vgl. Sievers, Pr. XXV, S. 430-433. Nikolaus von Landau hat Textstücke in seine Predigt *Si quid petieritis patrem in nomine meo dabit uobis* und *Estote prudentes et uigilate in orationibus* übernommen.

Literaturhinweise: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 220-225; Quint, DW III, S. 33f.; Theisen, *Predigt*, S. 168-172.

Vom Leitzitat Ps. 32,5f. steht allein Vers 6 im Missale und im Brevier des Dreifaltigkeitsfestes, an dem die Predigt gehalten wurde.

Eckharts Predigt macht denn auch diesen zweiten Vers zum Gegenstand der Auslegung, nachdem er den ersten Vers kurz durch ein Augustinuszitat illustriert hat. Das *wort unsers herren*, das Eckhart mit einem zweiten Augustinuszitat trinitarisch deutet, bildet den Anknüpfungspunkt an den Festtag der Dreifaltigkeit (S. 644,1-18). Die Trinität schaute Paulus im Zustand seiner Verzückung. Wiederum im Anschluß

an Augustinus deutet Eckhart die Verzückung: Sie meint den Aufstieg von der niederen Sinneserkenntnis über die geistige – aber noch an Erinnerungen und Vorstellungen gebundene – Erkenntnis zur rein geistigen – vorstellungsfreien und gänzlich materielosen – Erkenntnis, in der die Seele Gott in seinem Einssein wie in seiner Dreifaltigkeit schaut. Diese Erkenntnis fiel auch Johannes zu, als er Gott und alle Dinge in Gott erkannte. Es ist diese reine Erkenntnis, die in den Anfang – den Himmel, das Wort – zurückführt, von dem das Johannesevangelium in den ersten Versen, die eingangs zitierte Psalmstelle und Job sprechen (S. 644,19-648,2). Im zweiten Teil der Predigt werden vier Aspekte des Eingehens in den Himmel behandelt: Der Mensch soll beständig sein wie der Himmel und seinen Willen ganz in denjenigen Gottes fügen. Wie der Himmel soll der Mensch rein und lauter sein, ohne sich mit Irdischem zu vermischen, denn die Vermischung mit dem Irdischen behindert die Erkenntnis. Wie der Himmel alle Dinge umfaßt, soll auch der Mensch in der Liebe alle Dinge umfassen. Schließlich soll der Mensch fruchtbar sein in den Werken und sich Gott gegenüber verhalten wie das Wachs dem Siegel gegenüber: Er soll sich Gott unterschiedslos einen (S. 648,3-652,2).

644,4 *Augustînus*] Augustinus, *Enarrationes in psalmos* XXXII, sermo 2 n.4. Zum Begriff der Barmherzigkeit siehe Anm. 90,18f.

644,10 *Augustînus*] Augustinus, *Enarrationes in psalmos* XXXII, sermo 2 n.5.

644,14-17 *gevalt ‹. . .› wîsheit ‹. . .› güete*] Zu den Appropriationen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes siehe Anm. 20,11.

644,24-646,10 *Augustînus ‹. . .› rôt*] Vgl. Augustinus, *De Genesi ad litteram* XII c.34. Zur Unterscheidung der drei Erkenntnisweisen und zur Verzückung des Apostels Paulus vgl. S. 272,1-274,6 und Bd. II dieser Ausgabe, S. 82,1-6 sowie Anm. 108,35-112,23.

646,11 *ein ‹. . .› drîvaltic*] Zur Einheit Gottes und zur Dreifaltigkeit siehe Anm. 72,16-21.

646,24 *Augustinus*] Vgl. Augustinus, *In Iohannem* tr.2 c.1 n.2.

648,3 *himel*] Der Himmel ist durch diese vier Eigenschaften charakterisiert, die Eckhart im Schlußteil der Predigt auf die Seele bezieht: Er ist stetig in seiner Bewegung, er ist rein, er umfaßt die ganze Schöpfung und macht die Erde fruchtbar (vgl. Anm. 574,33-576,23).

648,7 *⟨Diu schrift sprichet:⟩*] Es handelt es sich hier wohl um einen späteren Schreiberzusatz (vgl. Quint, DW III, S. 40, Anm. 3). Der folgende Satz ist sicher kein Schriftzitat. Vgl. Anm. 648,12-15.

648,10 *einen willen*] Zur Konformität des menschlichen und des göttlichen Willens vgl. Anm. 552,27-554,16.

648,12-15 *schrift ⟨. . .⟩ ganz*] Eckhart führt dasselbe in der Pr. 60, S. 642,16-18 an, ohne jedoch auf eine Quelle zu verweisen. Es ist denkbar, daß der Vergleich von Eckhart selbst stammt und der Quellenverweis – wie wohl auch S. 648,7 – von einem Schreiber eingefügt wurde.

648,29 *Bernhart*] Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica* XXXI n.2. Eckhart führt dasselbe öfter an, ohne dabei auf Bernhard zu verweisen. Zum Begriff der Lauterkeit vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 434,14.

650,8 *meister*] Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I c.18 (I c.13 1102b2-11) und Thomas, *Summa theologica* II II q.154 a.5 zur folgenden Deutung der Träume.

650,24 *himel ⟨. . .⟩ zimberman*] Die Stelle ist so zu verstehen, daß der Zimmermann nur fähig ist, dem Holz – also der schon bestehenden Materie – die Form eines Hauses zu verleihen, während der Himmel an der Bildung des Materials selbst beteiligt ist. Zur Wirkung des Himmels auf die Erde siehe Anm. 574,33-576,23.

650,28-652,2 *meister ⟨. . .⟩ ingesigel*] Nach der scholastischen Lehre ist die Materie – hier neben Zeit und Raum – das *principium individuationis* (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 468,24). Die Seele hingegen soll sich Gott gegenüber wie Wachs verhalten, ohne dabei etwas von sich – also etwas Individuierendes – zu behalten. Eckhart verbindet das Ho-

heliedzitat, in dem vom Wachs nicht die Rede ist, mit Aristoteles, *De anima* II c.12 (II c.12 424a18-20). Zum Gedanken, daß die Dinge in Gott und in der Gott geeinten Seele gleich sind, siehe Anm. 32,26-36,5.

PREDIGT 62

Die Predigt ist in acht Hss. ganz, in sieben Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. LV, S. 176-179; Wackernagel, Pr. LIX, S. 156-158. Nikolaus von Landau hat ein Textstück in seine Predigt *Ego elegi te* übernommen.

Literaturhinweise: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 207f.; Quint, DW III, S. 55.

Die Predigt, der wie im Fall der Pr. 16A und 48 kein biblisches Leitzitat zugrunde liegt, wird von zwei Hss. als *collacie* bezeichnet, was den oft fließenden Übergang zwischen der Gattung der Lesepredigt und der *collatio* bestätigt (vgl. S. 732f.). Sie ist keine Homilie auf einen bestimmten Schrifttext, sondern eine thematische Predigt, die in losem Anschluß an die eingangs zitierte Sentenz von Chrysostomus die vollkommen intentionslose Hingabe des Menschen an Gott behandelt. Der Prediger hebt hervor, daß nur derjenige Gott finden könne, der alles ohne Absicht auf Lohn hingebe, nur derjenige also, der nichts in ihm suche, sondern bedingungslos Gott glaube und an Gott glaube und so in sich Gott und alle Dinge finde (S. 654,1-22). Dieser Mensch begehrt nach nichts, sondern lebt einzig den Willen Gottes, dem er sich bedingungslos fügt, denn nur im Willen Gottes sind die Dinge überhaupt etwas. Deshalb soll der Mensch nur um Gottes Willen bitten, nicht um vergängliche Dinge, denn nur Gottes Wille ist eins mit der Einheit Gottes. Nur dieser Einheit bedarf der Mensch. In der Gottesliebe und im Gottvertrauen soll er alles hinnehmen, was Gott über ihn verhängt (S. 654,23-658,3). Die Seele des Menschen ist dazu

bestimmt, über alle Weisen hinauszugehen, um zu Gott zu gelangen. Dies gelingt jedoch nur in Sanftmut, Demut und Selbstverleugnung, das heißt in der Aufgabe des eigenen Willens und in der Hinnahme des göttlichen Willens, dessen Maß nicht die guten Werke sind, sondern die Zunahme der Liebe zu Gott (S. 658,4-660,14).

654,3 *die armen*] Die ersten zwei Zeilen beziehen sich wohl auf Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum* hom. 46 (PG, Bd. 56, S. 892). Zu Eckharts Begriff der Armut ist vor allem die Pr. 52 mit den einschlägigen Anmerkungen, insbesondere zu S. 550,11 zu vergleichen.

654,5 *an got ⟨. . .⟩ gloubet*] Die Unterscheidung zwischen »glauben an jemanden« und »jemandem glauben« begegnet bei Augustinus, *Enarrationes in psalmos* LXXVII n.8. In ihrem intellektuellen Aufstieg, in dem die Seele die Wahrheit erkennt und so zum vernunfthaften Licht wird, gießt Gott sein göttliches Licht in die Seele und vereint sich mit dem Licht der Seele. Dies ist das Licht des Glaubens (S. 360,13-21). Der Begriff des Glaubens bezieht sich denn auch unmittelbar auf den Begriff der Vernunft und auf den vernunfthaften Aufstieg, dessen Ziel die Wahrheit ist (S. 372,32f.), das heißt die Einung des Gerechten mit Gott und das Wissen, das schließlich den Glauben überschreitet (S. 420,5-17). Doch ist im diesseitigen Leben in der Regel die Versicherung des Glaubens kein visionärer Akt, keine spezifische Erfahrung und kein gnostischer Sprung ins Jenseits, sondern die heimliche innige Versicherung im inneren Gespräch mit Gott (Bd. II dieser Ausgabe, S. 376,27-378,19). Darin überschreitet der Mensch alles Meinen und erlangt im Glauben ein sicheres Wissen (S. 400,1-9). Daß Eckhart den Begriff des Glaubens eng an seinen Begriff der Gelassenheit bindet, macht die vorliegende Stelle deutlich: An Gott glauben soll immer auch heißen, Gott zu glauben und sich ihm ganz anzuvertrauen im Lassen aller Dinge. Nur derjenige, der nicht mittels der Dinge sein Heil erstrebt, der also nicht *hundertvalt meinet* (S. 654,11), stellt sein Heil ganz Gott anheim und

glaubt so Gott. Darin erhält er alles unmittelbar von Gott in der Geburt Gottes in der Seele (S. 654,12-22). Die Erkenntnis im Glauben setzt also die Befreiung von allen Bildern, von aller menschlichen Intention und vollkommenes Vertrauen in Gott voraus, denn wer glaubt, Gott als etwas Bestimmtes zu erkennen oder von Gott etwas Bestimmtes zu erhalten, kann Gott nicht erkennen (S. 106,24f.). Nur über das Licht des Glaubens erhält der Mensch denn auch die Offenbarung des göttlichen Lichts (S. 602,23f.; Bd. II dieser Ausgabe, S. 60,30-32). Eckharts Begriff des Glaubens ist somit einerseits stark vom Illuminationsgedanken geprägt (vgl. Anm. 12,28), andererseits zentral auf seine Lehre von der Gottesgeburt bezogen, in der der Mensch von Gott erlöst wird (vgl. Anm. 82,21-86,7). Gleichzeitig drückt der Glaubensbegriff eine Dynamik aus, in der sich der Mensch in seinem Innersten auf Gott zubewegt, der ihm im Glauben die Kraft verleiht, alle kreaturhaften Instanzen der Heilsvermittlung preiszugeben. Siehe dazu: Brunner, *Foi et raison*; Haas, *Aktualität*, S. 233-268; Hödl, *Meister Eckharts theologische Kritik*.

654,10-22 *Swer ⟨. . .⟩ im*] Im Anschluß an die Ausführungen zum Glauben, die im Kern besagen, daß der Glaube an Gott auch das unbeschränkte Vertrauen in Gott beinhalte, exponiert Eckhart hier seinen Begriff der Gelassenheit. Diese ist mithin als Verwirklichung des Glaubens an Gott zu verstehen, indem sie im Verzicht auf alles – auch auf alles eigene intentionale Wirken – das Dasein gänzlich Gott überantwortet und so das unbeschränkte Vertrauen in Gott lebt. Zur Gelassenheit siehe S. 318,15-24 und Anm. Der gelassene Mensch, der Gott und alle Dinge überwunden hat, findet denn auch diesen und mit ihm alle Dinge in sich.

654,23-656,3 *Ein mensche ⟨. . .⟩ unvolkomen*] Vgl. S. 552, 27-554,16 und Anm. zur Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen.

656,5 *biten*] Zur rechten Form des Bittens vgl. S. 584, 17f., zum Gebet Anm. 216,21.

656,8 *›Got ist ein‹*] Siehe Anm. 72,16-21.

656,23 *etlîchen liuten*] Eckhart legt in der vorliegenden Predigt, wie sonst an keiner Stelle in dieser Ausführlichkeit, dar, inwiefern der Weg des Menschen zu Gott gänzlich unauffällig und prätentionslos sein soll. Siehe zu seiner Kritik bestimmter Lebensformen Anm. 140,14-27.

658,5 *an deheiner wîse*] Die Seele überschreitet in ihrem unmittelbar nach Gott gebildeten Grund alle *wîse* (siehe S. 656,10-22). Sie muß deshalb, soll sie zu Gott zurückfinden, alle *wîse* und alles *warumbe* überschreiten (vgl. Anm. 46,7-19).

658,10f. *dêmüeticheit und verzîhunge*] Zur Demut siehe S. 174,10-176,5 und Anm.

658,27-30 *iht ⟨. . .⟩ niht*] Gott darf also nicht als etwas Bestimmtes gefaßt oder verstanden werden, dessen der Mensch bedürfte, da Gott in dieser Situation wiederum instrumentalisiert würde um des Heils des Menschen willen. Auch dient der Mensch in dieser Situation nicht. Es hebt sich hier vielmehr aller hierarchische Unterschied auf (vgl. S. 126, 22-24 und Anm.).

PREDIGT 63

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in drei Hss. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Jundt, Pr. 7, S. 255-257. Das *Lehrsystem* hat ein Textstück übernommen (siehe Anm. 668,4-12). S. 666,20 bezieht sich die Predigt wohl auf Pr. 26, S. 302,3-8 zurück. Sie wäre demnach innerhalb einer Woche nach dieser gehalten worden. Die Pr. 64 schließt eng an die vorliegende Predigt an und wird kurz nach dieser entstanden sein (vgl. den Überblickskomm. zu Pr. 26).

Literaturhinweise: Libera, *Introduction*, S. 290; Quint, DW III, S. 72f.; Theisen, *Predigt*, S. 178-180.

Das Leitzitat 1 Joh. 4,16 steht in der Epistel des ersten Sonntags nach Dreifaltigkeit (siehe Anm. 662,2). Vgl. auch die Pr. 64, auf die der Schluß der Predigt verweist, sowie die Pr. 65

und 67, Jostes, Pr. 40, und *Sermo VI/1*, denen derselbe Schrifttext zugrunde liegt.

Die Predigt folgt in ihrem Aufbau dem Schema der Homilie. Nach einem Einleitungsabschnitt, in dem Eckhart erläutert, daß er die Übersetzung *got ist mynne* der Übersetzung *got ist die mynne* vorziehe, weil sie die Einheit Gottes deutlicher zum Ausdruck bringe, behandelt der Prediger vier Gründe, die für seine Auslegung der Stelle sprechen: Gott erweckt mit seiner Liebe das Begehren der Kreatur nach Gott (S. 662,13-18). Die Kreaturen selbst jagen mit ihrer Liebe Gott und begehren ihn, da er die Liebe ist. All ihr Streben ist auf diesen Ursprung der Liebe ausgerichtet (S. 662,19-664,9). Obwohl Gott seine Liebe in dieser Weise in die Kreatur ausgegossen hat, ist er doch Eins geblieben. Dieses Eine ist in allen Kreaturen da und erregt die Lust daran. Nimmt der Mensch die Kreatur hinweg, die Träger dieser in die Kreatur eingegossenen Lust Gottes ist, abstrahiert er also von den Dingen, die seine Lust bewegen, bleibt nur die Liebe, das heißt, die Liebe zu Gott, zum Einen, das über aller Kreatur steht (S. 664,10-666,16). Gott liebt alle Kreaturen zwangsläufig: Ist die Kreatur seiner würdig, öffnet sich die Seele Gott gegenüber, muß er sich in sie ergießen, denn er liebt sie mit derjenigen Liebe, mit der er auch sich selbst liebt. Glücklich ist derjenige, der Gott in seiner, also Gottes Liebe liebt (S. 666,17-668,2). Daß diese Liebe umfassend und undifferenziert, also die eine Liebe ist, hebt der Schlußabschnitt nochmals hervor: Gott ist überall, und so ist auch die Seele, die in Gottes Liebe steht, überall und Eins (S. 668,3-12). Eckhart führt den Gedanken der Einheit in der folgenden Predigt weiter aus.

662,2 *Man liset hütt*] Der vorliegende Hinweis auf eine besondere liturgische Leseordnung legt gemeinsam mit der dem Rückverweis S. 666,20 zu entnehmenden Zeitangabe und der Schlußbemerkung der Predigt (S. 668,13 wird sie als Predigt *de sanctis* bezeichnet) die Vermutung nahe, daß die Perikope, der Eckhart das Leitzitat entnimmt, nicht nur im

Meßformular des ersten Sonntags nach Dreifaltigkeit steht, sondern »hierzulande« zusätzlich an einem Heiligenfest Verwendung findet (vgl. Theisen, *Predigt*, S. 178ff. und Quint, DW III, S. 81, Anm. 1). Nimmt man den Rückverweis ernst, heißt dies, daß die Predigt spätestens am Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag gehalten wurde. Auf welches Heiligenfest sie sich bezieht, ist indes nicht zu bestimmen.

662,4f. *got ist ⟨die⟩ mynne*] Eckhart läßt in seiner Übersetzung des Schriftverses den im Deutschen üblichen bestimmten Artikel weg, um die Einheit Gottes hervorzuheben, die keine Unterscheidung zwischen Gott und der Liebe zuläßt. Zur Einheit Gottes siehe S. 72,16-21 und Anm., zum Begriff der Liebe siehe Anm. 50,22-26 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

662,13 *got iaget*] Das Bild, daß Gott die Kreatur mit seiner Liebe jage und im Menschen und der Kreatur seine Lust finde, verwendet Eckhart öfter. Siehe etwa S. 426,1 und den Anfang der Pr. 66, Bd. II dieser Ausgabe, S. 10.

662,19-664,4 *creaturen ⟨. . .⟩ mynne*] Beide, die Seele und alle Kreatur, sind in ihrem Streben auf die Liebe Gottes, das heißt, auf ihre Erfüllung in Gott, der ihr Ursprung und ihr Ziel ist, ausgerichtet. Als Liebe ist Gott der sich in der Kreatur verströmende Ursprung (vgl. Anm. 50,1f.). Zur Ausrichtung der Kreatur auf Gott siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31, zum Begriff des Friedens S. 88,8-12 und Anm.

664,5 *augustinus*] Vgl. S. 222,28 und Anm.

664,7 *augustinus*] Die Stelle ist nicht zu identifizieren. Vgl. *Sermo XV/2* n.159 und dazu Augustinus, *De Genesi ad litteram* XII c.26.

664,12-23 *wann ⟨. . .⟩ luter got*] Wie Eckhart hervorhebt, wurzelt die Liebe in der Gleichheit (siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5), in der sich Gott in der Kreatur verströmt (vgl. Anm. 50,1f.). Die Gleichheit ist die Spur Gottes, die sich der Liebe und der Vernunft erschließt. Gott ist aber nicht über die differenzierte Form der Entfaltung dieser Gleichheit in der Kreatur erfahrbar, sondern nur, wo all diese Formen der Gleichheit in der Liebe auf das Eine

zurückgeführt werden (S. 664,28-31). Wiederum geht es Eckhart hier – wenn er vom Tuch als Träger der Farbe, von der Wand als Träger des Bildes spricht – um die Loslösung des Eigentlichen – des Wesentlichen: der Farbe, des Bildes – von den kreaturhaft individualisierenden Bedingungen, das heißt, vom »dies« und »das«, von der Zeit und dem Raum. Nur dann gelangt das in der Vielheit Entfaltete wieder unmittelbar zum Ursprung zurück. Dasselbe besagt das folgende Beispiel.

664,31f. *dyonisius]* Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* c.7 § 3. Siehe auch Pfeiffer, Tr. XV, S. 542,1f.

666,1-4 *dar vmb ‹. . .› sünde]* Die Sünde hat ihren Ursprung darin, daß wir nicht das Gutsein der Dinge, sondern mit dem Gutsein, das uns auf Gott verweist (vgl. Anm. 496, 5-19), die Dinge selbst lieben, welche uns von Gott wegweisen. Zu Eckharts Begriff der Sünde siehe S. 608,13f. und Anm.

666,4 *englen]* Zu den Ausführungen über die Engel siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

666,5 *coli]* Das Wort ist unverständlich und sicher entstellt; vielleicht aus *caelum*? Diese Hypothese ließe sich erhärten durch Bd. II dieser Ausgabe, S. 58,12f., wo jedem Himmel, jeder Sphäre ein Engel zugeordnet wird.

666,16 *luter nit ‹. . .› ein]* Zur Nichtigkeit der Kreatur siehe Anm. 52,16-22, zur Einheit Gottes Anm. 72,16-21.

666,18-26 *er mynnen müß ‹. . .› geben müß]* Daß Gott die Kreatur lieben muß, wird wie in den folgenden Zeilen öfter hervorgehoben (vgl. S. 50,1f. und Anm.). Zur Behauptung, der Mensch solle Gott nicht bitten, vgl. auch S. 302,3-8 und Anm. 216,21. Auch hier geht es natürlich darum, daß die Bitte intentionslos ist, daß also der Bittende sich nicht im Bitten auf bestimmte Weise zu verwirklichen und etwas zu erlangen sucht, sondern darin demütig wird und so Gott zu empfangen vermag.

666,20 *nächst an fritag]* Die Zeitangabe wird wohl den vergangenen Freitag meinen. Sie läßt sich, zusammen mit den folgenden Ausführungen, auf die Pr. 26, S. 302,3-8 beziehen. Vgl. Anm. 662,2.

666,27-668,2 *mich ⟨. . .⟩ mynne*] Alle Unterscheidung zwischen der Liebe des Menschen und der Liebe Gottes muß also aufgehoben werden: Es geht nicht darum, daß der Mensch von Gott in der göttlichen Liebe geliebt wird, sondern darum, daß der Mensch Gott in der göttlichen Liebe liebt, das heißt in der einen Liebe (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5).

668,4-12 *der ⟨. . .⟩ al*] Zitiert im *Lehrsystem* (ed. Greith, S. 150,8-18; ed. Cadigan, S. 162f.). Zur Einheit Gottes und der Seele siehe Anm. 82,2-7 und 32,26-36,5 sowie den Anfang der Pr. 64, die wohl an die vorliegenden Ausführungen anschließt.

668,13 *sermon der heiligen*] Siehe Anm. 662,2.

PREDIGT 64

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Vgl. Jundt, Pr. 8, S. 258-259. Der enge Kontakt, in dem die vorliegende Predigt mit der Pr. 63 steht, läßt mit Sicherheit annehmen, daß sie umittelbar an diese anschließend gehalten wurde. Diesen Befund bestätigt der Querverweis S. 670,15 (zur Datierung vgl. den Überblickskomm. zu Pr. 26).

Literaturhinweise: Quint, DW III, S. 84-85; Theisen, *Predigt*, S. 180-181; Zum Brunn/Libera, *Maître Eckhart*, S. 46.

Die vorliegende Predigt, die unmittelbar an die Pr. 63 anschließt, führt die Thematik der Einheit von Seele und Gott weiter: Seele und Gott – machen die zwei eingangs aufgeführten Beispiele und der Verweis auf 2 Mos. 33,11 deutlich – sind nicht vereint im Sinne zweier Dinge, die aneinandergefügt oder sich gegenübergestellt wären. Sie sind vielmehr eins: Wo Gott ist, ist die Seele, und wo die Seele ist, ist Gott (S. 670,2-14). Nach dieser einführenden Bemerkung greift Eckhart die Exegese von Joh. 4,16 wieder auf, die er in der voraufgehenden Predigt begonnen hat. Er deutet die Stelle

nun im Zusammenhang mit verschiedenen weiteren Schriftversen. Im Zentrum des Interesses steht dabei die vollkommene Einheit des Menschen mit Gott: Die Seele ist Eins über der Entfaltung der Kreaturen und über allem, wodurch Gott qualifiziert wird. Sie ist Eins mit dem Urgrund Gottes und mit seiner *istikait*, das heißt, seinem alles begründenden Sein (S. 670,15-672,12). In dieser Einheit – schließt der Text – ist der Mensch vollkommen frei von Vorstellungsbildern und frei von der Individualität der Einzelperson, die ihn hier etwa als Konrad oder Heinrich faßbar macht. In der Einheit vergißt der Mensch sich und alle anderen (S. 672,13-23).

670,2 *⟨Die geschrift spricht:⟩*] Es handelt sich wohl um den Zusatz eines Schreibers, der den folgenden Satz für ein Schriftzitat hielt und verkannte, daß Eckhart hier unmittelbar an die Ausführungen im Schlußteil der Pr. 63 anschließt.

670,2-9 *die sele ⟨. . .⟩ got*] Eckhart greift öfter auf den Wasser-Faß-Vergleich zurück, um die Einheit der Seele mit Gott zu erläutern (siehe S. 186,17-25 und Anm.): Obwohl das Wasser im Faß mit diesem vereint ist, sind beide nicht eins. Die Seele hingegen ist eins mit Gott. Zur Einheit Gottes und der Seele siehe Anm. 82,2-7 und 32,26-36,5.

670,11 *maister*] Zur Meisterfrage vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I II q.98 a.3 ad 2. Alle Zweiheit ist in der Gottesgeburt aufgehoben, vgl. Anm. 82,21-86,7.

670,15 *ersten sermon*] Gemeint ist die Pr. 63.

670,20f. *›gang ⟨. . .⟩ gůt‹*] Der hier zitierte Schrifttext wird in der Pr. 66, S. 678,17-27 in derselben Weise ausgelegt.

670,21 *dryer hand wise*] Die Einung führt über die Anwesenheit Gottes in der Kreatur in sein trinitarisches Einssein und schließlich in die namenlose Einheit von Gottheit und Seele (vgl. Anm. 32,26-36,5 und 72,16-21).

672,4-6 *istikait ⟨. . .⟩ sein*] Gottes Wesen besteht darin, sich mitzuteilen. So kann er sich denn auch der Seele nicht vorenthalten, die sich ihm öffnet (vgl. Anm. 50,1f.).

672,16-21 *bildunge ⟨. . .⟩ heinrich*] Ist die Seele Gott geeint, heißt dies, daß sie alles hinter sich läßt, was ihre Individua-

lität ausmacht: Sowohl die Erkenntnisbilder, wie auch die Konstitution der eigenen Person führen aus der Einheit heraus, da sie immer ein Element der Negation, der definitorischen Abgrenzung beinhalten und so einen Unterschied dem Einen gegenüber konstituieren. Vgl. unten S. 680,11-26.

PREDIGT 65

Die Predigt ist in zwei Hss. ganz, in einer Hs. fragmentarisch überliefert. Sie ist hsl. für Meister Eckhart bezeugt. Vgl. Pfeiffer, Pr. V, S. 30-33. Die Predigt steht in engem inhaltlichem Zusammenhang mit den Pr. 63 und 64 (zur Datierung vgl. den Überblickskomm. zu Pr. 26).

Literaturhinweise: Langer, *Mystische Erfahrung*, S. 208ff.; Quint, DW III, S. 94; Theisen, *Predigt*, S. 181.

Das Leitzitat 1 Joh. 4,16 steht in der Epistel des ersten Sonntags nach Dreifaltigkeit. Vgl. Pr. 63 und Pr. 64 auf denselben Schrifttext.

Die Predigt folgt in ihrem Aufbau dem Schema der Homilie. Die einzelnen Bestandteile des Schriftverses werden nacheinander ausgelegt. Einleitend legt Eckhart zunächst hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Liebe dieselben Punkte dar, die in der Pr. 63 breit abgehandelt sind (S. 674, 3-16). Im ersten Hauptteil hebt der Prediger darauf die unausweichliche Notwendigkeit des Liebesbezugs zwischen Schöpfer und Kreatur hervor: Alle Kreatur muß Gott lieben, ob sie es weiß oder nicht, ob sie es will oder nicht, denn er ist das, worauf sie sich zubewegt. Die Seele liebt Gott so sehr, daß Gott sie lieben muß, soll er nicht seiner eigenen Gottheit verlustig gehen. Die göttliche Liebe verwandelt die Seele sich an und hebt alle Differenz, alle Zweiheit zwischen Seele und Gott auf (S. 674,17-676,21). In der Exegese des zweiten Teils des Leitverses, die folgt, hebt Eckhart hervor, wie Gott dem Menschen einwohnt. Das Geistige vermag – im Gegensatz zum Materiellen – ganz eins zu sein mit etwas an-

derem: So ist jeder Engel im anderen und zugleich auch in jedem Menschen, ja selbst Gott ist ganz in jedem Menschen. Selig ist der Mensch denn auch nur, wenn Gott vollends und mit ihm alle Dinge in ihm sind, wenn also beide eins sind. Die Dimensionen dieser Einheit erläutert Eckhart in derselben Weise wie in der Pr. 64: Die Seele ist Eins über allen Kreaturen im Grund, dem alle Seligkeit der Kreaturen entspringt. Sie ist Eins über allen Namen, die man Gott verleihen kann (S. 676,22-680,1). Im Schlußabschnitt, der auf Joh. 17,21 zurückgreift und wiederum mit der Pr. 64 zu vergleichen ist, verdeutlicht der Prediger, daß diese Einheit voraussetzt, daß der Mensch sein Sein verliert und völlig in Gottes Sein eingeht. Darin wird um nichts mehr zu bitten sein, denn alle Dinge sind in dieser Einheit mit Gott geeint. Würde daraus etwas Individuelles ausgeschieden, wäre es ein Abgott, eine Entzweiung gegen das Sein, die Einheit und die Liebe Gottes (S. 680,2-28).

674,4-16 *daz êrste ⟨. . .⟩ minne]* Die hier genannten vier Punkte erörtert Eckhart ausführlich und nacheinander bei der Auslegung desselben Schriftverses in der Pr. 63. Vgl. dort die Anm. zu den einschlägigen Stellen.

674,19 *crêatûren suochent]* Alle Kreatur bewegt sich auf Gott hin, ob sie es weiß oder nicht, denn Gott ist nicht nur ihre Wirk- sondern im eigentlicheren Sinne ihre Zielursache, das heißt ihre letzte Erfüllung (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 266,22-268,31).

674,26 *ein lûter bôsheit]* Der Ausdruck ist mit der Wendung zu vergleichen, alle Kreatur sei »Lüge« (vgl. Bd. II dieser Ausgabe, S. 606,26f.) oder »ein reines Nichts« Gott gegenüber. Eckhart betont darin die Nichtigkeit alles dessen, was durch die Kreatur konstituiert ist, was also in seinem Ursprung nicht unmittelbar auf Gott zurückbezogen ist (vgl. Anm. 52,16-22).

674,27 *Augustînus]* Dasselbe Zitat führt Eckhart S. 664,7f. an, vgl. Anm. 664,7f.

676,3 *mich minnen muoz]* Gott muß den Menschen lieben,

da er die Liebe ist und sein Wesen darin besteht, sich mitzuteilen (vgl. Anm. 50,1f.).

676,8-19 *meister ‹. . .› got ist*] Eckhart wendet sich hier – vgl. Anm. 304,18 – mit Thomas von Aquin gegen die Identifizierung der Liebe *in uns*, also der dem Menschen mitgeteilten Liebe mit dem Hl. Geist bei Petrus Lombardus. Dieser ist zweifellos einer der hier gemeinten Meister (vgl. Karrer, *Meister Eckhart*, S. 240). – Eckhart geht es zentral um den Gedanken der Einheit: Wäre die dem Menschen mitgeteilte Liebe, also die Liebe, in der der Mensch selbst liebt, mit dem Hl. Geist zu identifizieren, würde hier eine Zweiheit entstehen, in der sich menschliche und göttliche Liebe gegenüberstehen müßten. Eckhart will jedoch alle menschliche Liebe durch die göttliche Liebe überformt sehen, so daß nurmehr von einer Liebe gesprochen werden kann, die mit Gott zu identifizieren ist und aus der heraus der Mensch liebt. Es geht also auch hier um die Nichtigkeit der Kreatur Gott gegenüber: Der Kreatur darf keine Selbständigkeit zugestanden werden, da jede Selbständigkeit bzw. Selbstverfügung die Abgrenzung Gott gegenüber beinhaltet (siehe Anm. 18,2-9 und 52,16-22). Die Aufhebung der Abgrenzung gelingt nur, wo alles von Gott her gedacht wird, auch – so im vorliegenden Fall – die Liebe, die nur dann wahre Liebe ist, wenn der Mensch in Gott eingegangen ist. Zum Begriff der Liebe vgl. Anm. 50,22-26 und Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 262,29-264,5.

676,21-28 *underscheit ‹. . .› andern*] Dieselbe Unterscheidung zwischen Geistigem und Leiblichem begegnet, illustriert mit demselben Wasser-Faß-Exempel, S. 186,17-25.

676,28-678,4 *engel ‹. . .› sunder menige*] Zum Begriff der Engel vgl. Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 146,23-150,3.

678,4-9 *minne ‹. . .› sælic*] Eckhart wechselt die Perspektive: Er spricht jetzt über die Erkenntnis, um hervorzuheben, daß der Mensch auf die ganze Welt verzichten würde, wenn er einen Engel auch nur erkennen könnte. Im gleichen Atemzug hebt er weiter hervor, daß indes nichts der Seele Genüge verschaffen kann – nicht die Liebe, auch nicht die

Erkenntnis eines Engels –, außer der Einheit von Gott und Mensch.

678,9-11 *alliu dinc ‹. . .› ich]* In der Seligkeit sind Gott, Mensch und alle Dinge eins, das heißt aufgehoben in einer differenzlosen Einheit und Fülle (vgl. Anm. 406,31-408,26). Zur Einheit von Gott und »Ich« siehe Bd. II dieser Ausgabe, Anm. 140,2-142,30.

678,17-27 *›guot‹ ‹. . .› ›guot‹]* Dieselbe Auslegung des hier zitierten Schriftverses begegnet in Pr. 64, S. 670,20-672,7. Es geht um einen Prozeß der Einung, der von der Vielfalt der Kreatur zurück in ihren Ursprung im Gutsein Gottes und schließlich darüber hinaus in die Namenlosigkeit Gottes führt.

680,3-8 *got ‹. . .› ein]* Damit Gott und die Seele eins sein können, muß die Seele ihr eigenes Sein, besser: ihren Selbstverfügungsanspruch aufgeben (vgl. Anm. 18,2-9). Die Rede ist somit von einer *mors mystica*, in der die Seele ganz in den Ursprung ihres Seins in Gott zurückkehrt (vgl. S. 482,12-17 und Anm.).

680,11-26 *bite ich rehte ‹. . .› got machen]* Im rechten Bitten kann nicht ein individuelles Ziel des Menschen die Intention der Bitte ausmachen. Vielmehr muß der Mensch darin um Gott allein bitten, da er ihn sonst seiner Bitte unterwerfen und vergegenständlichen würde. In der wahren Bitte geht es also um die Aufhebung der Individualität, das heißt um die Aufhebung der kreaturhaften Abgrenzungen und Beschränkung zugunsten einer Einheit, in der Gott nicht als kreaturhaftes Ziel erscheint (vgl. S. 672,16-21 und Anm. 216,21).

INHALTSVERZEICHNIS

Deutsche Werke I
Predigten 1-65 9
Anhang 683

Kommentar 713
Meister Eckhart 715
Leben und Werk 715
Quellen und Nachwirkungen 719
Der Prozeß 722
Textauswahl, Textgestalt, Echtheit und Kommentaranlage 729
Textauswahl 729
Echtheit und Textgestalt 729
Kommentar 734
Deutsche Werke I. Deutsche Predigten 736
Überlieferung und Chronologie 736
Form 740
Predigten 1-65 742

BIBLIOTHEK DES MITTELALTERS
Texte und Übersetzungen

Band 1
Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur
in Deutschland
800-1150

Band 2
St. Trudperter Hohes Lied

Band 3
Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters

Band 4
Heinrich von Veldeke:
Eneasroman

Band 5
Hartmann von Aue:
Erec

Band 6
Hartmann von Aue:
Gregorius, Armer Heinrich, Iwein

Band 7/8
Wolfram von Eschenbach:
Parzival I/II

Band 9
Wolfram von Eschenbach:
Willehalm

Band 10
Gottfried von Straßburg:
Tristan I

Band 11
Gottfried von Straßburg:
Tristan II, Fragment des Thomas

Band 12
Nibelungenlied

Band 13
Carmina Burana

Band 14-18
Prosalancelot I-V

Band 19
Mechthild von Magdeburg

Band 20/21
Meister Eckhart:
Werke I/II

Band 22
Deutsche Lyrik des späten Mittelalters

Band 23
Mittelhochdeutsche Novellen

Band 24
Heinrich Wittenwiler, Johannes von Tepl

Zweite Auflage 2002
Deutscher Klassiker Verlag
Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten
Satz: In Monotype-Garamond von
pagina GmbH, Tübingen
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen
Papier: Persia K Dünndruckpapier
von Schoeller & Hoesch, Gernsbach
Leinen: Feincanvas der Vereinigten Kaliko, Bamberg
Leder: Rein anilin-gefärbte Radja-Ziege mit Naturnarbung,
Kripper Lederfabrik
Ausstattung: Rolf Staudt, Frankfurt am Main
ISBN 3-618-66200-9 (Leinen Einzelbezug)
ISBN 3-618-66205-X (Leder Einzelbezug)
Printed in Germany